



مرضیه
عارفی نیا *

نقاشی و صورتگری در فقه اسلامی

چکیده

مقاله حاضر، پژوهشی پیرامون نقاشی و صورتگری در فقه اسلامی است. هدف از نگارش این رساله، بازشناسی جایگاه نقاشی و نگارگری در فقه اسلامی بر اساس آیات و روایات می باشد.

در این پژوهش سعی شده است، با مراجعه به منابع فقهی و رجالی امامیه و اهل سنت ادله جواز و حرمت صورتگری بررسی شود، بدین منظور پیرامون حرمت نقاشی جانداران بحث شده، و با توجه به این که در میان علمایی که حکم به حرمت آن داده اند، شیخ انصاری به تفصیل ادله حرمت را ذکر کرده، از این رو ادله ایشان مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. از طرح این مباحث می توان نتیجه گرفت، شاید دلیل علماء در اتخاذ جانب حرمت یا احتیاط در ترک آن ممکن است به خاطر ترس از افتادن در دام شرک یا بت پرستی باشد، بنابراین در محیط کنونی اگر این ملاک ها صادق نباشد، شاید بتوان صورتگری را روا دانست.

واژگان کلیدی: نگارگری (نقاشی)، صورتگری، تمثال، بت، شرک.

طرح بحث

از دیرباز تاکنون احکام و قوانین آسمانی که برای بهبود زندگی بشر، بویژه بعد معنوی او وضع شده اند، با فطرت بشری هماهنگ بوده و با خواسته ها، نیازهای خردمندان و فطری او تعارضی ندارد.

هنر جوششی از درون انسان برای ابراز و اظهار خواسته ها، تمایلات و رفع نیازهای خردمندان و معقول اوست.

بدیهی است که هنر و فطرت تا در مسیر طبیعی و درست خود حرکت می کنند نباید رو در روی هم قرار گیرند؛ مگر این که در هر دو یا یکی از آن ها انحرافی روی دهد و از مسیر طبیعی خود خارج شوند، در این صورت، این دو در عرصه عمل ناسازگاری پیدا می کنند.

نقاشی و نگارگری، از شاخه های بارز و با اهمیت هنرهای تجسمی است. پیدایش آن به عنوان یک هنر و فن، تقریباً مقارن با تاریخ پیدایش بشر است، مدارک و قرائن تاریخی نشان دهنده این است که اولین آثار برجای مانده در تاریخ، نقش هایی از حیوانات بوده که انسان های نخستین به این شیوه با یکدیگر ارتباط برقرار می کردند، پیش از آن که اثری از خط باشد. با مرور زمان، نگارگری با هنر معماری عجین شده و در تزئین مساجد، معابد و مکان های مقدس مسلمانان تجلی یافته است.

از جمله نیازهای امروز مسأله تصویرگری است، توجه به سیر تاریخی این هنر، در روایات و کلمات فقیهان، بخوبی بیانگر این مطلب است که ملاک حکم، ذات عمل تصویرگری نبوده است؛ بلکه عناوین دیگری مانند، شبیه شدن به بت پرستان یا احتمال افتادن در دام شرک، مطرح بوده است، به همین جهت می بینیم در مقطعی، فقیهان فتوا به حرمت مطلق تصویر (نقاشی و تندیس جاندار یا بی جان) داده اند، و در مقطعی دیگر، فقط صورتگری (نقاشی یا مجسمه) جانداران. همچنین در این عصر می بینیم، مشهور فقیهان معاصر، صورتگری با دستگاه های برقی، دوربین ها و رایانه ها را جایز دانسته اند.

از این رو مقاله حاضر، به منظور بازشناسی مبانی فقهی نقاشی و صورتگری به تبیین جایگاه نگارگری در فقه امامیه و اهل سنت می پردازد.



نگارگری در اسلام

اولین اقدام مهم و حماسی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) به یاری علی بن ابی طالب (علیه السلام) پاک سازی حریم خانه خدا از لوث وجود مجسمه های ناپاک، خدایان ساختگی و بت های مورد پرستش و تعظیم مردم عصر جاهلیت بود.

همین که رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) همراه مسلمانان وارد مسجدالحرام شد و چشمش به کعبه افتاد. حجرالاسود را با چوبدستی خود استلام کرد و تکبیر گفت، آن گاه پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) هم چنان که سوار بر مرکب خود بود طواف کرد و از کنار هر بت که می گذشت با چوبدستی خود اشاره ای می کرد و این آیه را تلاوت می فرمود: «جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء، آیه ۸۱)؛ «حق آمد و باطل نابود شد و باطل همواره نیست شدنی است»

و بت ها فرو می افتادند. (ر.ک: واقدی، مغازی تاریخ جنگ های پیامبر، ص ۶۳۶)

پیامبر، همان طور که سواره بود هفت بار طواف کرد سپس عثمان بن طلحه کلید دار خانه کعبه را خواست و کلید را از او گرفت، در را گشود، وارد خانه شد و در آن جا کبوترانی از چوب دید که آن ها را با دست خود شکست. (ر.ک: ابن هشام، زندگی محمد پیامبر اسلام ترجمه ی سیره النبویه، ج ۲، صص ۲۷۵-۲۷۴)

ایشان علاوه بر نابود کردن مجسمه ها بت ها تمامی تصویر ها و عکس های درون کعبه را نیز پاکسازی کردند.

واقدی از اسامه بن زید روایت کرده است، هنگامی که با رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) وارد کعبه شدیم، بر دیوارهای آن تصاویری دید، به من فرمود که ظرف آبی بیاورم، با پارچه ای خیس تصویرها را پاک می کرد و می فرمود: خدا نابود کند قومی را که به تصویر می کشند، آن چه را که خودشان نمی آفرینند.

و از زهری نقل شده، پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) تصویر ملائکه و مریم را دید و مشاهده کرد که تصویر ابراهیم را به صورت پیرمردی کشیده اند، که با چوب های ازلام بازی می کند. (واقدی،

مغازی تاریخ جنگ پیامبر، ج ۲، ص ۶۳۸)



پس دستور داد که تمام آن تصویرها را محو کنند. (ابن هشام، زندگی محمد پیامبر اسلام ترجمه ی سیره النبویه، ج ۲، ص ۲۷۶)

گفته شده پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) امر کردند که در کعبه را بگشایند و همه عکس ها و مجسمه ها، غیر از تصویر ابراهیم (علیه السلام) را محو و نابود کنند. (ر.ک: واقدی، همان، ج ۲، ص ۶۳۸)

نگارگری در فقه اسلامی

فقیهان امامیه و اهل سنت برای اثبات حرمت نقاشی جانداران، به روایات بسنده کرده اند. از این رو، به نقد و بررسی این روایات می پردازیم و از آن جا که نقاشی غیر جانداران حائز اهمیت نیست، از بحث در مورد آن صرف نظر می کنیم.

۱. نقاشی جانداران و صورتگری در فقه امامیه

گروهی از فقها، نقوش موجودات جاندار را حرام دانسته اند از جمله:

ابن ادریس حلی، در ضمن برشمردن مکاسب محرمه می نویسد: «سائر التماثل، و الصور ذوات

الارواح، مجسمه کانت او غیر مجسمه» (السرائر، تحقیق لجنة التحقیق، ج ۲، ص ۲۱۵)

از جمله مکاسب محرمه، تصویر جاندار خواه به صورت مجسمه یا غیر مجسمه است.

علامه حلی در نهاییه نیز، عین عبارت فوق را آورده است. (ر.ک: علامه حلی، نهاییه الاحکام فی معرفه

الاحکام، ج ۲، ص ۵۲۹)

محقق کرکی در مورد نقاشی می گوید: «هل یحرم غیر المجسمه کالمنقوشة علی الجدار و الورق؟

عمّ التحريم بعض الاصحاب، و فی بعض الاخبار ما یؤذن بالکراهية، و لاریب ان التحريم احوط، و

هذا فیما له روح» (محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۴، ص ۲۳)

آیا غیر مجسمه، مانند نقوشی از جانداران بر روی دیوار و کاغذ حرام است یا خیر؟ برخی از

اصحاب، حرمت را تعمیم داده اند و در بعضی اخبار، حکم به کراهت غیر مجسمه شده و بی شک،

احتیاط در حرمت است.

نظر شیخ انصاری، در این باره این گونه است: «کذا مع عدم التجسم، وفاقاً لظاهر النهایة و صریح

السرائر و المحکی عن حواشی الشهد و المیسیه و المسالک و ایضاح النافع و الکفایة و مجمع



البرهان و غیرهم، للروایات المستفیضة» (انصاری، مکاسب، ج ۱، ص ۱۸۳)

صورتگری حرام است، اگر چه جسم دار نباشد در موافقت با ظاهر نهاییه و صراحت سرائر و آنچه که حکایت شده از حواشی شهید، میسبه، مسالک، ایضاً ح النافع، کفایه و مجمع البرهان... به واسطه روایات فراوان.

در صورتی که کلمه المجسمه را که در عبارت یحرم عمل الصور المجسمه در بسیاری از کتاب های فقهی آمده است، قید و صفت مُمَثَّل بدانیم، نه مثال. ناگزیر این رأی در خور اسناد به گروه زیادی از فقها خواهد بود. در جواهر آمده است:

«بل قیل أنه لو حملت الصفه فیما هو نحو المتن علی الممثل لا المثال کان ظاهر الجمیع ذلک»

(نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۲۲، ص ۴۲)

گفته شده است اگر کلمه المجسمه که در عبارت فقها آمده است صفت برای ممثل باشد، نه مثال، ظاهراً همه فقها این رأی را برگزیده اند.

در هر صورت، شیخ انصاری از همه بهتر و مفصل تر، برهان بر حرمت نقاشی جانداران اقامه کرده است. از این رو، به نقد و بررسی این ادله می پردازیم:

روایات

روایت اول

«علی بن ابی طالب (علیه السلام) قال: نهی رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) عن التصاویر، و قال: من صور صورة کلفه الله یوم القیامة ان ینفخ فیها و لیس بنافع و نهی ان ینقش شیء من الحیوان علی الخاتم.» (رک: صدوق، الامالی، صص ۵۱۲-۵۰۹)

امام علی (علیه السلام) فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) از صورتگری منع کرد و فرمود: هر کس صورتی را تصویر کند، روز قیامت به دمیدن روح در آن مأمور می شود، در حالی که نمی تواند. هم چنین پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نهی فرمود از این که شکل و صورت جانداران، بر



نگین انگشتری نقش شود.

- بررسی اسنادی

شیخ صدوق این حدیث را به دو طریق نقل کرده است: طریق اول، شعیب بن واقد است که در آن حمزه بن محمد بن احمد، عبدالعزیز بن محمد بن عیسی ابهری و محمد بن زکریا جوهری غلابی بصری واقع شده اند و همه آنها غیر از محمد بن زکریای جوهری مهمل یا مجهول هستند. (موسوی خویی، معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۱۰، ص ۳۸)

و طریق دوم، حسین بن زید است که علامه حلی آن را صحیح می داند هر چند محمد بن علی ماجیلویه در آن واقع شده، و وی توثیق نشده است. اما با این وجود به دلیل این که از مشایخ اجازه می باشد، ضعیف دانسته نشده، از سوی دیگر علامه حلی در خلاصه الاقوال، حسین بن زید را توثیق کرده است. در ضمن، شاید شیخ صدوق این روایت را با اجازه مشایخ حدیث، به طور مستقیم از کتاب حسین بن زید نقل کرده که در این صورت می توان حدیث را صحیح دانست. (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳ پاورقی)

- بررسی دلالی

آیت الله نجفی، مقابله میان نقش و صورت را در این حدیث، دلیل بر اختصاص آن بر حرمت ساخت تندیس جاندار می داند. (نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۲)

اما آیت الله مامقانی آن را از مبحث نقاشی و تندیس بیگانه می داند و نظر خود را این گونه توضیح می دهد. نقش رایج بر انگشتر، فقط به صورت کنده کاری است و این نوع تصویر با هر نوع تصویر مورد بحث، یعنی تندیس و نقش مغایر می باشد. از این رو باید مقابله یاد شده را در روایت از قبیل مقابله مباین با مباین دانست که در این صورت، نمی توان لفظ صورت را به معنای مجسمه معنی کرد، زیرا همان طور که گفته شد، در مقابل لفظ صورت، نقاشی نیامده، بلکه از چیزی سخن گفته شده که نقاشی یا مجسمه نیست، بلکه تصویر کنده کاری شده است. (مامقانی، غایه الامال فی شرح کتاب المکاسب، ص ۷۰)

امام خمینی (ره) در مورد این حدیث می فرماید:

علاوه بر ضعف سند، در نواهی عین سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نیامده است، بلکه نواهی



ایشان به گونه ای مجمل، و مشتمل بر مکروه و حرام بازگو شده است، از این رو نمی توان دلالت آن را بر حرمت پذیرفت.

هم چنین نواهی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) پراکنده بوده و امام آنها را در یک روایت گرد آورده است. زیرا زیرا ایشان عین الفاظ پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را نقل نکرده و سخن امام در زمینه نهی از برخی امور، فقط خبری اجمالی است که وی از نواهی پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) داده، روشن است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در امور نهی نفرموده، من شما را از فلان کار باز می دارم و از فلان عمل نهی می کنم و بلکه این نواهی، برخی به معنای حرمت و بعضی به منظور بیان کراهت، گفته شده است و امام بدون این که الفاظ نهی را آن گونه که در سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) بوده بازگو کند، آن ها را یک جا و با بیان خود گفته است. آن چه در روایت، از آن نهی شده نقاشی بر انگشتر است و این ربطی به مسأله تصویر ندارد؛ زیرا ممکن است نقش بر انگشتر حرام یا مکروه باشد، نه به خاطر این که تصویر حرام است، تا بر انگشتر هم حرام باشد، بلکه به این دلیل که نقش انگشتر، مبعوض شارع است، مانند اینکه شارع از آراستن مساجد، یا سرودن شعر در آن نهی می کند. (موسوی خمینی، مکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۷۴)

نتیجه: این روایت، صلاحیت اثبات حکم حرمت نقاشی را ندارد.

روایت دوم

رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) قال: «أ تأنی جبرئیل و قال: یا محمد ان ربک یقرئک السلام و ینهی عن تزویق البیوت، قال ابوبصیر: فقلت: ما تزویق البیوت؟ فقال: تصاویر التماثیل» (کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۵۲۶)؛ پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: جبرئیل نزد من آمد و گفت: ای محمد، پروردگارت بر تو سلام می رساند و تو را از تزویق خانه ها باز می دارد. ابوبصیر می گوید: به ایشان گفتم: تزویق بیوت چیست؟ ایشان فرمودند: تصاویر تماثیل.

- بررسی اسنادی

در سند این روایت، قاسم بن محمد جوهری (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸) و علی بن ابی حمزه بطائنی (داوود حلی، رجال ابن داوود، ص ۲۵۹) واقع شده اند، که هر دو از فرقه باطله واقفیه



محسوب می شوند. خصوصاً ابن ابی حمزه بطائنی که به عنوان رئیس این مذهب باطل شناخته شده است. (طوسی، رجال الطوسی، ص ۳۳۹) علاوه بر فساد مذهب، توثیق هم نشده اند (کلباسی، سماء المقال فی علم الرجال، ج ۱، ص ۴۴۷) بلکه علمای رجال، هر دو را تضعیف کرده اند. (طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۰۱)

- بررسی دلالتی

بر استدلال به این حدیث اشکال شده است: متعلق نهی در این روایت معلوم نیست که آیا تصویر به معنای مصدری (مجسمه سازی و نقاشی) یا به معنای اسم مصدری (نگهداری و استعمال مجسمه و نقاشی) است و چون متعلق ذکر نشده، ممکن است منظور، نهی از نگهداری باشد. بنابراین روایت، صلاحیت اثبات حرمت مجسمه سازی و نقاشی را ندارد. (تبریزی، ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، ج ۱، ص ۱۲۰)

ظاهراً این اشکال وارد نیست؛ زیرا در مصباح الفقاهه، (موسوی خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۲۲ پاورقی) کافی (کلینی، کافی، ج ۵، ص ۵۴۲ پاورقی)، مراسم العلویه (دیلمی، مراسم العلویه فی الاحکام النبویه، ص ۱۷۲ پاورقی) و مستند الشیعه (نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۰۸)، تزویق به معنای مصدری (نقاشی و رنگ آمیزی) است. پس بر نهی از تزئین خانه ها، با مجسمه و نقاشی دلالت دارد.

امام خمینی (ره) در مقام رد دلالت این روایت می فرماید: «فان النهی عن تزویق البیوت و تصویر السقوف لا یدل علی حرمة التصوير کما ان النهی عن البناء علی القبور لا یدل علی حرمة البناء او کراهته و هذا واضح» (خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۷۴)

همانا نهی از تزئین خانه ها و تصویر سقف بر حرمت صورت گری دلالت ندارد، همان گونه که نهی از خانه سازی بر سر قبرها بر حرمت خانه سازی و یا کراهت آن دلالت ندارد و این مطلب واضح است. در هر صورت، به خاطر آن چه بیان شد، اعتماد بر این روایت مشکل است.

روایت سوم

ابی جعفر (علیه السلام) قال: «صنعة صنوف التصاویر ما لم یمكن مثل الروحانی» (حرانی، تحف العقول



از جمله صناعت های مباح و جایز، صنعت صورتگری است به شرط این که تمثال و شکل روحانی نباشد.

با توجه به این که منطوق حدیث بر جواز انواع تصویر موجودات بی روح (مجسمه یا نقاشی)، دلالت می کند. پس مفهوم مخالفش این است که تصویر موجود جاندار (مجسمه یا نقاشی) جایز نیست.

- بررسی اسنادی

علامه مجلسی کتاب تحف العقول را از یک سو، نشان دهنده بزرگی نویسنده دانسته و از سوی دیگر، به دلیل این که بیشتر روایات آن، مرتبط بامسائل اخلاقی است، آن را نیازمند سند نمی داند. (ر.ک: مجلسی، بحارالانوار، ج ۱، ص ۲۹)

آیت الله مامقانی در این رابطه می گوید: به عقیده من، عمل فقیهان امامیه جبران کننده ضعف سند روایت است. هر چند به فرازی از این روایت که فقیهان به آن عمل نکرده اند، استناد شود. مگر در صورتی که عمل نکردن اصحاب، به دلیل روی گردانی آنان از این فراز باشد، به گونه ای که موجب سستی آن شود. در این صورت، کسی که شرط عمل به خبر را اعتبار سند می داند، نمی تواند به حرمت حکم کند و به همین دلیل است که محقق اردبیلی به حرمت حکم نکرده است. (مامقانی، غایه الامال، ص ۷۱)

امام خمینی (ره) می فرماید:

اعتماد بر روایت تحف العقول، برای اثبات حکمی از احکام شرعیه ممنوع است. (موسوی خمینی، مکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۸۱)

نظر آیت الله خویی، در این مورد چنین است: «ان روایة تحف العقول ضعیفة السند فلا یمكن الاستناد الیها فی الاحکام الشرعیة». (موسوی خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۱۴۸)

روایت از نظر سند ضعیف است. پس استناد به آن، در هیچ یک از مسائل شرعی جایز نیست.

- بررسی دلالی

کلمه روحانی، در این روایت، از حیوان و انسان انصراف دارد؛ زیرا در روایات متعارف نیست که



این کلمه برای انسان و حیوان بکار رود. بلکه:

«روایة عن ابی عبدالله (علیه السلام) ان الله خلق العقل و هو أول خلق من الروحانيين قال المحدث المجلسی: يطلق الروحانی علی الاجسام اللطيفة و علی الجواهر المجردة ان قيل بها. قال فی النهاية یراد به اجسام لطيفة لا تدركه البصر» (موسوی خمینی، المكاسب المحرمة، ج ۱، ص ۱۸۰)

امام صادق (علیه السلام) فرمود: خداوند عقل را آفرید و آن جزء نخستین آفریده های روحانی است از علامه مجلسی نقل شده: کلمه روحانی بر اجسام لطیف و جواهر مجردة اطلاق می شود، اگر کسی قائل به جواهر مجردة باشد، در نهایت نیز، کلمه روحانی، اجسام لطیف و ریزی است که با چشم قابل درک نیستند، معنا شده است.

مرحوم خوانساری، در مورد این کلمه گفته است:

«لکن ظهور الروحانی فی مطلق ذوات الارواح حتی مثل الحشرات و الطيور و البهائم غیر واضح» (خوانساری، جامع المدارک، ج ۳، ص ۱۴)

دلالت و شمول لفظ روحانی نسبت به همه جانداران، حتی مانند حشرات، پرنده ها و چهارپایان روشن نیست.

امام خمینی (ره)، در این مورد می نویسد: «انما يطلق علی علماء الشرايع بدعوى غلبة الجهات الروحیه فیهم كأنهم ليسوا من عالم الاجسام، فعليه تدل الرواية علی حرمة تصوير الروحانيين الغائبين عن الحواس مطلقاً» (موسوی خمینی، همان، ج ۱، ص ۱۸۰)

اگر بر علماء دینی و علمی، کلمه روحانی اطلاق می شود، به لحاظ تجرد آنان از امور مادی و عادی است پس روایت بر حرمت، مطلق تصاویر روحانی که غائب از حواس است، دلالت دارد. بنابراین با توجه به مطالب گفته شده در مورد کلمه روحانی، این روایت بر حرمت نقاشی و تندیس جاندارانی مانند، انسان و حیوان، دلالتی نخواهد داشت.

علاوه بر این، حدیث تحف العقول در صدد ارائه معیار کلی جواز و منع، حرمت مکاسب است.



همان طور که آمده است:

«ما یکون منه و فيه الفساد محضا. و لایکون فيه و لا منه شیء من وجوه الصلاح فحرام الا ان تكون صناعة قد تنصرف الی جهات الصنائع، و ان کان قد يتصرف بها وجه من وجوه المعاصی، فعله لما فيه من الصلاح حل و یحرم علی من صرفه الی غیر وجه الحق و الصلاح». (حرانی، تحف العقول، صص ۳۳۶-۳۳۵)

آن چه که منفعت حلال عقلایی ندارد و جز فساد و ضرر، خاصیتی ندارد، حرام است و اما آنچه که دارای فوائد حلال و عقلانی است اگر چه گاهی، در جهت فساد نیز، مورد بهره برداری قرار می گیرد و مشترک بین منفعت و مفسده می باشد، مباح است مگر برای کسانی که استفاده نامشروع بکنند که در این صورت، برای آنان حرام خواهد بود.

بنابراین، اگر مجسمه سازی و نقاشی جز فساد، فایده دیگری نداشته باشد، حرام خواهد بود. اما اگر دارای منافع حلال و عقلانی باشد، یا مشترک بین جنبه های حرام و حلال باشد، جایز خواهد بود. در صورتی که مجسمه سازی و نقاشی، به خاطر بت سازی و ترویج آن یا به عنوان همانندی به خالق و امثال آن انجام بگیرد، حرام است، ولی اگر به عنوان یک هنر مترقی و سالم در جهت استفاده های مشروع، مانند تبلیغ فرهنگ دینی یا حفظ آثار اسلامی یا جاودان کردن یاد بزرگان دین و علم، بدون احتمال و ترس از بت پرستی باشد، بنابر معیاری که این حدیث ارائه می دهد، باید جایز باشد. زیرا قالب هنر مجسمه سازی و نقاشی مورد نظر نیست، مهم محتوای این هنر است، اگر محتوا ترویج و تقویت باطل یا هر عنوان ممنوع دیگری باشد، حرام است. و در غیر اینصورت جایز خواهد بود.

امام خمینی (ره)، پس از مناقشه و اشکال سندی می فرماید:

با قطع نظر از اشکال سندی و ناهماهنگی متن آن، ممکن است از مجموع این روایت، با توجه به صدر و ذیل آن، استفاده شود که مراد از مثل روحانی، بت های مورد پرستش مردم می باشد؛ زیرا آن چه در همه فرازهای این روایت ذکر شده، بیان ملاک و معیار حلال و حرام است. اگر چیزی دارای منفعت و فایده باشد، جایز است و اگر جز فساد، نتیجه ای نداشته باشد، حرام است. بنابراین،



با توجه به این معیار، ساختن مجسمه و نقاشی موجودات روحانی، اگر به انگیزه فساد، شرک، مبارزه با توحید و یکتاپرستی باشد، حرام است. ولی اگر به انگیزه هنری، زینت کاری و دیگر هدف های عقلایی باشد، روحانی یا غیر آن، جایز است.

شاید بتوان از مجموع ادله، روایات و فتوای فقها در مسأله پیکر تراشی و نقاشی، استفاده کرد که این عمل، از چیزهایی نیست که هیچ فایده ای، جز فساد، نداشته باشد، بلکه هنری است مانند بسیاری از هنرها که باید توجه به محتوای آن کرد. اگر محتوایی صحیح و دینی باشد، جایز و گرنه، حرام است. (موسوی خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۸۰)

نتیجه: این روایت، علاوه بر ضعف سند، از حیث دلالتی نیز، حرمت نقاشی را اثبات نمی کند.

روایت چهارم

روایت حسین بن زید: رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) قال: «من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها و ليس بنافخ.» (صدوق، الامالی، ص ۵۱۰) هر کس صورتی را تصویر کند در روز قیامت، مکلف به دمیدن روح در آن می شود. و نمی تواند روح بدمد.

روایات دیگری نیز، بدین مضمون وجود دارند:

روایت عبدالله بن مسکان

ابی عبدالله (علیه السلام) قال: «سمعتہ يقول ثلاثة يعذبون يوم القيامة من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها و ليس بنافخ فيها.» (همو، ثواب الاعمال، ص ۲۲۳): امام صادق (علیه السلام) فرمود: سه گروهند که روز قیامت عذاب می شوند: یکی صورتگران که عذاب می شوند، تا روح در آن صورتها بدمند و نمی توانند این کار را انجام دهند.

روایت ابن عمیر

«من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح.» (حر عاملی، تفصیل وسایل الشیعه، ج ۵، ص ۳۰۴)

هر کس تمثالی را تصویر کند، روز قیامت مکلف می شود که در او روح بدمد.



روایت حسین بن منذر

«ابو عبدالله (علیه السلام) قال: ثلاثة معذبون يوم القيامة و رجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها و

ليس بنافخ» (کلینی، الکافی، ج ۶، ص ۵۲۸)

امام صادق (علیه السلام) فرمود: سه گروه در روز قیامت عذاب می شوند، از جمله مردی که تمثال ها را تصویر کند، مجبور می شود که در آنها روح بدمد و نمی تواند.

روایت سعد بن طریف

ابوجعفر (علیه السلام) قال: «ان الذين يؤذون الله و رسوله هم المصورون، يكلفون يوم القيامة ان ينفخوا

فيها الروح» (برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۶۱۶)

امام باقر (علیه السلام)، آیه کریمه: «آنان که خدا و رسول (صلی الله علیه و آله و سلم) را اذیت می کنند، را به صورتگران معنی می کند و می فرماید: روز قیامت وادار می شوند، در صورت هایی که ساخته اند، روح بدمند.»

بر استدلال به این دسته از روایات اشکالی است که شیخ در صدد رفع آن برآمده:

اشکال:

بعضی از این اخبار برداشت کرده اند که مراد از صورت و تمثال، خصوص مجسمه جانداران است، نه اعم از مجسمه و نقش. زیرا که دمیدن روح، جز در مورد مجسمه ممکن نیست. اگر کسی روایات را توجیه کند که صورتگران، نخست موظف می شوند که نقش را جسمیت ببخشند و سپس روح در آنها بدمند. این توجیه خلاف ظاهر و محتاج به قرینه است که چنین قرینه ای وجود ندارد.

بنابراین، ظاهر اخبار این است که منظور، تصویر جانداران به گونه مجسمه می باشد و شامل نقش چون محذور عقلی دارد، نمی شود.

پاسخ:

۱- دمیدن روح در نقش که عرض است به ملاحظه محلی که نقش بر روی آن کشیده شده،



کاملاً ممکن و خالی از هر گونه اشکال عقلی است؛ زیرا محل و معروض عرض، مثل دیوار یا پارچه، جسم است و هر جسمی، قابلیت و شأنیت دمیدن روح را دارد.

۲- دمیدن روح در خود نقش، هیچ گونه منع عقلی ندارد و مهم ترین دلیل بر امکان، وقوع آن است. زیرا امام (علیه السلام) در مجلس خلیفه عباسی به نقش شیری که بر روی پرده یا پستی خانه خلیفه نقش شده بود، اشاره ای کردند و به اذن الهی، آن نقش زنده شد.

۳- اصولاً ممکن است دمیدن روح در نقش، به ملاحظه ذرات ریز و لطیف جسمانی رنگ باشد، زیرا رنگ و جوهر، خود دارای ذرات لطیف جسمانی هستند و هر جسمی گرچه لطیف، شایستگی دمیدن روح را دارد. (انصاری، المکاسب، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۴)

خلاصه سخن شیخ این است که تنها ذکر لفظ نفخ در این روایات، عرفاً صلاحیت ندارد که قرینه باشد بر اختصاص صورت و تمثال به مجسمه، بلکه این روایات، ظهور در اعم از مجسمه و نقاشی دارند، پس، حرام بودن نقاشی جاندار، اثبات می شود.

- بررسی اسنادی

روایت حسین بن زید: وی را موثق می دانند.

روایت عبدالله بن مسکان

محقق نراقی، در باره وی می گوید:

«المروی فی الخصال و فی ثواب الأعمال صحیحاً عن عبدالله بن مسکان المجمع علی تصحیح ما یصح عنه.» (نراقی، مستند الشیعه، ج ۱۴، صص ۱۰۷-۱۰۶)

آنچه در خصال و ثواب الأعمال، از عبدالله بن مسکان نقل شده، معتبر است، زیرا اجماع شده بر صحت آنچه از او نقل شده باشد.

اعتماد بر روایاتی که اصحاب اجماع در سند آنها واقع شده اند، مبنایی است، (موسوی خویی، معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۱، ص ۵۷) بهر حال حدیث را به خاطر این که محمد بن مروان مجهول است، ضعیف شمرده اند.

محقق اردبیلی، صحت سند حدیث را مورد اشکال قرار داده، می گوید:



شهید در شرح شرایع، این روایت را از نظر سند صحیح شمرده است و لکن به نظر من در صحت آن، اشکال است. زیرا محمد بن مروان که در سند آن واقع شده، توثیق نشده، چون او مشترک بین چند نفر است و آنچه از کتاب ابن داوود برداشت می شود، وی محمد بن مروان شعیری، را مدح کرده، و اما غیر شعیری را، چون ثابت نشده که از امام صادق (علیه السلام) حدیث نقل کند، مدح و توثیق نکرده است. پس او مشترک بین ضعیف و موثق است. در نتیجه نمی توان حدیث وی را معتبر دانست. (ر.ک: محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، ۱۴۱۱، ج ۸، صص ۵۶-۵۵)

محقق سبزواری، نظر شهید را مورد مناقشه قرار داده و می گوید:

«عدّ الروایة من الصحاح... و فی صحتها نظر و کذا باقی الروایات الواردة فی هذا الباب لیس شیء منها نقی السند.» (ر.ک: محقق سبزواری، کفایه الاحکام، ص ۸۵)

شهید در مسالک این روایت را صحیح شمرده، لکن در صحت آن اشکال است و هم چنین بقیه روایات این باب، هیچ کدام از آنها از نظر سند، تمام نیستند.

روایت ابن ابی عمیر

مرسله وی، آنان که به مراسیل وی اعتماد دارند، حجت و معتبر می دانند، اما بسیاری از محققان، این مبنی را نپذیرفته اند و معتقدند، باید روایت ابن ابی عمیر معلوم باشد تا با توجه به موازین و ملاک های رجالی صحت روایت مشخص شود.

نظر آیت الله خویی در این باره چنین است:

در گذشته و حال میان اصحاب امامیه مشهور بوده که روایات مرسل ابن ابی عمیر از اماراتی است که مانند سایر امارات معتبر، بایستی برای اثبات حکم شرعی بدان استناد کرد. اما باید گفت این نظر به دلایلی، قابل قبول نیست، زیرا آشکارا می بینیم که در مسندات ابن ابی عمیر افرادی ضعیف وجود دارد، از همین جا پی می بریم که مراسلات وی نیز به همین منوال است این ادعا نیز که وی در مراسلات خویش، فقط از افراد ثقه نقل می کند، ادعایی گزاف است، زیرا درستی این ادعا، نه از طریق عقل و نه از سوی نقل برای ما به اثبات نرسیده است. حتی اگر این ادعا را بپذیریم اشکال دیگری وارد می شود، مبنی بر این که، اگر به باور وی، روایتی صحیح بوده، نمی



توان نتیجه گرفت که بایستی روایت به باور ما نیز صحیح باشد.

زیرا احتمال دارد که وی در پذیرش روایت، به معیاری اعتماد کرده که به نظر ما کامل نیست، زیرا ممکن است ما در راویان حدیث ویژگی ای را شرط بدانیم که وی آن را شرط ندانسته است. در ضمن، واضح است که کار ابن عمیر را در روایات مرسل نمی توان با توثیقات نجاشی و سایرین قیاس کرد. (موسوی خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۳۹)

روایت حسین بن منذر

حسین بن منذر مشترک بین ابن طریفه بجلی کوفی و أخوا أبی حسان است و هیچ کدام، توثیق نشده اند. (التحریر الطاووسی المستخرج من کتاب حل الاشکال، ص ۱۳۷ پاورقی) در این مورد آمده است: محمد بن سنان از حسین بن منذر می گوید: محضر امام صادق (علیه السلام) نشستہ بودم و با امام گفت و گو می کردم. معتب، به من گفت: خیلی مزاحم امام نشو. امام صادق (علیه السلام) فرمود: ای معتب او را آزاد بگذار، تا حرفش را بزند. او از بچه های شیعه است. (تفرشی، نقد الرجال، تحقیق، ج ۲، ص ۱۱۹)

این روایت، نمی تواند دلیل توثیق حسین بن منذر باشد، زیرا علاوه بر ضعف محمد بن سنان (طوسی، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۲۴) راوی این حدیث خود حسین بن منذر است، با روایت خود او نمی شود توثیق وی را اثبات کرد. بنابراین حسین بن منذر مجهول است.

اما ابان بن عثمان که در سند حدیث واقع شده، علامه وی را از ناووسیه می داند، لکن در رجال کسی جزء اصحاب اجماع به شمار آمده است. اگر کسی اجماع کسی را بپذیرد، روایت معتبر است. اما کسانی که این مبنی را قبول ندارند، حدیث را ضعیف می دانند. (حلی، خلاصه الاقوال، ص ۷۴) - روایت سعد بن طریف: در سند این روایت، ابن جمیل، مفضل بن صالح اسدی نخاس، واقع شده و وی در کتاب های رجالی مورد طعن و ذم قرار گرفته است.

حائری می نویسد:

«المفضل بن صالح ابوجمیله الاسدی النخاس مولا هم ضعیف کذاب یضع الحدیث.» (اردبیلی

غروی حائری، جامع الرواه، ج ۲، ص ۲۵۶)

ابوجمیله، ضعیف، دروغ گو و سازنده حدیث است.



أبطحی نیز، عین این عبارت را از ابن غضائری نقل می کند. (موحد أبطحی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال، ج ۵، ص ۸۴)

آیت الله خویی، وی را ثقه دانسته و این توثیق به استناد شهادت ابن قولویه در کامل الزیارات، اولاً، مورد مناقشه است، ثانیاً خود ایشان از ابن مبنی برگشته است. (موسوی خویی، معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۱۹، ص ۳۱۲)

اما سعد بن طریف، نجاشی وی را مجهول می داند. (نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۷۸)
علامه حلی، پس از نقل تضعیف ابن غضائری و نظر کشی مبنی بر این که، او از ناووسیه بوده است و نقل نظر نجاشی، سکوت می کند و توثیق یا تضعیف نمی کند. گویا به نظر علامه مجهول است. (حلی، خلاصه الاقوال، ص ۳۵۳)

شیخ طوسی، در حق او گفته است: «صحيح الحديث» (طوسی، رجال الطوسی، ص ۱۱۵)
آیت الله خویی، بر اساس استناد به این سخن شیخ و اعتماد بر شهادت ابن قولویه در کامل الزیارات، وی را ثقه می شمارد. (موسوی خویی، همان، ج ۹، ص ۷۲)

البته تفسیر آیه، «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...» (احزاب، آیه ۵۷) که در حدیث سعد بن طریف به مجسمه سازان و نقاشان معنی شده، در بسیاری از کتاب های تفسیری اهل سنت مطرح شده است.

سیوطی می نویسد: «إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ قَالَ اصحاب التصاوير» (سیوطی، الدرر المنثور، ج ۵، ص ۲۲۰): کسانی که خدا و رسول را اذیت می کنند، صورتگراند.

در عبارتی دیگر، قتاده از کعب نقل می کند: «اما من آذى الله فالذين يصورون ولا يحيون» (همان)
اذیت کنندگان خدا کسانی هستند که صورتگری می کنند و آنها را زنده نمی کنند.

اما در تفاسیر شیعه، مطلب فوق در ذیل تفسیر این آیه نیامده است. (طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱۶، ص ۵۳۰)

- بررسی دلالی

استدلال به این احادیث، خالی از اشکال نیست:



۱- در مباحث قبلی گفته شد، به مقتضای مناسبت حکم و موضوع، التزام به ظاهر این اخبار، مشکل است. زیرا، همان گونه که بسیاری از بزرگان گفته اند، بر فرض این که مجسمه سازی و نقاشی حرام باشد، کیفر آن، جاودانگی در عذاب نیست. زیرا این نوع کیفر در روایات، برای شرک به خدا و قتل عمد انسان مؤمن و مانند آن ذکر شده است.

بنابراین، باید این تهدیدها نسبت به مجسمه سازان و نقاشان بر نوعی مبالغه، که مفید کراهت است، حمل شود، چنانکه در مورد بسیاری از کارهای مکروه چنین لحن شدیدی وجود دارد، یا باید تصویر را به معنای مجسمه سازی و نقاشی به انگیزه شرک، ترویج کفر و بت پرستی معنی کنیم که در این صورت این تهدیدها، متناسب با مجسمه سازی به این انگیزه خواهد بود، زیرا کیفر شرک، عقاب جاودانه است. (موسوی خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۶۹)

۲- این احادیث، اختصاص به مجسمه سازی دارند و نقاشی را در بر نمی گیرند؛ زیرا امر به دمیدن جان، ظهور در این دارد که آن صورت، همه شرایط و مقتضیات زنده شدن را دارد و تنها کمبود آن روح است. (نجفی، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۴۲)

و ادوار کردن مجسمه ساز به دمیدن روح، برای مطلق تعجیز، بدون در نظر داشتن مناسبت نیست، بلکه تناسب لحاظ شده، و ایجاب می کند که صورت، مجسمه جاندار باشد.

بنابراین، روایات ظهور عرفی در این دارند که صورت های ساخته شده، تمام شرایط موجود جاندار را غیر از روح دارا باشند. و این فقط، با مجسم بودن صورت تناسب دارد، نه با اعم از مجسمه و نقش. بنابراین، سه توجیهی که شیخ ذکر کرد تا اثبات کند که دمیدن روح در نقش هم امکان دارد، ناتمام است، زیرا سخن مدعیان ظهور روایات در خصوص مجسمه، این نیست که دمیدن روح در نقش از نظر عقلی محال است، پس باید مجسمه مراد باشد. بلکه مقصود این است که ظهور عرفی روایات، خصوص مجسمه می باشد و اراده خصوص نقش، یا اعم از آن، خلاف ظاهر است، هر چند از نظر عقلی امکان داشته باشد. پس معلوم شد که هیچ یک از توجیهات سه گانه شیخ، مشکلی را حل نمی کند. (موسوی خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، صص ۱۷۲-۱۷۱) نتیجه:

دلالت این احادیث، بر حرمت نقاشی پذیرفتنی نیست.



روایت: محمد بن مسلم قال: «سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟

فقال: لا بأس به، ما لم يكن فيه شيء من الحيوان.» (طبرسی، مکارم الاخلاق، ص ۱۳۲)

محمد بن مسلم می گوید: از امام صادق (علیه السلام)، راجع به تماثيل درخت، خورشید و ماه سؤال کردم. امام فرمود: جایز است به شرطی که تصویر جاندار نباشد.

شیخ، این روایت را، از جهت دلالت بر حرمت نقاشی از دیگر روایات ظاهرتر می داند و می گوید: در مورد خورشید و ماه، آنچه متعارف است، تصویر به گونه نقش می باشد، نه اعم از نقش و مجسمه. (انصاری، المکاسب، ج ۱، ص ۱۸۵)

- بررسی اسنادی

این حدیث صحیح و از نظر سندی خالی از اشکال است.

- بررسی دلالی

بر استدلال شیخ به حدیث محمد بن مسلم، چند اشکال وارد است:

۱- بعضی از فقها، این روایت را مختص به نگهداری تصویر دانسته، از جمله آیت الله خویی، که در این باره می گوید: واژه تماثيل، جمع تمثال و جمع آن تمثالات می باشد. بنابراین، پرسش از تماثيل، تنها به معنای پرسش از تصاویری است که در محیط بیرون وجود دارد. از این رو، ناگزیر سؤال به اموری مرتبط با تصاویر معنا می شود، اموری از قبیل فروش، خرید، نگهداری، زینت و مانند آن. بنابراین پرسش، عمل صورت‌گیری معنا نمی شود؛ هم چنان که، پرسش از دیگر اشیای موجود در طبیعت، از قبیل خوردنی، ذبح شدنی ها و مانند آن، به معنای سؤال از اموری است که پس از پیدایش این اشیاء با آن مناسبت دارد و بر آنها بار می شود. (موسوی خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۲۳۸)

امام خمینی (ره)، در مورد این روایت می فرماید:

مورد پرسش در روایت معلوم نیست، زیرا شاید سؤال درباره بازی با تمثال باشد، همان گونه که در روایتی از امام موسی کاظم (علیه السلام) چنین آمده است: امام موسی کاظم (علیه السلام) از پدرشان درباره تماثيل پرسیدند و پدرشان فرمودند: بازی کردن با آن ها صلاح نیست. علاوه بر این، همان



طور که می بینید با این که مورد سؤال فقط تمائیل است با این حال، در جواب امام، پرسش به معنای سؤال از بازی کردن با تمائیل دانسته شده است. گذشته از این، در برخی روایات می بینید که سؤال صرف از تمائیل، به معنای کسب تکلیف درباره بازی با تمائیل یا نگهداری آنها یا تزئین خانه ها با تصاویر یا قرار دادن آنها در خانه یا در برابر نمازگزار می باشد. این ادعا نیز که منظور از پرسش، سؤال از صورتگری می باشد گزاف است؛ بلکه می توان گفت پرسیدن از تمائیل، تنها در صورتی معنا پیدا می کند که از وجود یافتن آنها آسوده شده باشیم. بنابراین، پرسش در صحیح به جهت ظهور یا انصراف؛ به معنای سؤال از نگهداری تصاویر است. (موسوی خمینی، المکاسب المحرمه، ج ۱، صص ۱۷۳-۱۷۲)

۲- تمائیل درخت، خورشید و ماه به گونه مجسمه متعارف بوده، نه به گونه نقش. تمائیل در این روایت به معنای مجسمه یا دست کم اعم از آن است، بنابراین نمی توان، این کلمه را تنها به معنای نقش دانست. (شهیدی تبریزی، هدایه الطالب الی اسرار المکاسب، ص ۴۱)

۳- بیشتر فقیهان معنای لابس را در این روایت، بلکه در سایر روایات، حمل بر کراهت کرده اند. «قال المحقق الايرواني: غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس، و هو أعم من التحريم. و فيه ان كلمة البأس ظاهرة في المنع مالم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو المقالية، كما ان مقابلها، أعني كلمة لابس ظاهر في الجواز المطلق. فالانصاف أنها ظاهرة في التحريم، الا أنها معارضة بما دل على جواز اقتناء الصور فلا بد من حملها على الكراهة.» (موسوی خویی، مصباح الفقاهه، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۳۸)

محقق ابروانی می گوید: نهایت چیزی که از صحیح برداشت می شود، ثبوت بآس در اعم از تحریم و کراهت است. آیت الله خویی می گوید، سخن ابروانی دارای این اشکال است که واژه بآس در معنای منع ظهور دارد؛ البته تا زمانی که قرائن حالیه یا مقالیه بر رخصت دلالت نکند؛ چنان که عبارت مقابل آن در جواز مطلق ظهور دارد. بنابراین، حق مطلب این است که روایت در حرمت ظهور دارد، اما با این حال، با روایاتی که بر جواز نگهداری تصاویر دلالت دارد در تعارض است. از این رو، باید آن را به معنای کراهت دانست.



آیت الله شهیدی در این باره می گوید: « يمكن الخدشة في دلالة على الحرمة نظرا الى ان وجود البأس في تماثيل الحيوان لا يدل على أزيد من الكراهة، فتأمل.» (شهیدی تبریزی، هدایه الطالب الی اسرار المكاسب، ص ۴۱)

با توجه به این که وجود بآس در تماثيل حيوان معنایی بیش از کراهت ندارد، می توان در دلالت روایت بر حرمت خدشه کرد.

نتیجه: این حدیث گرچه از نظر سند، صحیح است، لکن از جهت دلالت قابل خدشه می باشد، در هر صورت دلالت این حدیث بر حرمت مجسمه سازی کافی نیست، تا چه رسد به حرمت نقاشی که شیخ در صدد اثبات آن است.

روایت ششم

قال امیر المؤمنین (علیه السلام): « من جدّد قبراً او مثل مثلاً فقد خرج من الاسلام.» (برقی، المحاسن،

ج ۲، ص ۶۱۲)

علی (علیه السلام) فرمود: هر کس قبری را تجدید، یا تمثالی را تصویر کند، همانا از اسلام خارج است.

- بررسی اسنادی

ابن سنان، مشترک بین دو نام عبدالله (توثیق شده) و محمد (توثیق نشده) است. لذا مجهول می شود. (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۹۶)

اما ابی جارود، زیدی مذهب و رهبر این فرقه گمراه است. (ر.ک: همان، ص ۴۹۸) در طعن و مذمت او، روایاتی وارد شده است. (موسوی خویی، معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۸، ص ۳۳۴) از این رو، بسیاری از علماء، او را تضعیف کرده اند. ولی آیت الله خویی، روی مبنای خاصی که داشته به توثیقات عامه ابن قولویه در کامل الزیارات اعتماد نموده است. (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۳) به خاطر این که ابی جارود در اسناد کامل الزیارات واقع شده (قولویه قمی، کامل الزیارات، ص ۲۶) و شیخ مفید هم به وثاقت او گواهی داده، ایشان، وی را توثیق کرده است. (موسوی خویی، معجم الرجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۸، ص ۱۶۸) لکن با توجه به اشکالی که به کتاب کامل



الزیارات وارد است، آیت الله خویی نیز، از این نظر برگشته است. (گروهی از شاگردان ایشان گفته اند، که وی در اواخر عمر از این نظر برگشته است.)

از نظر محقق حلی، این روایت معتبر نیست، زیرا راویان آن (سنان و ابی جارود) ضعیفند. (محقق حلی، المعتمد فی شرح المختصر، ج ۱، ص ۳۰۴ ر.ک: همان، ص ۴۹۸)

اعتماد به روایت ابی جارود برای اثبات حرمت، مشکل است، مگر این که بنابر بعضی اقوال در حد مؤید مورد یا برای اثبات کراهت و استحباب، بنابر قاعده تسامح در ادله سنن، مورد استفاده قرار گیرد.

از این رو، علامه مجلسی به این مطلب تصریح کرده است: «یصلح مویداً لاخبار اخر، وردت فی کل من تلک الاحکام، و لعله یصح لاثبات الکراهة او الاستحباب، و ان کان فیہ ایضا مجال مناقشه.» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۱۹)

حدیث ابی جارود به عنوان مؤید برای اخبار دیگری که در هر یک از احکام موجود آمده، قابل استفاده است و شاید بتوان، برای اثبات کراهت و استحباب نیز، از آن بهره جست، هر چند از این جهت هم، خالی از اشکال نیست.

شهید اول ضمن اعتراف به ضعف سند حدیث، سخن محقق حلی را در رد این حدیث، مورد مناقشه قرار می دهد: «اشتغال هولاء الافاضل بتحقیق هذه اللفظة مؤذن بصحة الحدیث عندهم و ان کان طریقاً ضعيفاً كما فی احادیث کثیره اشتهرت و علم موردها و ان ضعف اسنادها، فلا یرد ما ذکره فی المعتمد.» (شهید اول، الذکری، بی جا، حجریه، ۱۲۷۲، ص ۶۹)

اشتغال علماء به بحث از معنای حدیث، دلیل بر اعتبار آن است. گرچه سند آن ضعیف باشد. همان طور که احادیث بسیاری، با این که مشهورند از نظر سند ضعیفند. پس اشکال محقق حلی که حدیث را از درجه اعتبار ساقط می داند، وارد نیست.

صاحب حدائق (بحرانی، الحدائق الناضرة، ج ۴، ص ۱۳۴-۱۳۳) و جواهر (نجفی، جواهر الکلام، ج ۴، ص ۳۳۹) سخن شهید را پذیرفته اند. گویا منظور شهید و ایشان این است که بحث و تحقیق علماء



درباره معنای حدیث، شهرت عملی محسوب می شود و آن را جبران کننده ضعف سند می دانند. این سخن خالی از اشکال نیست؛ زیرا که قدمای اصحاب برابر حدیث عمل نکرده اند، تا شهرت عملی پدید آید بلکه آنها به بحث و بررسی درباره معنای حدیث، با قطع نظر از درستی و نادرستی سند آن، پرداخته اند.

علامه مجلسی این مطلب را چنین توضیح می دهد: «ما ذكره القوم من التفسيرات و التأويلات لا يدل على تصحيحها، والعمل بها.» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۱۹)

تفسیرها و تأویلاتی که اصحاب برای حدیث ذکر کرده اند، دلیل صحت حدیث و عمل به آن نیست.

محقق سبزواری نیز، بحث علماء پیرامون حدیث را نشانه ی صحت مطلب نزد آنان نمی داند. (محقق سبزواری، ذخیره المعاد، ج ۲، ص ۳۴۳) بنابراین سخن محقق در بی اعتباری حدیث، صحیح است.

- بررسی دلالی

هیچ یک از فقها و محدثان تنها به معنای ظاهری حدیث اکتفا نکرده اند. چون بین حکم شدید اللحنی مثل، خروج از اسلام با موضوع صورتگری و مجسمه سازی به معنای متعارف در بین مسلمانان تناسبی نیست. از این رو، با در نظر گرفتن حکم با موضوع و عدم التزام به معنای ظاهری حدیث، در صدد توجیه و تأویل آن برآمده اند و برای حدیث وجوهی ذکر کرده اند:

شیخ صدوق، در بیان معنی و توجیه این حدیث می گوید:

«الذی اقولہ فی قولہ (علیہ السلام): من مثل مثالا. یعنی به انه من ابدع بدعة و دعا إليها، أو وضع دیناً فقد خرج من الاسلام، و قولی فی ذلک قول ائمتی، فان أصبت فمن الله علی ألسنتهم و ان أخطأت

فمن عند نفسي.» (صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۹۱)

کسی که بدعتی گذارد و مردم را به آن فرا خواند، یا دین و آیینی بوجود آورد، از اسلام خارج است و آنچه را در تفسیر حدیث گفته شد، برگرفته از سخنان ائمه دین است. اگر این برداشت صحیح



باشد، لطف خداست که از زبان ائمه (علیهم السلام) دریافت کرده ام و اگر اشتباه باشد، مربوط به برداشت غلط من است.

شیخ صدوق تفسیر این جمله را، از امام صادق (علیه السلام) چنین نقل می کند:

«أنه قال: من مثل مثلاً أو اقتنى كلباً فقد خرج من الإسلام. فقيل له: هلک اذا كثير من الناس! فقال:

ليس حيث ذهبتم، انما عنيت بقولي: من مثل مثلاً من نصب ديناً غير دين الله و دعا الناس اليه.»

(همو، معانی الاخبار، ص ۱۸۱)

امام فرمود: هر کس صورتی تصویر کند یا سگی نگهدارد، از اسلام خارج است. فردی گفت:

بنابراین، خیلی از مردم از دین خارج و اهل هلاکت هستند، امام (علیه السلام) فرمود: مقصود من این

نیست که شما برداشت نمودید. بلکه مراد از تمثیل این است که کسی دین دروغین به پا کند،

مردم را به آن فرا خواند و با این عمل موجب انحراف و فساد شود.

صاحب جواهر در توجیه این حدیث می گوید: ممکن است مراد از «جدد قبراً او مثل مثلاً» که

حضرت علی (علیه السلام) فرموده: باعث خروج از اسلام می شود، قبرها و مجسمه های خاصی

باشند که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ایشان را برای تخریب آن ها اعزام کردند. (نجفی، جواهر

الکلام، ج ۴، ص ۳۳۸)

علامه مجلسی درباره معنای مثال در این حدیث دو احتمال را یادآور شده است:

«يحتمل ان يكون المراد بالمثال الصنم للعبادة و ربما يقال: المراد به اقامه رجل بحذاء كما يفعله

المتكبرون» (مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۱۸)

احتمال دارد که مراد از مثال، بت هایی برای پرستش باشد و ممکن است معنای آن این باشد که

مردی متکبرانه می ایستد.

بعضی از فقهاء، احتمال داده اند که شاید بتوان از این روایت، کراهت صورتگری را برداشت کرد و

این پندار را این گونه توضیح داده اند.

«أن يكون المراد من تجديد القبر تعميره و تطيينه بعد خرابه و هو مكره فيكون التصوير ايضاً



مکروهاً لوحدة السِّبَاق و فيه ان ظهور الخروج عن الاسلام فى الحرمة لا يرفع اليد عنه بمجرد احتمال ذلك بل يكون هذا قرينة على ان المراد من التجديد غير التعمير مثل النباشّ بناء على حرمة او قتل النفس الموجبين لحفر القبر و تجديده و احداث القبر الجديد و ما اشبه ذلك فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمسبب فى السبب» (شهیدی تبریزی، هدايه الطالب الى اسرار المكاسب، ص ۴۱)

منظور از عبارت نخست، نوسازی قبر و آباد کردن آن می باشد؛ یعنی عملی که انجام دادن آن مکروه است نه حرام؛ به خاطر وحدت سیاق، صورت گری نیز، مکروه خواهد بود و در نتیجه، صرف این احتمال، نمی توان از معنای حرمت که مفاد ذیل روایت است دست کشید بلکه حق آن است که خروج از اسلام، قرینه ای است بر این که منظور از تجدید قبر، معنایی غیر از تعمیر و نوسازی آن است.

برای نمونه می توان معنای آن را نبش قبر یا ارتکاب قتل دانست؛ یعنی دو عملی که موجب کندن قبر و نوسازی آن می شود، با توجه به این معنا واژه «جدد» در صدر روایت، به جای کاربرد در معنای خود (نوسازی و آبادانی) که مسبّب و معلول دو عمل یاد شده است، در معنای سبب (نبش قبر و ارتکاب قتل) به کار رفته است.

امام خمینی در نقد و بررسی این حدیث می فرماید:

وجود وعده های شدید، با مطلق مجسمه سازی و نقاشی تناسب ندارد، زیرا این اعمال بالاتر از قتل نفس، زنا، لواط، شرب خمر و سایر گناهان کبیره که نیست. پس به ظاهر مقصود از مجسمه سازی و تصویر گری، ساختن تمثیلی به قصد پرستش است. گمان سازگار با طبیعت انسانی این است که عده ای از اعراب، پس از آنکه بت هایشان توسط پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و فرمان او در هم شکست، هنوز به آن نقوش و بت ها تمایل داشتند پس بت هایی همانند آن ها، برای نگهداری آثار گذشتگان و میل به بقای آن ها ساختند؛ هم چنان که امروزه هم، در این سرزمین ها برای حفظ آثار نیاکانشان شاهد علاقه عده ای به نگهداری آثار زرتشتی و آتش پرستان هستیم.

(موسوی خمینی، المكاسب المحرمه، ج ۱، صص ۱۷۰-۱۶۹)



انصراف

در زمان صدور روایات نقاشی شکل و صورت مردان، زنان و دیگر جانداران متعارف و مورد تقاضای مردم بوده است، نه پیکر تراشی آنان. و طبیعی است که روایات، حکم چیزی را بیان می کنند که مورد ابتلای مردم باشد و حمل روایات بر چیزی که رایج نیست، وجهی ندارد. (انصاری، المکاسب، ج ۱، ص ۱۸۵)

نقد و بررسی

امام خمینی (ره) در رد این ادعا می نویسد:

«دعوی اختصاص السؤال بالنقوش بمناسبة عدم تعارف تجسیم الشجر و تالییه (غیر وجهه) لامکان ان یقال: ان المتعارف فی تلك الازمنه: هو عمل الحجارى و تصویر الاشیاء بالحجر و الجص بنحو التجسیم، و اما النقش و الرسم فتعارفهما غیر معلوم، و لا اقل من عدم احراز تعارف ترسیم المذكورات دون تجسمها بنحو یوجب الانصراف فانکار الاطلاق ضعیف جدا» (موسوی خمینی، همان، ج ۱، ص ۱۷۳)؛ ادعای اختصاص سؤال در روایت به نقش، به دلیل این که مجسمه سازی متعارف نبوده، ادعایی غیر قابل قبول است؛ زیرا امکان دارد گفته شود در زمان بیان روایت، آنچه متعارف بوده مجسمه است، نه نقاشی، یا دست کم اثبات این که نقاشی رواج داشته، نه مجسمه سازی، به گونه ای که روایت انصراف به حکم نقاشی داشته باشد، ثابت نیست. بنابراین، انکار اطلاق روایت سخنی بسیار ضعیف است.

تنقیح مناط

ظاهر اخبار و ادله این است که حکمت حکم حرام بودن تصویر، همانندی به خالق در جانداران است. و طبیعی است که ماده و جسم داشتن، در شگفت انگیزی تصویر تأثیری ندارد. بلکه آنچه در این جهات دخیل است، جاندار بودن تصویر، به گونه مجسمه یا نقش است. بنابراین، توجه به فلسفه حکم نیز، شاهد مدعای ماست که نقاشی و مجسمه جانداران، حرام است. (انصاری، المکاسب، صص ۱۸۶-۱۸۵)



نقد و بررسی

امام خمینی (ره) می فرماید: «یؤیده ان المظنون بل الظاهر من بعض الروایات ان سر التحريم انما هو اختصاص المصورية بالله تعالى، و هو الذى يصور ما فى الارحام، و هو الله الخالق البارى المصور، فاذا صور انسان صورة ذى روح يقال له، انفخ فيها كما نفخ الله فيما صور ارغاما لانفه و تعجيزا، و هو ايضا يناسب المجسمه» (موسوی خمینی، المكاسب المحرمه، ج ۱، ص ۱۷۲)

به گمان، بلکه از ظاهر بعضی روایات می توان دریافت، علت حرمت صورتگری این است که صورتگری ویژه خداوند متعال است، تنها اوست که در رحم ها صورتگری می کند و فقط اوست که آفریننده می باشد. بنابراین هر گاه شخصی، جاندارى را تصویر کند، برای درمانده کردن وی و به خاک مالیدن بینی اش گفته می شود، همان طور که خداوند در تصویر ساخته اش روح می دمدم، تو نیز در این تصویر روح بدم. این ملاک، با مجسمه سازی تناسب دارد، نه نقاشی.

نتیجه:

هیچ کدام از ادله شیخ انصاری، بر حرمت نقاشی دلالتی ندارد.

۱- حرمت نقاشی و صورتگری در فقه اهل سنت

فقیهان اهل سنت، کما بیش همگی با استفاده از روایاتی که دلالت دارد بر لعن و نفرین صورتگران یا فرمان دادن صورتگر به دمیدن روح در صورتی که ساخته است... حکم به حرمت نقاشی داده اند. از جمله این روایات عبارت است از:

روایت ایوب سختیانی: رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) قال: «من صور صورة وكلف يوم القيامة ان ينفخ فيها الروح و ليس بنافخ» (بخاری، صحیح البخاری، ج ۷ ص ۶۷)

پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: هر کس صورتی را تصویر کند، در روز قیامت مکلف به دمیدن روح در آن می شود و نمی تواند روح بدمدم.

- بررسی اسنادی

ایوب سختیانی ابن سعد او را توثیق می کند (زهري، الطبقات الكبرى، ج ۷، ص ۲۴۶) و نسائی وی را



یکی از فقهای بصره می‌داند. (نسائی، تسمیه من لم یروعنه غیر واحد، ص ۲۷۱)

عجلی درباره وی می‌گوید:

اهل بصره به چهار نفر مباحث می‌کنند: ایوب سختیانی، عبدالله بن عون، سلیمان تیمی و یونس بن عبید. (عجلی، معرفه الثقات، ج ۲، ص ۵۰)

- بررسی دلالی

در مباحث قبلی گذشت: عده ای نیز، با استفاده از همین روایات، حکم به حرمت مطلق تصویر داده‌اند، از جمله زهری که در این باره می‌گوید:

«النهی فی الصورة علی العموم و کذلک استعمال ما هی فیهِ و دخول البیت الذی هی فیهِ سواء کانت رقما فی ثوب او غیر رقم و سواء کانت فی حائط او ثوب او بساط ممتهن او غیر ممتهن» (ر.ک: نووی، صحیح مسلم بشرح النووی، ج ۱۴، ص ۸۲)

صورتگری به طور مطلق حرام است. هم چنین استفاده از چیزهایی که منقوش شده و نیز وارد شدن به خانه ای که این اشیاء در آن جا نگهداری می‌شوند، چه لباسی منقوش باشد یا غیر آن. همچنین تفاوتی ندارد که نقاشی بر روی دیوار، لباس و فرش باشد که مورد استفاده قرار می‌گیرد، یا بر روی چیزهایی باشد که تنها تزئینی دارد. همگی حرام است.



نتیجه بحث

هنر ابزاری توانمند در برقراری ارتباط با همه انسانها از هر نژاد، قوم و قبیله می‌باشد، از جمله اقسام هنر، نقاشی و صورتگری است که با بررسی آیات، روایات و سخنان فقیهان نمی‌توان بطور قطع آن را حرام دانست. بنابراین با توجه به سیر تاریخی این هنر و عبارت فقهاء شاید، دلیل احتیاط در ترک آن یا ترجیح جانب حرمت این باشد که فقیهان زمینه اجتماعی مناسبی برای استفاده حلال از آن ندیده‌اند یا شبهه شرک در آن وجود داشته است. از این رو در شرایطی که



این احتمال ها صادق نباشد بلکه به عنوان یک هنر مترقی در خدمت فرهنگ و جامعه دینی قرار گیرد، شاید بتوان حکم به جواز صورتگری کرد.



منابع

* قرآن کریم

۱. ابن ادریس حلی، السرائر، تحقیق لجنة التحقیق، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۱، ۳ جلد.
۲. ابن زین الدین، حسین، التحریر الطاووسی المستخرج من کتاب حل الاشکال، تحقیق: فاضل جواهری، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۱.
۳. ابن شعبه حرانی، تحف العقول عن آل الرسول (صلی الله علیه و آله و سلم)، تحقیق: علی اکبر غفاری، بی جا، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۶۳.
۴. ابن هشام، زندگی محمد (صلی الله علیه و آله و سلم پیامبر اسلام ترجمه سیره النبویه، ترجمه: هاشم رسولی، بی جا، انتشارات کتابچی، چاپ پنجم، ۷۵، ۲ جلد.
۵. اردبیلی غروی حائری، محمد بن علی، جامع الرواة، بی جا، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۳، ۲ جلد.
۶. شیخ انصاری، مرتضی، المکاسب، تحقیق لجنة التحقیق، قم، باقری، ۱۴۱۵، ۳ جلد.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱، ۸ جلد.
۸. برقی، احمد بن خالد، المحاسن، تحقیق جلال الدین حسینی، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، بی نا، ۲ جلد.
۹. بصری زهری، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر، بی تا، ۸ جلد.
۱۰. تبریزی، جواد، ارشاد الطالب الی التعلیق علی مکاسب، بی جا، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ



دوم، ۶۹، ۴ جلد.

۱۱. نفرشی، مصطفی، تقد الرجال، تحقیق: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ۱۴۱۸، ۵ جلد.

۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسایل الشیعه (آل البيت): تحقیق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، قم، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۱۴، ۳۰ جلد.

۱۳. حلی، حسن بن یوسف، خلاصه الاقوال: نجف، المطبعة الحیدریه، چاپ دوم، ۸۱.

۱۴. حلی، حسن بن یوسف، نهایه الاحکام فی معرفه الاحکام، تحقیق مهدی رجائی، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۴۱۰.

۱۵. حلی، ابن ادریس، السرائر، تحقیق لجنه التحقیق، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۱.

۱۶. خوانساری، جامع المدارک، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، چاپ دوم، ۱۴۰۵، ۷ جلد.

۱۷. دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، المراسم العلویه فی الاحکام النبویه، تحقیق: محسن حسینی امینی، قم، المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البيت عليهم السلام، ۱۴۱۴.

۱۸. شهید اول، ابو عبدالله محمد بن مکی، الذکرى، بی جا، حجریه، ۱۲۷۲.

۱۹. شهیدی تبریزی، فتاح، هدایة الطالب الی اسرار المکاسب، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالکتب، بی تا.

۲۰. صدوق، شیخ محمد بن علی، الامالی، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۷.

۲۱.، ثواب الاعمال، قم، منشورات الرضی، چاپ دوم، ۶۸.

۲۲.، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، بی جا، انتشارات اسلامی، ۶۱.

۲۳.، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، بی جا، جامعه المدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴، ۴ جلد.

۲۴. طباطبائی، محمد حسین، تفسیر المیزان، ترجمه عبدالکریم نیری بروجردی، بی جا، بنیاد علمی



- و فکری علامه طباطبائی، چاپ دوم، ۶۴، ۲۰ جلد.
۲۵. طباطبائی، علی، ریاض المسائل، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴، ۲ جلد.
۲۶. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، بی جا، منشورات الشریف الرضی، چاپ ششم، ۹۲.
۲۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، تحقیق میرداماد، محمد باقر حسینی و مهدی رجائی، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۴، ۲ جلد.
۲۸.، الاستبصار، تحقیق: حسین خراسان، قم، دار الکتب الاسلامیه، بی تا، ۴ جلد.
۲۹. عجلی، حافظ احمد بن عبدالله، معرفة الثقات، مدینه، مکتبه الدار، ۱۴۰۵، ۲ جلد.
۳۰. قمی، جعفر بن قولویه، کامل الزیارات، تحقیق: جواد قیومی، لجنه التحقیق، بی جا، مؤسسه نشر الفقاهه، ۱۴۱۷.
۳۱. کلباسی، ابوالهدی، سماء المقال فی علم الرجال، تحقیق محمد حسینی قزوینی، قم، مؤسسه ولی العصر (عج) للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۹، ۲ جلد.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، بی جا، دارالکتب الاسلامیه - آخوندی، چاپ سوم، ۸۸.
۳۳. مامقانی، محمد حسن، غایة الامال فی شرح کتاب المکاسب، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، بی تا.
۳۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمة الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳، ۱۱۰ جلد.
۳۵. محقق اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، تحقیق: اشتهااردی، عراقی و یزدی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ هـ.ق، ۱۴ جلد.
۳۶. محقق بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، تحقیق: محمد تقی ایروانی، قم، جماعه المدرسین، بی تا، ۲۵ جلد.
۳۷. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، المعتبر فی شرح المختصر، تحقیق: لجنه التحقیق با شراف الشیخ ناصر مکارم، بی جا، مؤسسه سید الشهداء (علیه السلام)، ۶۴، ۲ جلد.
۳۸. محقق سبزواری، فخیره المعاد، بی جا، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، بی تا، ۳ جلد.



۳۹. محقق کرکی، جامع المقاصد، قم، مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ۱۴۰۸هـ.ق، ۱۳ جلد.
۴۰. محقق نراقی، مستند الشیعه، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، مشهد، مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸، ۱۹ جلد.
۴۱. موحد أبطحي، محمد علی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال، قم، ابن مؤلف - سید محمد، ۱۴۱۲، ۵ جلد.
۴۲. موسوی خمینی، روح الله المکاسب المحرمه، قم، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۴۱۰، ۲ جلد.
۴۳. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: موسوی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶.
۴۴. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تحقیق: علی آخوندی، بی جا، دارالکتب الاسلامیه، چاپ نهم، ۶۸، ۴۳ جلد.
۴۵. نسائی، احمد بن شعیب، تسمیة من لم یرو عنه غیر واحد، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶.
۴۶. نووی، صحیح مسلم بشرح النووی، بیروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۷، ۱۸ جلد.
۴۷. واقدی، محمد بن عمر، مغازی تاریخ جنگ های پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۶۲، ۲ جلد.

