

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« شناخت حدیث »

(مبانی فهم متن - اصول نقد سند)

دکتر مجید معارف

استاد دانشگاه تهران



مؤسسه فرهنگی نبأ



دانشکده الهیات و معارف اسلامی

سرشناسنامه	: معارف، مجید، ۱۳۳۲
عنوان و پدیدآور	: شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند) مجید معارف
مشخصات نشر	: تهران، نباء ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	: ۴۴۸ ص.
شابک	: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۵۹-۷
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
موضوع	: حدیث - - نقد و تفسیر.
موضوع	: حدیث - - علم الرجال.
رده بندی کنگره	: ۹۱۳۸۷ش ۵۷/م ۹/ BP1۰۹
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۲۶۷
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۲۱۷۹۴۹

« شناخت حدیث »

(مبانی فهم متن - اصول نقد سند)

مؤلف : دکتر مجید معارف " استاد دانشگاه تهران " / حروفچینی : انتشارات نبأ

لیتوگرافی : ندا گرافیک / چاپ : دالاهو / صحافی : صالحانی

چاپ اول : ۱۳۸۷ / چاپ دوم : ۱۳۸۸ / چاپ سوم : ۱۳۹۴

شمارگان : ۱۰۰۰ نسخه / قیمت : ۱۸۰.۰۰۰ ریال / کد : ۲۰۱/۱۲۱

ناشر : مؤسسه فرهنگی نبأ / تهران، خیابان شریعتی، روبروی ملک، خیابان شبستری،

خیابان ادیبی، شماره ۲۶ تلفکس : ۷۷۵۰۶۶۰۲ - ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۵۹-۷

ISBN : 978-964-8323-59-7

بسمه‌ی تعالی

توسعه علم در گرو مطالعات نظام‌مند و عرضه‌ی بهینه نتایج پژوهش است. بهروری و تعالی هر دو امر، پژوهش و انتشار نتایج آن، محتاج مشارکت حرفه‌ای‌ها است. دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران با همکاری ناشران حرفه‌ای بر چنین مشارکتی تأکید می‌کند. انتشار کتاب شناخت حدیث حاصل همکاری این دانشکده و مؤسسه‌ی نبأ است. دکتر مجید معارف استاد و مدیر گروه علوم قرآن و حدیث از دانشمندان قرآن پژوه و حدیث شناس معاصر مجموعه مقالات پژوهشی خود را همراه با دیگر مطالعات خویش با دقت و تهذیب سامان داده است. از حسن همکاری مدیریت محترم مؤسسه‌ی نبأ و مؤلف گرانقدر اثر سپاسگزاریم.

”معاونت پژوهشی دانشکده‌ی الهیات“

دانشگاه تهران

فهرست تفصیلی عناوین

عنوان	صفحه
مقدمه.....	۱۳
فصل اوّل- معاشناسی درایة الحدیث و ارتباط آن با فقه الحدیث.....	۱۹
مقدمه.....	۲۱
۱-۱- درایة الحدیث از نظر لغوی.....	۲۱
۱-۲- دوره‌ی متقدّمان.....	۲۳
۱-۳- دوره‌ی متأخّران.....	۳۱
۱-۴- دوره‌ی معاصران.....	۳۶
۱-۵- ارتباط دو علم «درایه» و «رجال».....	۳۸
نتیجه گیری:.....	۴۰
فصل دوم- اجمال و تبیین در روایات.....	۴۱
مقدمه.....	۴۳
۱-۲- طرح مسأله.....	۴۳
۲-۲- بررسی علل ذاتی در اجمال روایات.....	۴۷
۲-۲-۱- اشتراک لفظی.....	۴۷
۲-۲-۲- احادیث متشابه.....	۴۹
۲-۲-۳- اختلاف افهام مخاطبان.....	۵۱
۲-۲-۴- غرائب لفظی در روایات.....	۵۲
۲-۲-۵- صدور حدیث بر سبیل اجمال.....	۵۴
۲-۳- علل عرضی در اجمال روایات.....	۵۶
۲-۳-۱- نقل به معنی در حدیث.....	۵۷
۲-۳-۲- تقطیع نامناسب حدیث.....	۵۸

- ۶۲ ۲-۳-۳- غفلت از قرائن صدور حدیث
- ۶۳ ۲-۳-۴- صدور حدیث بر مبنای تقیه
- ۶۴ ۲-۳-۵- معاریض کلام
- ۶۶ ۲-۴-۴- طرق تبیین مجملات روایی
- ۶۶ ۲-۴-۱- تبیین حدیث در پرتو حدیث
- ۶۷ ۲-۴-۲- تبیین حدیث در پرتو قرآن
- ۷۱ فصل سوم- ضوابط فهم حدیث در لسان روایات
- ۷۳ مقدمه
- ۷۳ ۳-۱- معناشناسی فقه الحدیث
- ۷۶ ۳-۲- جایگاه فقه الحدیث در روایات معصومان
- ۷۸ ۳-۳- اهم ضوابط فهم حدیث در روایات اهل بیت
- ۷۸ ۳-۳-۱- نقل به الفاظ یا نقل به معنای حدیث
- ۸۰ ۳-۳-۲- تنویع حدیث و لزوم شناخت آن
- ۸۳ ۳-۳-۳- توسعه در معانی کلمات حدیث
- ۸۶ ۳-۳-۴- حقیقت و مجاز در حدیث، تفسیر غرائب
- ۸۸ ۳-۳-۵- فهم حدیث در پرتو سبب صدور
- ۸۸ ۳-۳-۶- اجتمالی و تبیین در حدیث، ضرورت جمع احادیث وارده در یک موضوع
- ۸۹ ۳-۳-۷- نقل کامل یا تقطیع نامناسب حدیث
- ۹۱ ۳-۳-۸- مبانی نقد حدیث، راهکارهای حل تعارض اخبار
- ۹۱ ۳-۳-۸-۱- عرضیه حدیث بر قرآن
- ۹۲ ۳-۳-۸-۲- عرضیه حدیث بر سنت پیامبر ﷺ
- ۹۳ ۳-۳-۸-۳- عرضیه حدیث بر سیره معصومان علیهم السلام
- ۹۷ فصل چهارم- ضوابط مهم در فهم سنت پیامبر ﷺ
- ۹۹ مقدمه- کاوشی دوباره در ضوابط فهم حدیث
- ۱۰۱ ۴-۱- فهم سنت در پرتو قرآن
- ۱۰۳ ۴-۲- جمع احادیث وارده در یک موضوع در کنار یکدیگر
- ۱۰۵ ۴-۳- کوشش در جمع بین اخبار متعارض
- ۱۰۷ ۴-۴- شناخت ناسخ و منسوخ در حدیث
- ۱۰۸ ۴-۵- شناخت اسباب ورود حدیث

۱۱۰	۴-۶- شناخت غریب الحدیث
۱۱۱	۴-۷- دریافت سَنَت مطابق فهم صحابه
۱۱۵	۴-۸- رجوع به کتب شرح روایات
۱۱۷	فصل پنجم- تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن
۱۱۹	مقدمه
۱۱۹	۵-۱- طرح مسأله
۱۲۰	۵-۲- علل تقطیع
۱۲۱	۵-۲-۱- تقطیع به منظور تبویب حدیث
۱۲۵	۵-۲-۲- تقطیع به منظور اختصار حدیث
۱۲۸	۵-۲-۳- تقطیع به منظور تنظیم کلام
۱۳۰	۵-۲-۴- تقطیع به قصد تحریف و فریبکاری
۱۳۱	۵-۲-۴-۱- تقطیع حدیث و پوشاندن حقیقت
۱۳۲	۵-۲-۴-۲- تقطیع حدیث و اثبات معتقدات کلامی
۱۳۵	۵-۲-۴-۳- تقطیع حدیث و انحراف افکنی
۱۳۷	۵-۳- جمع‌بندی و نتایج فصل حاضر
۱۳۹	فصل ششم- نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن
۱۴۱	مقدمه
۱۴۱	۶-۱- طرح مسأله
۱۴۲	۶-۲- تبیین نقل به معنی
۱۴۳	۶-۳- بررسی واقعیت تاریخی نقل به معنی
۱۴۶	۶-۴- ادله مخالفان و موافقان نقل به معنی
۱۴۷	۶-۴-۱- ادله مخالفان نقل به معنی
۱۴۸	۶-۴-۲- ادله موافقان نقل به معنی
۱۵۲	۶-۵- جمع‌بندی نظرات موافقان و مخالفان نقل به معنی و بیان ضوابط
۱۵۳	۶-۶- نقل به معنی در روایات شیعه
۱۵۷	۶-۷- پیامدهای نقل به معنی
۱۵۷	۶-۷-۱- پیامدهای ادبی- بلاغی
۱۵۹	۶-۷-۲- پیامدهای معنوی (فقه‌الحدیثی)
۱۶۰	۶-۸- نتایج فصل حاضر

فصل هفتم- رابطه‌ی تاریخ و فهم و نقد حدیث.....	۱۶۱
مقدمه	۱۶۳
۷-۱- طرح مسأله.....	۱۶۳
۷-۲- ارتباط شرایط فرهنگی، اجتماعی و... با فهم حدیث.....	۱۶۴
۷-۲-۱- حدیث «حسین مّی و أنا من حسین»	۱۶۴
۷-۲-۲- حدیث «الایمان ان یطاع الله و لا یعصی».....	۱۶۷
۷-۲-۳- حدیث «یحوز ان یقال لله انه شیء...».....	۱۷۰
۷-۳- ارتباط سبب صدور حدیث با فهم آن.....	۱۷۳
۷-۳-۱- حدیث منزلت: «أنت مّی بمنزلة هارون من موسى إلا...»	۱۷۴
۷-۳-۲- حدیث: «اللهم استجب لسعد إذا دعاك».....	۱۷۵
۷-۳-۳- حدیث «افطر الحاجم و المحجوم».....	۱۷۶
۷-۳-۴- حدیث «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف»	۱۷۷
۷-۳-۵- حدیث «مات رجل من الانصار و ترک دینارین»	۱۷۸
۷-۴- ارتباط تاریخ با نقد حدیث	۱۷۹
۷-۴-۱- نقش تاریخ در اثبات روایات	۱۷۹
۷-۴-۲- نقش تاریخ در انکار برخی از روایات و وقایع	۱۸۰
۷-۴-۳- آسیب‌شناسی نقد تاریخی حدیث	۱۸۰
۷-۵- نتایج فصل حاضر	۱۸۱
فصل هشتم- گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی روایات معصومان <small>علیهم‌السلام</small>	۱۸۳
مقدمه	۱۸۵
۸-۱- طرح مسأله.....	۱۸۵
۸-۲- بیان تفسیری یا ظاهری	۱۸۷
۸-۲-۱- توضیح واژه بر اساس زبان و ادبیات عرب.....	۱۸۸
۸-۲-۲- توضیح واژگان بر اساس اصول عقلایی محاوره	۱۹۱
۸-۳- بیان توصیفی	۱۹۳
۸-۴- بیان توسیعی	۱۹۴
۸-۵- بیان تمثیلی	۱۹۶
۸-۵-۱- اشارات تمثیلی اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> نسبت به واژگان قرآن.....	۱۹۶
۸-۵-۲- اشارات تمثیلی اهل بیت <small>علیهم‌السلام</small> نسبت به روایات	۱۹۷
۸-۶- بیان غایی	۱۹۸

۱۹۹	۷-۸- بیان تصویری.....
۲۰۱	۸-۸- بیان مصداقی.....
۲۰۳	۸-۹- بیان تأویلی.....
۲۰۵	۸-۱۰- نتایج فصل حاضر.....
۲۰۷	فصل نهم- خانواده‌ی حدیث و نقش آن در فقه الحدیث.....
۲۰۹	مقدمه.....
۲۰۹	۹-۱- طرح مسأله.....
۲۱۰	۹-۲- شناخت انواع روایات.....
۲۱۱	۹-۲-۱- حدیث مدرج.....
۲۱۲	۹-۲-۲- حدیث مزید.....
۲۱۳	۹-۲-۳- حدیث منقوص.....
۲۱۴	۹-۲-۴- حدیث مقلوب.....
۲۱۴	۹-۲-۵- حدیث معلول (معلل).....
۲۱۶	۹-۲-۶- حدیث مضطرب.....
۲۱۷	۹-۲-۷- حدیث مصحّف.....
۲۱۸	۹-۲-۸- حدیث محرّف.....
۲۱۹	۹-۳- کشف روابط روایات.....
۲۲۰	۹-۳-۱- رابطه‌ی تأویل.....
۲۲۱	۹-۳-۲- رابطه‌ی تبیین.....
۲۲۲	۹-۳-۳- رابطه‌ی تخصیص و تعمیم.....
۲۲۴	۹-۳-۴- رابطه‌ی دلالت.....
۲۲۵	۹-۳-۵- رابطه‌ی نسخ.....
۲۲۷	۹-۳-۶- رابطه‌ی نسبت.....
۲۲۸	۹-۴- کشف معنای جامع روایات.....
۲۳۵	فصل دهم- تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری.....
۲۳۷	مقدمه.....
۲۳۸	۱۰-۱- طرح مسأله.....
۲۳۸	۱۰-۲- بررسی عقل در نصوص دینی.....
۲۴۰	۱۰-۳- بررسی رأی در نصوص دینی.....
۲۴۱	۱۰-۳-۱- روایات نهی از تفسیر به رأی.....

۲۴۲	۱۰-۳-۲-روایات نهی از اعمال رأی و قیاس در امور دینی
۲۴۴	۱۰-۴-جایگاه رأی و قیاس در مذاهب فقهی اهل سنت
۲۴۵	۱۰-۵-امام صادق <small>علیه السلام</small> و موضع‌گیری شدید علیه رأی و قیاس
۲۴۸	۱۰-۶-تمایز عقل و رأی در روایات شیعه
۲۵۱	۱۰-۷-نتایج فصل حاضر
فصل یازدهم- بررسی ریشه‌های اباحه‌گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی	
۲۵۳	ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه‌های کلامی
۲۵۵	مقدمه
۲۵۵	۱۱-۱- طرح مسأله
۲۵۶	۱۱-۲- بررسی مفهوم اباحه‌گری
۲۵۶	۱۱-۱-۲- اباحه در بحث‌های اصول فقه
۲۵۷	۱۱-۲-۲- اباحه در مباحث اخلاقی و کلامی
۲۵۸	۱۱-۳- بررسی ریشه‌های اباحه‌گری
۲۵۸	۱۱-۳-۱- ریشه‌های فلسفی اباحه‌گری
۲۶۱	۱۱-۳-۲- ریشه‌های اخلاقی اباحه‌گری
۲۶۱	۱۱-۳-۳- ریشه‌های کلامی اباحه‌گری یا بررسی رابطه عمل و ایمان از نظر اهل
۲۶۳	جریان‌های کلامی
۲۶۳	۱۱-۳-۳-۱- خوارج
۲۶۳	۱۱-۳-۳-۲- مرجئه
۲۶۸	۱۱-۳-۳-۳- معتزله
۲۶۹	۱۱-۳-۳-۴- غلات شیعه
۲۷۳	۱۱-۳-۳-۵- شیعه
۲۷۵	۱۱-۴- نتایج
فصل دوازدهم- درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره‌ی متقدمان	
۲۷۹	مقدمه
۲۸۱	۱۲-۱- شکل‌گیری علم رجال در شیعه
۲۸۳	۱۲-۲- بررسی «اختیار الرجال» طوسی
۲۸۶	۱۲-۱-۲- ارزیابی سیره‌ی کشی در کتاب رجال
۲۹۰	۱۲-۳- بررسی «رجال» نجاشی
۲۹۰	۱۲-۱-۳- تولد، وفات، نشو و نما علمی

۲۹۴	۱۲-۳-۲- معرفی رجال نجاشی و بررسی انگیزه‌ی تألیف
۲۹۶	۱۲-۳-۳- ارزیابی سیره‌ی نجاشی در «رجال»
۲۹۸	۱۲-۳-۴- نمونه‌هایی از رجال نجاشی
۳۰۱	۱۲-۳-۵- بازشناسی سیره‌ی محدثان شیعه به روایت نجاشی
۳۰۱	۱۲-۴- بررسی «فهرست» شیخ طوسی
۳۰۳	۱۲-۴-۱- ارزیابی و تحلیلی بر مقدمه‌ی فهرست
۳۰۹	۱۲-۵- بررسی «رجال» شیخ طوسی
۳۱۵	۱۲-۶- مقایسه‌ی رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی
۳۲۱	فصل سیزدهم- گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره‌ی متأخران
۳۲۳	مقدمه
۳۲۳	۱۳-۱- بررسی اعتبار آثار رجالی متأخران
۳۲۵	۱۳-۲- فهرست اسماء علماء الشيعة و مصنفیهم
۳۲۵	۱۳-۳- معالم العلماء فی فهرست کتب الشيعة و اسماء المصنفین منهم قدیماً و حدیثاً
۳۲۶	۱۳-۴- حل الاشکال فی معرفة الرجال
۳۲۷	۱۳-۱۵- کتاب الرجال ابن داود حلی
۳۲۹	۱۳-۶- خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال
۳۳۲	۱۳-۷- پیدایش جوامع رجالی
۳۳۷	فصل چهاردهم- مبانی و روش‌های جرح و تعدیل راویان
۳۳۹	مقدمه
۳۳۹	۱۴-۱- توضیح اصطلاح جرح و تعدیل
۳۴۱	۱۴-۲- علم جرح و تعدیل
۳۴۲	۱۴-۳- ضرورت، جواز و پیشینه‌ی جرح و تعدیل
۳۴۴	۱۴-۴- اصول کلی جرح تعدیل
۳۴۷	۱۴-۴-۱- عدالت راوی و امور مخلّ به آن
۳۴۹	۱۴-۴-۲- ضبط راوی و امور مخلّ به آن
۳۵۲	۱۴-۵- اقسام و گونه‌های جرح و تعدیل
۳۵۳	۱۴-۶- مصطلحات جرح و تعدیل
۳۵۵	۱۴-۷- مراتب جرح و تعدیل
۳۵۶	۱۴-۷-۱- مراتب تعدیل بر حسب تقسیم راویان

- ۳۵۷ ۱۴-۷-۲- مراتب جرح راویان با صرف نظر از برخی اختلافات
- ۳۵۹ ۱۴-۸- تعارض جرح و تعدیل
- ۳۵۹ ۱۴-۸-۱- تعارض‌های قابل جمع
- ۳۶۰ ۱۴-۸-۲- تعارض‌های غیر قابل جمع
- ۳۶۴ ۱۴-۹- شرایط جرح و معدل
- ۳۶۵ ۱۴-۱۰- شرایط جرح و معدل
- ۳۶۹ نمایه‌ها
- ۴۳۳ منابع

مقدمه

قال ابو جعفر عليه السلام: «يا بنى اعراف منازل الشيعة على قدر روايتهم و معرفتهم فانّ المعرفة هي الدراية للرواية و بالدرايات للروايات يعلو المؤمن الى اقصى درجات الايمان».

(امام باقر عليه السلام، معانى الاخبار)

از شريف ترين دانش هاى دينى، دانش حديث است كه در پرتو آن، شناخت معارف اهل بيت عليه السلام به دست آمده و جهت گيرى اعتقادى، اخلاقى و عبادى انسان صحيح مى گردد.

در بين دانش هاى حديث دو علم «فقه الحديث» و «رجال» از اهميت به سزايى برخوردار است. علم نخست متكفل روشن ساختن مقاصد روايات بوده و علم ديگر (به همراه دراية الحديث) امكان شناخت احوال ناقلان احاديث و در نتيجه شرايط نقد سند را فراهم مى سازد. با نگاه به روايات و دستورات عملى هاى وارده از ناحيه معصومان اهميت هر دو دانش مبرهن مى شود.

از جمله منت هاى الاهى بر اينجانب آن كه توفيق مطالعه و پژوهش در زمينه علوم قرآن و حديث و گام زدن در مسير شناخت معارف اهل بيت عليه السلام نصيب گرديد كه حاصل آن تاليف كتب و مقالاتى بوده كه بعضاً به صورت متفرق

تقدیم علاقه‌مندان شده است.

از جمله آن‌که در سال ۱۳۸۳ موفّق به اجرای یک طرح پژوهشی با عنوان «اصول و مبانی فقه‌الحدیث» در دانشکده‌ی الاهیات دانشگاه تهران شدم که این طرح خود منجر به تألیف مقالات متعددی گردید که عمدتاً در مجلات معتبر علمی به زیور طبع آراسته گشت.

از سوی دیگر موضوع تألیف کتاب‌هایی جهت درس‌های «فقه‌الحدیث» و «علم رجال» ضرورتی بود که سال‌ها مایه‌ی دلمشغولی اینجانب بوده؛ توفیق آن نصیب نمی‌گشت. اما از آن‌جا که مقالات پژوهشی فراهم شده به عنوان «مبانی فهم حدیث» مورد استفاده‌ی دانشجویان ارجمند خاصّه در مقطع کارشناسی ارشد قرار گرفته، در عین حال دسترسی به آنها با دشواری‌هایی همراه بود، نگارنده تصمیم گرفت با نگاهی نو به ساختار و محتوای مباحث به عرضه‌ی جدیدی از سلسله مقالات مبانی فهم حدیث دست زند و در کنار آن برخی از پژوهش‌های انجام شده در حوزه‌ی رجال و مبانی جرح و تعدیل را هم اضافه سازد، تا در حد میسر به تقاضای موجود در زمینه‌ی متن آموزشی درس‌های «فقه‌الحدیث» و «علم رجال» پاسخ دهد. در این مسیر ۱۴ مقاله و مدخل انتخاب شده و اقداماتی جهت یکسان‌سازی آنها از جمله تنظیم مباحث علمی، نظام‌ساختی واحد، ارتباط فصول با یکدیگر، ویراستاری ادبی و محتوایی مطالب، صورت گرفت به گونه‌ای که به عنوان تألیفی منسجم در اختیار علاقه‌مندان به مباحث علوم حدیث به ویژه دانشجویان رشته‌ی علوم قرآن و حدیث قرار بگیرد.

اما گزارش اجمالی فصول این کتاب و سابقه‌ی قبلی آنها به قرار زیر است:

فصل اول - با عنوان «معناشناسی درایة الحدیث در گذر زمان» تألیف شده که در آن سیر تحوّل «درایة الحدیث» از معنای فقه‌الحدیث در عصر متقدّمان تا مصطلح الحدیث به معنای امروز مورد تحقیق قرار گرفته است. این مقاله در سال ۱۳۸۲ در فصلنامه‌ی پژوهش دینی به شماره ۴ به طبع رسید.

فصل دوم- با عنوان «اجمال و تبیین در روایات» سامان یافته و نویسنده کوشیده است تا بحث اجمال و تبیین را به شکل تفصیلی در عرصه‌ی حدیث مورد پژوهش قرار داده، علل اجمال روایات را مورد استقصا قرار دهد و از این جهت مقاله جنبه‌ای نو و ابتکاری دارد. این مقاله نخستین بار در فصلنامه مطالعات اسلامی (مشهد) به شماره ۶۵-۶۶ پذیرش شده، به چاپ رسید.

فصل سوم- با عنوان «ضوابط فهم حدیث در لسان روایات» به درخواست فصلنامه‌ی در حال انتشار تحقیقات علوم قرآن و حدیث در دانشگاه الزهراء مورد نگارش قرار گرفت. در این مقاله تلاش شده تا ضوابط فهم حدیث مستقیماً از روایات اهل بیت علیهم‌السلام استخراج شده، در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد. این مقاله در سال ۱۳۸۳ در نخستین شماره مجله‌ی مذکور به طبع رسید.

فصل چهارم- ترجمه و نقد اثری کم‌حجم اما پرفایده با عنوان: «ضوابط مهمه لحسن فهم السنه» تألیف ابوانس اندلسی است، این ترجمه ره‌آورد یکی از تشریف‌های اینجانب به مدینه‌ی منوره و استفاده از کتاب‌خانه‌ی حرم نبوی است که پس از تکمیل و نقد برخی از مطالب آن، در قالب مقاله‌ای علمی در سال ۱۳۸۴ در فصلنامه پژوهش دینی به شماره ۵ به طبع رسید.

فصل پنجم- با عنوان «تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن» به تفصیل به بررسی مسأله‌ی تقطیع حدیث، اقسام تقطیع و پیامدهای ادبی و فقه‌الحدیثی آن پرداخته است. مقاله با همکاری دوست دانشورم آقای ابوالقاسم اوچاقلو تألیف شده و در فصلنامه‌ی پژوهش دینی به شماره ۱۰ به طبع رسید.

فصل ششم- با عنوان «نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن» به بررسی یکی از عوارض مهم که دامن روایات را گرفته، پرداخته در عین حال ضوابط نقل به معنای مجاز را از نظر روایات معصومان علیهم‌السلام و سخنان بزرگان علم حدیث مورد کاوش قرار می‌دهد. این مقاله در شماره نخست پژوهشنامه قرآن و حدیث مجله‌ی رسمی انجمن علمی قرآن و حدیث ایران مورد طبع قرار گرفت.

فصل هفتم- با عنوان «رابطه‌ی تاریخ و فهم و نقد حدیث» به بررسی نقش تاریخ در فهم روایات پرداخته که از مبانی مهم فقه الحدیث است. در این مقاله نقش تاریخ از دو منظر عام (شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر صدور حدیث) و خاص (توجه به اسباب ورود حدیث) مورد تحقیق قرار گرفته و فایده‌ی بینش تاریخی در نقد حدیث نیز نشان داده شده است. این مقاله نخستین بار در فصلنامه‌ی پژوهش دینی به شماره ۱۴ به زیور طبع آراسته شد.

فصل هشتم- با عنوان «گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان» سامان یافته که در آن با استفاده از روایات معصومان علیهم‌السلام انواع معناشناسی کلمات قرآن و روایات مورد کاوش قرار گرفته است. این مقاله نیز با مساعدت دوست دانشورم آقای ابوالقاسم اوجاقلو تألیف شده و نخستین بار در فصلنامه‌ی مقالات و بررسی‌ها به شماره ۸۲ به چاپ رسید.

فصل نهم- با عنوان «خانواده حدیث و نقش آن در فقه الحدیث» تألیف شده است. در این فصل پس از بررسی اقسام روابطی که در بین روایات متحد الموضوع برقرار است، ارتباط تفسیری روایات با یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته، ضرورت تفسیر حدیث با کمک حدیث را تبیین می‌کند. این مقاله نیز با همکاری آقای ابوالقاسم اوجاقلو تألیف شده و نخستین بار در فصلنامه‌ی پژوهش دینی به شماره‌ی ۸ به طبع رسید. ضمناً در این فصل آخرین مبنا از مبانی فهم حدیث مورد توجه قرار گرفته و مباحث دو فصل دهم و یازدهم عملاً نمونه‌هایی از فقه الحدیث روایات را ذیل تعابیر «عقل»، «رأی»، «ایمان»، «اسلام» و «عمل» به دست می‌دهد.

فصل دهم- با عنوان «تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری» نخستین بار در همایش سراسری «علم، معرفت و تضارب آراء در مکتب جعفری» در دانشگاه امام صادق علیه‌السلام واحد خواهران ارائه گردید و در مجموعه مقالات همین همایش در سال ۱۳۸۴ به طبع رسید. مقاله با اندکی ویرایش برای دومین مرتبه در فصلنامه «برهان و عرفان» به شماره‌ی ۶ به زیور طبع آراسته شد.

فصل یازدهم- با عنوان «بررسی ریشه‌های اباحه‌گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه‌های کلامی»، حاصل یکی از طرح‌های پژوهشی اینجانب با عنوان «اباحه‌گری و بررسی ریشه‌های آن از نظر آیات و روایات» است. سابقه‌ی اولیه‌ی این طرح پژوهشی ارائه مقاله‌ای با عنوان «اباحی‌گری از دیدگاه قرآن و روایات» بود که در سال ۱۳۸۰ در وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ارائه شد و سپس در مجموعه‌ی «مروری بر پژوهش‌های فرهنگ عمومی» در سال ۱۳۸۲ به چاپ رسید. مقاله یادشده سپس با تحقیق و ویرایش جدید در قالب یک مقاله‌ی علمی به فصلنامه پژوهش دینی ارائه گردید و در شماره ۱۵ این فصلنامه به زیور طبع آراسته شد.

فصل دوازدهم- با عنوان «درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره‌ی متقدمان» نگارش یافته که توسعه یافته‌ی مقاله «مقایسه دیدگاه‌های رجالی نجاشی و شیخ طوسی» است. این مقاله نخستین بار در مجله مقالات و بررسی‌ها به شماره ۶۲ به چاپ رسید.

فصل سیزدهم- با عنوان «گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره متأخران» نگارش یافته که در آن به معرفی اصول ثانویه رجال شیعه و به دنبال آن مهم‌ترین جوامع رجالی شیعه در دوره‌ی متأخران پرداخته شده است. این فصل جهت تکمیل مباحث تاریخ رجال شیعه ویژه کتاب حاضر تألیف شده و برای نخستین بار به چاپ می‌رسد.

فصل چهاردهم- با عنوان «مبانی و روش‌های جرح و تعدیل راویان» نگارش یافته که در آن به تفصیل اصطلاحات جرح و تعدیل، اقسام و روش‌های جرح و تعدیل راویان و... مورد بحث قرار گرفته است. این فصل نخستین بار به عنوان مدخل «جرح و تعدیل» در دانشنامه‌ی جهان اسلام به شماره ۱۰ مورد طبع قرار گرفت.

نکته‌ی قابل ذکر درباره محتوای فصول این کتاب آن که، از آن‌جا که مطالب

این فصول به تفکیک و طی سال‌های مختلف به رشته‌ی تألیف درآمده، بدبهی است که گاه در فصل‌های این کتاب مباحثی - به اجمال یا تفصیل - تکرار شده باشد. و حتی نسبت فصول به یکدیگر گاه نسبت اجمال و تفصیل باشد. امّا از آن‌جا که نیّت مؤلّف بر حفظ ساختار و محتوای اولیه مقالات علمی بوده، به جز ویرایش ادبی و بعضاً محتوایی، دخل و تصرف چندانی در زدودن مطالب تکراری صورت نگرفت. امّا دقت در مطالب فصول کتاب نشان می‌دهد که علی‌رغم تکرار پاره‌ای از مطالب در تعدادی از فصول، در عین حال هر فصلی از کتاب سخن خاص و ویژه‌ای دارد و یا بر مبنایی از مبانی فقه‌الحدیث و علم رجال تکیه خاص شده که از این جهت با سخن و ایده فصل دیگر تفاوت دارد.

آخرین مطلب در علل تألیف اثر حاضر آن‌که در سال‌های اخیر کتب چندی در زمینه‌ی مبانی فهم و نقد حدیث به زبان فارسی و عربی تألیف شده، در دسترس محققان قرار دارد. امّا ویژگی کتاب حاضر آن است که تلاش شده مبانی فهم و نقد روایات حتی الامکان از روایات و رهنمودهای امامان علیهم‌السلام استخراج شده و پیشگامی آنان در ارائه‌ی طرق عملی جهت فهم و نقد حدیث میرهن شود.

در خاتمه وظیفه‌ی خود می‌دانم که از مسؤولان محترم دانشکده‌ی الاهیات و معارف اسلامی و نیز مؤسسه‌ی فرهنگی، انتشاراتی نبأ که با دقت و دلسوزی زایدالوصفی زمینه‌ی انتشار منقّح و قابل استفاده این کتاب را به صورت همکاری مشترک فراهم کرده‌اند، از صمیم قلب سپاسگزاری کرده و مزید توفیقات آنان را در نشر بیشتر معارف اهل بیت علیهم‌السلام آرزو کنم.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین

و من الله التوفیق - مجید معارف، ۱۳۸۶

﴿ فصل اول ﴾

معناشناسی درایة الحدیث در گذر زمان

معناشناسی درایة‌الحديث و ارتباط آن با فقه‌الحديث

مقدمه

از جمله دانش‌های حدیث که نقش مؤثری در فهم روایات دارد، علم درایة‌الحديث است. کاربرد درایة‌الحديث در لسان روایات و تعاریف دانشمندان سابقه‌ای دراز و طولانی دارد. این اصطلاح در دوره‌های مختلف معانی گوناگونی به خود دیده و فاصله‌ای از فقه‌الحديث تا مصطلح‌الحديث را پیموده است. در این فصل تطوّر اصطلاح «درایة‌الحديث» از آغاز تا عصر حاضر گزارش شده است.

۱-۱- درایة‌الحديث از نظر لغوی

درایة‌الحديث تعبیری اضافی از دو کلمه‌ی «درایت» و «حدیث» است. درایت یکی از مصادر «دری، یدری» و به معنای علم است. طریحی می‌نویسد: «دریته دریاً و دریئةً و درایةً ای علمته و الدرایة بالشئ العلم به»^۱ وی سپس می‌افزاید: «درایت در اصطلاح علمی مطلبی است که از توجّه (به

۱. طریحی، ۱۳۷/۱ و ۱۳۸.

چیزی) و استدلال به دست آید که از آن جمله رد فروع بر اصول است.^۱ طبرسی بنا به نقل از سیبویه درایه را دانشی می‌داند که با نوعی تأمل و تأمل حاصل می‌گردد.^۲ و راغب تصریح می‌کند که: «الدراية المعرفة المدركة بضرب من الختل»^۳ که در این تعریف مراد از ختل احتمالاً فطانت و زیرکی است که با معنای اصلی این کلمه یعنی فریبکاری قرابت دارد. لذا بزرگان لغت و تفسیر استعمال «داری» به معنای عالم را درباره‌ی خدای تبارک و تعالی جایز نمی‌دانند.^۴ به این سبب که علم خداوند به اشیاء و موجودات، ارتباطی با تأمل، تدبّر و استنتاج نتایج از مقدمات ندارد. در صورتی که در خصوص دانش بشر چنین مقدماتی قابل تصوّر است.

مشتقات «دراية» چه به صورت ثلاثی مجرد و چه به صورت مزید آن (از باب افعال) استعمالات گوناگونی در قرآن دارد و در تمامی این موارد به همان معنای علم و آگاهی به کار رفته است از جمله:

(الف) «... و ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا...»^۵ یعنی: ... و تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان (کدام است؟) ولی آن را نوری گردانیدیم که هر یک از بندگان خود را بخواهیم به وسیله‌ی آن راه می‌نمائیم...

(ب) «قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادریکم به...»^۶ یعنی: بگو: اگر خدا می‌خواست آن را بر شما نمی‌خواندم و (خدا) شما را بدان آگاه نمی‌گردانید... اما «حدیث» گرچه در لغت به معنای گوناگونی از جمله ظهور و وقوع، تازگی و طراوت و سخن و کلام به کار رفته^۷ اما در اصطلاح علم الحدیث به طوری که شیخ

۱. طریحی، ۱/۱۳۸.

۲. طبرسی، مجمع‌البیان، ۵/۱۴۵.

۳. راغب اصفهانی، ۱۸۹.

۴. طبرسی، مجمع‌البیان، ۵/۱۴۶؛ راغب، ۱۹۰.

۵. الشوری، ۵۲.

۶. یونس، ۱۶.

۷. انیس و دیگران، ۱/۱۵۹ و ۱۶۰.

بهایی نوشته است: «الحدیث کلام یحکی قول المعصوم علیه السلام أو فعله أو تقریره.»^۱ به این ترتیب «درایة الحدیث» به معنای فهم و درک حدیث است و در این معنا مفهوم لغوی «درایه» و معنی اصطلاحی «حدیث» مدّ نظر قرار گرفته است. معناشناسی «درایة الحدیث» - به مفهومی که گذشت - در همه‌ی ادوار از ناحیه‌ی دانشمندان به کار رفته است. با این توجّه که از درک حدیث اعتبارات گوناگونی قابل تصوّر است که از جمله می‌توان به درک «مقصود حدیث» و «درک مقدمات ضروری جهت فهم حدیث» اشاره کرد. جهت شناختن بهتر اصطلاح «درایة الحدیث»، به معناشناسی آن در دوره‌های مختلف پرداخته می‌شود.

۱-۲- دوره‌ی متقدّمان

در این دوره - و به طور خاص در روایات معصومان علیهم السلام - تعبیر درایه دقیقاً در معنای لغوی آن به کار رفته و تعبیر «درایة الحدیث» به معنای شناخت حدیث است. که امروز این شناخت در علمی به نام «فقه الحدیث» قابل حصول است. در روایات به دست آمده «درایة» نوعاً در مقابل «روایه» قرار می‌گیرد. مراد از «روایة الحدیث» نقل دقیق و بی‌کم و کاست حدیث است.^۲ اما مقصود از «درایة الحدیث» همان فهم مراد حدیث است. زیرا در آن دوره اصطلاح «فقه الحدیث» معمول نبود، بلکه جهت بیان مقاصد حدیث از تعبیری چون «معانی کلام» یا «درایة الحدیث» استفاده می‌شد. به هر حال در این معناشناسی نسبت «روایة الحدیث» به «درایة الحدیث» همانند نسبت قرائت قرآن به تفسیر آن می‌باشد. در این خصوص روایات زیادی وجود دارد که برخی از آنان عبارتند از:

۱-۲-۱- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال ابو جعفر عليه السلام «يا بني أعرّف منازل الشيعة على قدر روايتهم و معرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية، و بالدرایات للروایات یعلمو المؤمن إلى أقصى درجات الايمان، انّی نظرت فی کتاب لعلى عليه السلام فوجدت فی الكتاب: انّ قيمة كل أمریء و قدره معرفته، انّ الله تبارك و تعالی یحاسب النّاس علی قدر ما آتاهم من

۱. عاملی بهاء‌الدین، ۲.

۲. صالح، ۱۰۵.

العقول فی دارالدنیا»^۱

۱- ۲- ۲- عن ابراهیم الکرخی عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه و لا یكون الرجل منکم فقیهاً حتّٰی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمة لتنصرف علی سبعین وجهاً لنا من جمیعها المخرج»^۲

در حدیث یادشده معاریض جمع معراض بوده و معراض یعنی وسیله‌ی تعریض و کنایه، که هرگاه انسان نتواند آزادانه سخن بگوید با هر وسیله‌ی ممکن که بتواند، موقعیت خود را روشن سازد تا به مستمعان تیزهوش بفهماند که صراحت لهجه ندارد و سخن او جدی نیست.^۳

۱- ۲- ۳- عن داود بن فرقد قال: سمعت ابا عبدالله عليه السلام یقول: «انتم افقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، ان الکلمة لتنصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب»^۴

۱- ۲- ۴- عن ابي صلت عن علی بن موسی... عن آباءه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «كونوا دراةً و لا تكونوا رواةً حدیث تعرفون فقیهه خیر من ألف تروونه»^۵

در تمام روایاتی که گذشت «روایة الحدیث» در مقابل «درایة الحدیث» قرار دارد، اما از تأکیدی که در این روایات درباره‌ی «درایة الحدیث» ملاحظه می‌شود، نباید ضرورتاً نفی «روایة الحدیث» را نتیجه گرفت. زیرا «روایة الحدیث» و «درایة الحدیث» دو شاخه‌ی اصلی «علم الحدیث» به شمار می‌رود^۶ بلکه مطلب مهم توجه به تقدّم هر یک از دو اصطلاح یادشده نسبت به دیگری در دوره‌های مختلف است و به عقیده‌ی نگارنده تا آن جا که به عصر رسول خدا صلى الله عليه وآله ارتباط دارد، در آن

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۲؛ مجلسی، ۱۸۴/۲. در این فصل به جهت ساده‌بودن معانی بسیاری از روایات و تعاریف علمی و نیز جلوگیری از طولانی شدن مطالب، از ترجمه‌ی آنها خودداری شده و تنها برخی از تعابیر مهم و یا دشوار توضیح داده شده است. ۲. صدوق، معانی الاخبار، ۲؛ مجلسی، ۱۸۴/۱.

۳. بهبودی، علل الحدیث، ۳۴. ۴. صدوق، معانی الاخبار، ۱.

۵. عطاردی، ۸/۱. ۶. صالح، ۱۰۵.

زمان «روایة الحدیث» نسبت به «درایة الحدیث» در تقدّم و اولویّت قرار داشت و آن بزرگوار با بیاناتی چون: «لیبلّغ الشاهد الغائب»^۱ اصحاب خود را به نقل روایات و انتقال آن به دیگران توصیه می‌کرد. گرچه در شرایطی به درک مقاصد رسول خدا ﷺ پی نبرده باشند، در آن زمان تقدّم «روایة الحدیث» بر «درایة الحدیث» دلایلی داشته است که به طور خلاصه عبارتند از:

الف) با آن که رسول خدا ﷺ به افزایش دانش دینی صحابه بسیار اهتمام داشت و حتّی در مقایسه‌ی علم و عبادت با یکدیگر فرموده بود: «بالتعلیم أرسلت»^۲، معهذا به دلیل پیوند عصر آن حضرت با جامعه‌ی جاهلیّت از یک طرف و کم‌بودن حضور رسول خدا ﷺ در آن جامعه از طرف دیگر، مسأله‌ی تفقّه در دین - به معنی آگاهی عمیق از کتاب و سنّت - تحقّق نیافت. به ویژه اگر در نظرگیریم عدّه‌ای از مكثران حدیث از جمله ابوهریره موقّف به برخورداری از آموزش رسمی یا مصاحبت طولانی با پیامبر ﷺ نشدند. چنان‌که عدّه‌ی زیادی نیز پس از فتح مکه به جرگه‌ی مسلمانان پیوستند و بیش از یک یا دو سال محضر رسول خدا ﷺ را درک نکردند و این مدّت جهت تربیت دینی آنها بسیار کم بود.^۳ لذا اصحاب رسول خدا ﷺ گاه به نقل روایاتی می‌پرداختند که خود مفاد آن را درک نمی‌کردند و از این بابت به اظهار نظر یا صدور فتاوی می‌پرداختند که آکنده از اختلاف و تعارض بود.^۴ و لذا موجب نقد آنان نسبت به یکدیگر می‌گشت.^۵

ب) علی‌رغم موافقت رسول خدا ﷺ نسبت به نگارش و ثبت روایات،^۶ کتابت حدیث در عصر آن بزرگوار امری شایع و عمومی نبود و دلیل این موضوع قلّت وسایل نگارش و محدود بودن افراد باسواد در آن جامعه بود. لذا در این دوره

۲. مجلسی، ۲۰۶/۱.

۱. مجلسی، ۱۵۲/۲.

۳. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۲۴.

۵. عتر، ۵۳.

۴. ابن‌ابی‌الحدید، ۶۱/۱.

۶. معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۴۶-۵۱.

نقل حدیث مهم‌ترین راه حفظ حدیث به شمار می‌رفت. پیرو این مصلحت رسول خدا ﷺ اصحاب خود را به حفظ حدیث و انتقال آن به دیگران سفارش کرده و تنها از دروغ‌بستن بر خود بر حذر می‌داشت. نمونه‌هایی از سخنان رسول خدا ﷺ در این خصوص عبارتند از:

ب / ۱- عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله خطب الناس... فقال: نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها فرب حامل فقه غير فقيه و رب حامل فقه الى من هو افقه منه.»^۱ یعنی: خداوند شاد و خرم گرداند کسی را که چون کلام مرا شنید آن را به خاطر بسپارد و به دیگران که نشنیده‌اند ابلاغ نماید. زیرا چه بسا کسانی که حامل فقه‌اند اما فقیه نیستند و چه بسیار حاملان فقهی که آن را به فقیه‌تر از خود منتقل سازند.

در این حدیث تعبیر: «رب حامل فقه لیس بفقیه» دقیقاً نشان دهنده‌ی تقدم «روایة الحدیث» بر «درایة الحدیث» در عصر رسول خدا ﷺ است آن هم با توجه به آن که حدیث یادشده در اواخر عمر آن حضرت صادر شده است.^۲

ب / ۲- عن أبي قرصافه عن رسول الله ﷺ: «حدثوا عني ما تسمعون ولا تقولوا إلا حقاً و من كذب علي بنى له بيت في جهنم يرتع فيه.»^۳

با توجه به احادیث یادشده رسول خدا ﷺ مطالب فراوانی با اصحاب خود در میان گذاشت که این مطالب در مواردی فراتر از فهم و درک آنان به شمار می‌رفت. کار رسول خدا ﷺ در عین حال کاری لغو و بیهوده نبود، چرا که آیندگان می‌توانستند از آن مطالب استفاده کنند و اهل بیت آن حضرت ﷺ نیز به عنوان

۱. کلینی، ۴۰۳/۱.

۲. این سخن را رسول خدا ﷺ در سال دهم هجری در مسجد خیف بیان فرمود و عموم محدثان شیعه و سنی آن را روایت کرده‌اند. از جمله نک به: سنن ابن ماجه، ۸۴/۱؛ سنن ترمذی، ۳۴/۵؛ سنن دارمی، ۷۴/۱؛ قاسمی، ۴۸ از قول جوامع حدیثی اهل سنت و نیز بحارالانوار، ۱۴۸/۲، ۱۶۰، ۱۶۱.

۳. قاسمی، ۵۰ به نقل از طبرانی.

شارحان کلام نبوی در دسترس مردم قرار داشتند. در حدیثی محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَنَالَ فِي النَّاسِ وَأَنَالَ وَ إِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ مَعَاقِلُ الْعِلْمِ وَأَبْوَابُ الْحُكْمِ وَ ضِيَاءُ الْأَمْرِ»^۱

مرحوم مجلسی در توضیح حدیث نوشته است: «أَنَالَ أَيِ اعْطَى وَ أَفَادَ فِي النَّاسِ الْعُلُومَ الْكَثِيرَةَ لَكِنَ عِنْدَ أَهْلِ الْبَيْتِ مَعْيَارَ ذَلِكَ وَ الْفَصْلَ بَيْنَ مَا هُوَ حَقٌّ أَوْ مُفْتَرٍ وَ عِنْدَهُمْ تَفْسِيرُ مَا قَالَهُ الرَّسُولُ فَلَا يَنْتَفِعُ بِمَا فِي أَيْدِي النَّاسِ إِلَّا بِالرَّجُوعِ إِلَيْهِمْ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ»^۲

در حدیث دیگری هشام بن سالم گوید: به امام صادق علیه السلام گفتیم: فدای شما کردم آیا از احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایات صحیحی در نزد عامه (اهل سنت) باقی مانده است؟ حضرت فرمود: «آری رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم علوم و روایات زیادی به ودیعت گذاشت اما معیارهای علم و داوری بین مردم نزد ما قرار دارد»^۳

از آن چه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تبیین حدیث و سنت آن بزرگوار به عهده‌ی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفت، چنان‌که آنان مسؤول تبیین قرآن نیز بوده‌اند و احتمالاً به این خاطر است که در روایات اهل بیت علیهم السلام «درایة الحدیث» بر «روایة الحدیث» در اولویت قرار می‌گیرد. این نتیجه وقتی قوت می‌گیرد که در نظر گیریم که در عصر صادقین علیهم السلام که همزمان با شروع رسمی کتابت و تدوین حدیث است،^۴ نقل حدیث دیگر یگانه راه جهت حفظ و بقای حدیث نبود، بلکه در این زمان امامان شیعه - به ویژه صادقین علیهم السلام - فرصت کافی به دست آوردند تا شاگردان خود را به گونه‌ای تربیت کنند که اولاً روایات خود را در اسرع وقت بنویسند و نوشته‌ها را مبنای نقل حدیث قرار دهند، ثانیاً مراد روایات را درک کرده و در انتقال آن به طبقات بعد کوشش کنند. به موجب برخی از روایات امامان اصحاب خود را به فهم روایات تشویق کرده و گاه از نقل روایاتی که

۲. مجلسی، ۲/۲۱۴.

۱. مجلسی، ۲/۲۱۴ باب ۲۸.

۴. دارمی، ۱/۱۲۶.

۳. همانجا.

معانی آن را درک نمی‌کردند، نهی می‌کردند. در این خصوص شواهد زیادی وجود دارد از جمله:

(الف) هشام بن سالم گوید به امام صادق علیه السلام گفتم که: حق خداوند بر مردم چیست؟ حضرت فرمود: «این که چیزهایی بگویند که می‌دانند و از نقل آن چه نمی‌دانند، دست بکشند. آن‌گاه که چنین کنند حق خدا را ادا کرده‌اند.»^۱

(ب) حمزه بن طیار گوید که وی بر امام صادق علیه السلام برخی از خطبه‌های پدرش (امیرمؤمنان علیه السلام) را عرضه کرد تا آن که به موضعی از آن رسید که امام فرمود: «از نقل آن خودداری کن و ساکت باش. نسبت به روایاتی که به دست می‌آورد و معانی آن را نمی‌شناسید تکلیفی جز تأمل و عدم نقل و سپس ارجاع آن به پیشوایان هدایت ندارید، تا آنان در این زمینه شما را به راه نجات رهنمون گردند، تاریکی‌ها را از شما بزدایند و حق مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: «فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون»^۲

(ج) ابوسعید زهری از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمود: «توقف در مقابل شبهه بهتر از سقوط در هلاکت است و ترک حدیثی که آن را روایت نکرده‌ای^۳ بهتر از نقل حدیثی است که (حقیقت) آن را اِحصاء نکرده‌ای.»^۴

باید اضافه کرد که بخشی از آموزش‌های صادقین علیهم السلام توضیح و روشنگری درباره‌ی روایاتی بود که مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان قبل از آن دو بزرگوار در اختیار داشتند و از این جهت آنان در شمار نخستین کسانی هستند که در حوزه «درایة الحدیث» گام برداشته‌اند. از صادقین علیهم السلام هم چنین روایات فراوانی در شرح و

۱. کلینی، ۵۰/۱.

۲. همانجا، ۵۰/۱ با توجه به آیات: النحل، ۴۳؛ الانبیاء، ۷.

۳. این ترجمه بر اساس متن حدیث یعنی: «ترک حدیثاً لم تروه» صورت گرفت، احتمال دارد تصحیفی رخ داده و صورت اصلی حدیث «ترک حدیثاً لم تدریه» باشد که در این صورت می‌شود ترک حدیثی که آن

را درک نکرده‌ای. ۴. همانجا، ۵۰/۱.

توضیح احادیث رسول خدا ﷺ باقی مانده است که شیخ صدوق شماری از آنها را در کتاب «معانی الاخبار» و بعضاً در «علل الشرایع» جمع آوری کرده است. از تأمل در این روایات معلوم می‌شود که صادقین علیهم‌السلام علاوه بر معناشناسی روایات برای اصحاب خود، بسیاری از اصول و قواعد فهم حدیث را نیز به آنان منتقل کرده‌اند از جمله آن‌که:

- قبل از هر چیز بر موضوع نقل به الفاظ تأکید کرده‌اند.^۱ در عین حال به جهت سهولت کار برای راویان نقل به معنی را تنها با شرط انتقال مقاصد حدیث و حفظ فصاحت عبارات جایز دانسته‌اند.^۲

- گاه مخاطب حدیث را متوجه و جوه مختلف معانی یک لفظ کرده‌اند.^۳

- گاه با توضیحات خود پرده از ابهام و اجمال یک حدیث برداشته‌اند.^۴

- گاه در باب کنایه و مجاز بودن لفظی در حدیث، تنبیه داده‌اند.^۵

- گاه زمینه‌های صدور حدیث را بازگو کرده و ارتباط آن با فهم حقیقت

حدیث را روشن ساخته‌اند.^۶

- گاه به ردّ معانی برخی از روایات پرداخته و به معانی درست آن توجه

داده‌اند.^۷ و از این جهت مخاطب خود را متوجه اشکالات حدیث در اثر نقل به

معنی کرده‌اند.^۸

- گاه از وجود متشابهات در خلال روایات خبر داده و ضرورت ارجاع

متشابهات اخبار به محکمت را یادآور شده‌اند.^۹

۱. کلینی، ۵۱/۱.

۲. همانجا، ۵۱/۱ و ۵۲.

۳. صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۷.

۴. همانجا، ۱۸۰.

۵. همانجا، ۱۸۱.

۶. همانجا، ۱۸۲ و ۲۰۴.

۷. همانجا، ۱۵۹.

۸. همانجا، ۱۸۲.

۹. مجلسی، ۱۸۵/۲ به نقل از عیون اخبار الرضا علیه‌السلام.

- گاه به تکذیب متن یک حدیث^۱ یا تصدیق آن^۲ پرداخته و از این جهت ذهن یاران خود را متوجه وجود احادیث جعلی و توجه به مفاد روایات صحیح کرده‌اند. چنان‌که با الهام از رسول خدا ﷺ، ناقلان احادیث جعلی را همتای دروغ‌گویان توصیف کرده‌اند.^۳

- با توجه به واقعیت‌هایی چون وقوع جعل در حدیث و نیز صدور روایاتی در شرایط تقیه و در نتیجه مبتلا شدن روایات به تعارض و تناقض، صادقین علیهم‌السلام دستورالعمل‌های مهمی جهت حل تعارض روایات و ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر صادر کردند.^۴

ناگفته نماند که در همین دوران مشکلات موجود در روایات به جا مانده از رسول خدا ﷺ، بعضی از بزرگان اهل سنت را نیز بر این واداشت تا جهت حل آن مشکلات به تأسیس قواعدی اقدام کنند. البته با توجه به ارتباط گسترده‌ی محدثان اهل سنت با امامان شیعه در قرن دوم^۵ نباید از تأثیرپذیری آنان از امامان به ویژه صادقین علیهم‌السلام غافل گردید. به ویژه آن که بسیاری از بزرگان اهل سنت از جمله ابن شهاب زهری و مالک بن انس در مدینه زندگی کرده و با امامان شیعه در ارتباط بوده‌اند.

نخستین تلاش بزرگان اهل سنت در این خصوص بحث و فحص از اسناد روایات و ردّ روایات کذابان و بدعتگران بود.^۶ اما به تدریج مقایسه متون روایات با یکدیگر، پذیرش برخی از روایات و ردّ روایات دیگر و نیز معنائشناسی کلمات غریب احادیث و احیاناً حل تعارض روایات در دستور کار آنها قرار گرفت. به

۱. کلینی، ۲۳۹/۴.

۲. همانجا، ۳/۳۷۱.

۳. صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۹.

۴. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۸۰ با عنوان: چاره‌جویی‌ها و تدابیر.

۵. ابوزهره، ۲۲؛ شکهه، ۲۸.

۶. نیشابوری، ۵/۱ و نیز، ص ۹ باب تغلیظ الکذب علی رسول الله ﷺ.

عقیده‌ی برخی از صاحب نظران کسان‌ی چون ابن شهاب زه‌ری (م ۱۲۴) و شافعی (م ۲۰۴) از نخستین کسان‌ی هستند که در این مسیر گام زده‌اند.^۱ اما در سده‌های بعد دانشمندان‌ی چون علی بن مدینی، ابن قتیبه دینوری، مسلم بن حجاج، ابوداود سجستانی و ابوعیسی ترمذی به طور جدی‌تر به شناخت علل و مشکلات روایات دست زده و اصول و قواعدی جهت حل مشکلات و نیز فهم روایات عرضه کردند و به تدریج برخی از اصطلاحات حدیثی نیز به وجود آمد که از جمله آنها اصطلاحات خبر واحد و متواتر و پاره‌ای از انواع خبر چون: صحیح، حسن، غریب و مرسل و نیز اقسام کلی خبر مقبول و مردود می‌باشد.^۲ از افراد نامبرده و نیز بزرگان دیگری که در فاصله‌ی قرن دوم تا چهارم زندگی کرده‌اند، آثار و نظرات بسیاری باقی مانده است. تأمل در روایات به جا مانده از امامان شیعه علیهم‌السلام و نیز توجه به نظرات پیشوایان حدیث که در عصر متقدمان زندگی کرده‌اند، نشان‌دهنده‌ی نوعی تحوّل تدریجی در معنای «درایة الحدیث» است و آن انتقال معنای این عبارت از فهم مستقیم مقاصد حدیث به شناخت اصول و قواعدی بود که به فهم روایات منجر می‌گردید.

۱-۳- دوره‌ی متأخران

در عصر متأخران «درایة الحدیث» در کنار «روایة الحدیث» به عنوان دو شاخه‌ی اصلی «علوم حدیث» قرار گرفت. لکن با اعتباری متفاوت با آنچه در دوره‌ی قبل، از این دو اصطلاح متداول بود. سیوطی از قول ابن الاکفانی درباره‌ی «روایة الحدیث» نوشته است: «علم یشتمل علی أقوال التّبی و أفعالها و روایتها و ضبطها و تحریر الفاظها»^۳ وی سپس از قول همان دانشمند در باره‌ی درایة الحدیث می‌نویسد: «علم الحدیث الخاص بالدرایة علم یعرف منه حقیقة الروایة و شروطها و انواعها و احکامها و حال الرواة و شروطهم و اصناف المرویات و ما یتعلّق

۱. عتر، ۶۰.

۲. عتر، ۵۷ و ۶۱ و ۶۲ و ۶۳.

۳. سیوطی، تدریب الراوی، ۲۱/۱.

بها،^۱ سیوطی سپس تعریف فوق را به شرح زیر مورد تفسیر قرار می‌دهد:
 «- حقیقة الرواية: نقل السنة و نحوها و اسناد ذلك إلى من عزى إليه بتحديث أو أخبار و غیر ذلك.

- و شروطها: الاتّصال و الانقطاع و نحوهما.

- و احكامها: القبول و الرد.

- و حال الرواة: العدالة و الرد.

- و شروطهم: فی التحمّل و فی الاداء كما سيأتى.

- و أصناف المرويات: المصنّفات من المسانيد و المعاجم و الاجزاء و غيرها،

احاديث و آثار.

- و ما يتعلّق بها: هو معرفة اصطلاح أهلها.^۲

در این تعریف چنان‌که روشن است نقطه‌ی تمایز «روایة الحدیث» و «درایة الحدیث» کاملاً مشخص نیست. به عبارت دیگر دامنه‌ی «درایة الحدیث» چنان توسعه دارد که مسائل «روایة الحدیث» را هم در بر می‌گیرد. یعنی مسائل متنوعی در حوزه «درایة الحدیث»، پیش‌بینی شده که شامل خصوصیات متنی و سندی حدیث هر دو می‌گردد. به این دلیل در سخنان برخی از متأخران «علم الحدیث» یا «اصول الحدیث» نیز تعاریف مشابه با «درایة الحدیث» دارد از جمله:

- سیوطی گوید: قال الشيخ عزّ الدین بن جماعة: علم الحدیث علم بقوانین يعرف بها

أحوال السند و المتن.^۳

- نووی: إن المراد من علم الحدیث تحقیق معانی المتون و تحقیق علم الاسناد و

المعلّل.^۴

- فارسی حنفی: اصول الحدیث هو علم باصول يعرف بها أحوال حدیث الرسول

من حیث صحة النقل عنه و ضعفه و طرف التحمّل و الاداء و قیل علم الاسناد ما یبحث

۱. همانجا.

۲. سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۳.

۳. همانجا، ۱/۲۲.

۴. نقل از قاسمی، ۷۶.

فيه عن صحة الحديث أو ضعفه ليعمل به أو ليتترك من حيث صفات الرجال و صيغ الاداء.^۱

- ابن حجر عسقلانی: علم الحديث درایةً مجموعة من المباحث والمسائل يعرف به أحوال الراوی و المروی من حيث القبول و الرد.^۲

که در تعریف اخیر راوی عبارت از کسی است که حدیث را با سند نقل می‌کند و مروی همان سخن و گفتاری است که به رسول خدا ﷺ یا دیگری اسناد داده شود.^۳

از طرف دیگر توجه به کتاب‌هایی که توسط پاره‌ای از پیشگامان فن حدیث نوشته شده نشان‌دهنده‌ی عدم تصریح به موضوع «روایة الحدیث» یا «درایة الحدیث» است. از جمله ابن حجر از ابو محمد حسن بن عبدالرحمان بن رامهرمزی به عنوان نخستین کسی یاد می‌کند که در موضوع علوم حدیثی تصنیفی نگاشته است.^۴ در صورتی که کتاب رامهرمزی - با عنوان المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی - در درجه‌ی نخست کتابی در حوزه‌ی آداب و فنون روایت است. به گفته‌ی برخی از محققان این کتاب در رد کسانانی نوشته شد که در صدد تضعیف شأن اهل حدیث بوده‌اند و رامهرمزی با تألیف کتاب خود در صدد برآمد تا برای طالبان حدیث، ارزش حدیث و فضیلت ناقلان را بازگو کند و آنان را به مزین شدن به این فضایل تشویق نماید.^۵ با این تفصیل تعجب‌انگیز است که در عصر حاضر نیز کسانانی کتاب المحدث الفاصل را نخستین اثر در زمینه‌ی اصول الحدیث دانسته‌اند.^۶ به عکس کتاب رامهرمزی می‌توان از کتاب‌های «الکفایة فی معرفة الروایة» و «الجامع لاداب الراوی و السامع» از خطیب بغدادی اشاره کرد که ظاهراً

۱. فارسی حنفی، ۳.

۲. نقل از ابوشهبه، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۸.

۳. همانجا، ۳. عسقلانی، ۳.

۴. همانجا، ۲۶ مقدمه المحدث الفاصل. ۵. عجاج خطیب، ۱۵۹.

اولی در موضوع «روایة الحدیث»^۱ و دومی درباره‌ی «درایة الحدیث» است. در صورتی که در هر یک از کتاب‌های یادشده مجموعه‌ای از مسائل هر دو علم - به تناسب - آورده شده است. افزون بر آن چه گفته شد حتی در کتاب‌های معاصران نیز که به تعریف دو اصطلاح «روایة الحدیث» و «درایة الحدیث» پرداخته‌اند، به سختی می‌توان مرز دقیقی در تمایز این دو اصطلاح مشاهده کرد.^۲ گرچه بحث از انواع حدیث و اصطلاحات گوناگون آن بیشتر در عهده‌ی «درایة الحدیث» است.

اما نظیر تعریفاتى که از ناحیه‌ی دانشمندان اهل سنت گذشت، در آثار متأخران شیعه نیز تعاریفی درباره‌ی «درایة الحدیث» دیده می‌شود که برخی از آنها عبارتند از:

- شهید ثانی: «الدرایة هو علم یبحث فیہ عن متن الحدیث و طرقة من صحیحها و سقیمها و علیها و ما یحتاج إلیه من شرایط القبول و الرد لیعرف المقبول منه و المردود و موضوعه الراوی و المروى من حیث ذلك»^۳

شیخ بهایی: «علم الدرایة علم یبحث فیہ عن سند الحدیث و متنه و کیفیة تحمله و آداب نقله»^۴

مشابهت این دو تعریف با تعاریف پیش‌گفته واضح و معلوم است. جز آن‌که به عقیده‌ی برخی از صاحب‌نظران موضوع اصلی علم درایة شناخت «سند» و «متن» حدیث است نه «راوی» و «مروى»؛ زیرا گرچه می‌توان دو اصطلاح «متن» و «مروى» را به صورت مترادف در نظر گرفت، اما تعبیر «راوی» هرگز با تعبیر «سند» برابری نمی‌کند. چرا که اصطلاح «راوی» بر آحاد رجال یک سند منطبق است که برای شناخت آنها به کتاب‌های رجالی مراجعه می‌شود، لکن «سند» حدیث عبارت از زنجیره‌ای از راویان حدیث است که به یکدیگر ارتباط دارند و یکی از دیگری متن حدیث را نقل می‌کند و در این صورت عوارضی چون ارسال و تعلیق یا انقطاع و

۱. عتر، ۶۴.

۲. از جمله، ر.ک به عتر، ۳۱ و ۳۲؛ صالح، ۱۰۵.

۳. عاملی، زین‌الدین، ۵.

۴. عاملی، بهاء‌الدین، ۲.

اعضال دامن سند را گرفته و در علم درایة به بررسی این عوارض پرداخته می‌شود.^۱ از آن‌چه به تفصیل در تعریف درایة الحدیث در دوره‌ی متأخران گذشت می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱- ۳- ۱- در این دوره درایة الحدیث از مفهوم نخستین خود به تدریج خارج گشت و با اصطلاحاتی چون: «علم الحدیث»، «اصول الحدیث»، «مصطلح الحدیث»، «قواعد الحدیث» و حتی «علم الاسناد» مترادف گردید.

۱- ۳- ۲- با آن‌که در تعاریف متأخران موضوع «درایة الحدیث» شناخت «راوی و مروی» یا شناخت «متن و سند» حدیث اعلام گردید، اما نباید تصوّر کرد متن‌شناسی به معنای «فقه الحدیث» موضوع این علم بوده است. زیرا چه بسا عدّه‌ای تصوّر کنند که موضوع «درایة الحدیث» در دوره‌ی متأخران نسبت به دوره‌ی متقدّمان توسعه یافته و شامل شناخت هر دو جنبه‌ی سند و متن حدیث شده است. در صورتی که این تصوّر نادرست است. بلکه آن‌چه در این دوره موضوع «درایة الحدیث» واقع شده، شناخت علل و عوارضی است که در متون روایات حادث شده است. این نکته ارجمندی است که در تعریف نووی از «علم الحدیث» بدان اشاره شده است به این صورت که: «إنّ المراد من علم الحدیث تحقیق معانی المتون و تحقیق علم الاسناد و المعلّل و العلة عبارة عن معنی فی الحدیث خفی تقتضی ضعف الحدیث»^۲ و مامقانی با صراحت بیشتر می‌نویسد: «موضوع هذا العلم (درایة الحدیث) هو السند و المتن لأنّ موضوع العلم ما یبحث فیہ عن عوارضه و المبحوث هنا هو عوارض السند و المتن و أوصافهما»^۳ وی سپس یادآور می‌شود که این تعریف بر تعریف شهید ثانی ارجحیت دارد.^۴

اما مراد از عوارضی که در متن روایات کم و بیش به چشم می‌خورد، عوارضی چون اختلاف روایات، نقل به معنی در حدیث، ورود الفاظ مشکّل در

۲. نقل از قاسمی، ۷۶.

۴. همانجا.

۱. تهرانی، ۵۴/۸.

۳. مامقانی، ۱۰.

حدیث، تبدیل و تصحیف در سند یا متن حدیث، اضطراب متن روایات و به طور کلی احتمال احادیث بر علل خفیه‌ای است که دامن برخی از روایات را گرفته است.^۱ و این‌ها جدا از مسائلی است که به طور خاص در حوزه‌ی سند روایات قابل پی‌گیری است و نکته‌ی حائز اهمیت آن که شناخت عوارض سند و متن در حکم اصول و مقدمات فهم حدیث به شمار می‌رود نه شناخت مستقیم حدیث و مقاصد آن. به همین جهت شهید ثانی به عنوان مسأله‌ی ششم می‌نویسد: «در این علم از متون احادیث و دلالت آنها جز به ندرت بحث نمی‌شود، بلکه در آن از وضعیّت حدیث از جهت قوّت و ضعف و اوصاف راویان آن از جهت عدالت، ضبط، ایمان و صفات دیگر و نیز از وضعیّت سند حدیث از جهت اتّصال، انقطاع، ارسال و اموری از این قبیل بحث می‌گردد.^۲ شهید ثانی به طور مشخص مسائل علم درایه را در ابواب چهارگانه زیر مشخص و تنظیم کرده است:

(الف) ذکر انواع حدیث از صحیح، حسن، موثّق و...

(ب) در بیان جرح و تعدیل راویان حدیث

(ج) کیفیّت اخذ حدیث و طرق تحمّل آن از قبیل: قرائت، سماع، اجازه و...

(د) در بیان اسامی و طبقات رجال حدیث (همانجا)

ملاحظه کتب علوم حدیث به وسیله‌ی دانشمندان اهل سنت نیز در دوره‌ی متأخران نشان دهنده‌ی محورهای یادشده به تفصیل یا اجمال است.

۱-۴- دوره‌ی معاصران

از برخی از شواهد به دست می‌آید که اصطلاح «درایة الحدیث» در عصر حاضر تفاوت چندانی با دوره‌ی متأخران پیدا نکرده است. هرچند که دامنه‌ی این علم به بررسی انواع حدیث به ویژه عوارض اسناد روایات، تخصیص بیشتری یافته

۱. جهت اطلاع از شماری از این مشکلات و مثال‌های آن نک به: کتاب علل الحدیث از آقای محمّد باقر

۲. عاملی، زین‌الدین، الدرایة، ۸

بهبودی.

و از این جهت با «مصطلح الحدیث» یا «اصول الحدیث» مترادف شده است. نورالدین عتر «درایة الحدیث» را با «مصطلح الحدیث»، «علوم الحدیث»، «اصول الحدیث» و حتّی «علم الحدیث» مترادف گرفته و موضوع این علم را مباحثی از سند و متن اعلام می‌کند که به شناخت حدیث مقبول از مردود بینجامد.^۱ و فضلی در کتاب «اصول الحدیث»، این اصطلاح را مترادف با «علم الحدیث»، «درایة الحدیث»، «مصطلح الحدیث» و «قواعد الحدیث» دانسته و معتقد است که همه‌ی این اصطلاحات معنای واحدی دارند.^۲

برخی از محققان در تعریف «درایة الحدیث» دایره‌ی این علم را نسبت به آنچه متأخران در کتاب‌های خود آورده‌اند، محدودتر نموده و معتقدند که: «درایه علمی است که در آن از احوال و عوارض مربوط به سند حدیث بحث می‌شود. سند یعنی طریقی که به متن حدیث می‌رسد عبارت است از تعدادی از افراد که متن حدیث را از یکدیگر نقل می‌کنند و بدین وسیله متن به ما می‌رسد، سند که از روایان تشکیل شده است دچار حالات مختلفی می‌گردد که در اعتبار یا بی اعتباری آن مؤثر است. مانند این که سند متصل یا منقطع، مسند یا مرسل، معنعن یا مسلسل، عالی یا غریب، صحیح، حسن، موثق، ضعیف و جز آن باشد. از این رو علم «درایة الحدیث» بحث درباره‌ی این عوارض را بر عهده دارد.^۳

به طوری که ملاحظه می‌گردد در این تعریف نسبت به شناخت عوارض مستون روایات، اشاره‌ای وجود ندارد و موضوع «درایة الحدیث» یکسره به سندشناسی اختصاص یافته است. لکن این تعریف با واقعیت کتاب‌هایی که امروزه در موضوع «درایة الحدیث» یا «مصطلح الحدیث» تألیف شده، کاملاً انطباق ندارد. گرچه می‌توان به طور نسبی گرایش «درایة الحدیث» به بحث بیشتر درباره‌ی

۱. عتر، ۳۲ و ۳۳.

۲. فضلی، ۹ و نیز نک: عجاج الخطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۹؛ القطان، ۴۹؛ النعمة، ۲۹؛

عمر هاشم، ۸ و ۲۶؛ الضّاری، ۱۲. ۳. تهرانی، ۵۴/۸.

عوارض اسناد را تأیید نمود.^۱ اما شناخت عوارض متنی به طور کلی از موضوع علم «درایه» خارج نشده است. لذا حسین مرعی پس از ذکر چند تعریف از ناحیه‌ی متأخران می‌نویسد: «و من هنا قال الأكثر بأن موضوع هذا العلم هو المتن و السند»^۲ و نظیر این قضاوت را نورالدین عتر دارد به این صورت که: «و احسن تعریف لهذا العلم هو تعریف الامام عزالدین بن جماعه حيث قال: (الدارية) علم بقوانين يعرف بها أحوال السند و المتن»^۳

۱-۵ - ارتباط دو علم «درایه» و «رجال»

با توجه به آن چه در تعریف علم «درایه» از نظر آغابزرگ تهرانی گذشت، در حال حاضر این علم متکفل سندشناسی است تا متن شناسی. و از این جهت موضوع آن با موضوع علم رجال متحد شده است. با این تفاوت که در علم رجال به بررسی وثاقت یا ضعف تک تک راویان پرداخته شده است و ارتباط آنان با یکدیگر مورد توجه قرار نمی‌گیرد. برخلاف علم درایه که در آن به بررسی چگونگی ارتباط راویان با یکدیگر و در نتیجه‌ی اتصال و انقطاع سند پرداخته می‌شود. شیخ آغابزرگ در تعریف علم رجال نوشته است: «علم رجال، علمی است که در آن از احوال و اوصاف راویان حدیث بحث می‌شود. آن اوصافی که در قبول و ردّ گفته‌ی آنها دخالت دارد»^۴

این نکته نیز قابل ذکر است که علی‌رغم تمایز موضوعات «درایة الحدیث» (به معنای اخیر) با «علم الرجال» در کتاب‌های علمی، مرز این دو علم یا یکدیگر تداخل شدید پیدا کرده که بر پژوهشگران لازم است که از خلط مباحث این دو علم اجتناب ورزند. به عنوان مثال در کتاب‌های درایة الحدیث غالباً مباحثی درباره‌ی عدالت صحابه (از نظر اهل سنت) و یا وثاقت اصحاب اجماع (از نظر شیعه) به

۱. فضلی، ۱۳.

۲. مرعی، ۱۳.

۳. عتر، ۳۲.

۴. تهرانی، ۸۰/۱۰.

میان آمده که بررسی این موضوعات اختصاص به علم رجال دارد. به همین ترتیب در بسیاری از کتاب‌های رجالی از جمله «معجم رجال الحدیث» و «تهذیب التهذیب» علاوه بر اطلاعاتی که درباره‌ی وثاقت و تضعیف راویان آورده شده، ارتباط هر راوی با افراد قبل و بعد او نیز - از مشایخ تا شاگردان راوی - مشخص شده است که اطلاعات اخیر در حوزه‌ی «علم درایه» است. اما از آن جا که درباره‌ی نشان دادن ارتباط راویان با یکدیگر کتاب‌های تخصصی وجود ندارد، ناچار در جنب بررسی‌های رجالی به این موضوع تا اندازه‌ای رسیدگی می‌شود.

به هر حال جهت درک ارتباط این دو علم با یکدیگر به بررسی سند یک حدیث پرداخته می‌شود:

محمد بن یحیی العطار عن احمد بن محمد بن عیسی عن ابن ابی عمیر عن الحسن بن محبوب عن داوود الرقی عن العبد الصالح قال: «انَّ الحجة لا تقوم لله علی خلقه إلا بامام حتی یعرف»^۱

با مراجعه به کتاب «معجم رجال الحدیث» روشن می‌شود که راویان حدیث همگی امامی و ثقه هستند.^۲ از طرفی بنا به اطلاعاتی که در همین کتاب در خصوص ارتباطات راویان با یکدیگر دیده می‌شود و نیز اطلاع از تعداد وسائط حدیث از قرن دوم تا قرن چهارم - که غالباً چهار یا پنج واسطه است - اتصال سند حدیث به دست می‌آید. لذا با عنایت به تعریف حدیث صحیح در «درایة الحدیث» و مطابق اطلاعات زیر نوع سند صحیح بوده و به دلیل نامشخص بودن نام معصوم علیه السلام حدیث اصطلاحاً (مضمّر) است. هر چند که با مطالعه‌ی احوال ائمه علیهم السلام معلوم می‌گردد که مراد از عبد صالح امام موسی کاظم علیه السلام است.^۳

۱. کلینی، ۱/۱۷۷.

۲. خویی، ۱۸/۳۰:۳/۲۹۶:۱۴:۲۷۹/۵:۸۹/۷:۱۲۳ و ۱۲۴، در سند یادشده درباره‌ی داوود رقی از نظر

جرح و تعدیل اختلافاتی بین علمای رجال وجود دارد. تفصیل را نک: خویی، ۷/۱۲۲-۱۲۳.

۳. طبرسی، اعلام‌الوری، ۲/۶.

سند حدیث	محمد بن یحیی العطار	احمد بن محمد بن عیسی	ابن ابی عمیر	حسن بن محبوب	داود رقی	عبد صالح
وصف راوی	ثقه	ثقه عدل	ثقه	ثقه	ثقه	معصوم علیاً امام هفتم

نتیجه گیری:

با توجه با آن چه به طور مبسوط گذشت «درایة الحدیث» در عصر متقدمان به معنای درک و فهم مقاصد حدیث و به عبارتی «فقه الحدیث» به کار می رفت. این کار از طریق شناخت مفردات و جمل حدیث و مباحثی چون بررسی حقیقت و مجاز در حدیث صورت می پذیرفت. «فقه الحدیث» به معنای یاد شده به تدریج در کتاب های «غریب الحدیث» یا کتب «شرح الحدیث» مورد بحث قرار گرفت و با شکل گیری علوم حدیث و تجزیه آن به «روایة الحدیث» و «درایة الحدیث» بررسی مقدمات ضروری فهم حدیث و شناخت انواع حدیث، موضوع علم «درایة الحدیث» قرار گرفت. اما با سپری شدن عصر متأخران جنبه ی سندشناسی در «درایة الحدیث» تقویت شده و این علم با اصطلاحاتی چون «اصول الحدیث» - که به بیان اصول و قواعد کلی حدیث می پردازد - یا «مصطلح الحدیث» - از باب نام گذاری کل به نام جزء - مترادف گردید. لذا با نوعی مسامحه می توان «درایة الحدیث» را دانشی شناخت که به بررسی عوارض سندی روایات می پردازد به طوری که اعتبار یا بی اعتباری آن شناخته می شود.

﴿ فصل دوم ﴾

اجمال و تبیین در روایات

اجمال و تبیین در روایات

مقدمه

از مسائل مهم در حوزه‌ی «فقه‌الحديث» توجه به رابطه‌ی اجمال و تبیین در روایات است. اصل نخست در مورد روایات، واضح و غیرمجمّل بودن آنهاست. اما به دلایلی بسیاری از روایات از نوعی اجمال برخوردار شده که در مقام دسته‌بندی می‌توان از دو نوع اجمال به صورت ذاتی و عرضی سخن به میان آورد. هر کدام از موارد یادشده، تقسیمات فرعی دیگری دارد که در این فصل ضمن پرداختن به آنها، مهم‌ترین طرق تبیین مجملات نیز گزارش می‌شود.

۱-۲- طرح مسأله

یکی از تقسیمات مهم در زمینه‌ی آیات و روایات، دسته‌بندی آنها به مجمل و مبین است. دانشمندان علوم قرآنی در آثار خود بعضاً به بحث درباره‌ی مجمل و

مبیین پرداخته‌اند.^۱ این موضوع در کتب علوم حدیث مورد بحث قرار نگرفته و تنها در برخی از کتب مصطلح الحدیث، تعاریف مختصری در این زمینه وارد شده است.^۲ بدون آنکه از اسباب اجمال یا اقسام آن سخن رفته باشد. علت این بی‌توجهی را باید ارتباط این دو اصطلاح به حوزه‌ی «فقه الحدیث» در نظر گرفت، در صورتی که آثار دانشمندان در زمینه‌ی مصطلح الحدیث - به ویژه در دوره‌ی متأخران و معاصران - کمتر با متن‌شناسی به معنای «فقه الحدیث» ارتباط داشته است.^۳ به هر جهت از تعاریف به جا مانده در این خصوص می‌توان به کلام مامقانی اشاره کرد که می‌نویسد: «المجمل هو ما كان غير ظاهر الدلالة على المقصود»^۴ و به همین ترتیب درباره‌ی مبیین آورده است: «المبیین و هو ما انضحت دلالتة و ظهرت»^۵.

اما معیار دلالت واضح بر مقصود متکلم چیست؟ به عقیده‌ی مامقانی وضوح سخن، با قوانین حاکم بر محاورات عرفی افرادی که با زبان واحدی سخن می‌گویند، تناسب دارد، زیرا در این حالت است که تفاهم، حاصل شده و افراد آن زبان با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. لذا در باره‌ی مجمل می‌نویسد: «بهترین تعریف درباره‌ی مجمل آنکه مجمل لفظی است که معنای آن واضح و روشن نیست. لفظی که مطابق قوانین قابل استعمال نزد اهل یک زبان شأن آن وضوح و عدم ابهام است»^۶.

نکته‌ی قابل توجه آنکه تعریف مجمل از دیدگاه علمای حدیث با آنچه

۱. از جمله نک به: سیوطی، الاتقان، ۵۹/۳ (نوع ۴۶)؛ عک، ۳۲۵-۳۵۶؛ معرفت، ۱۰۶-۱۰۸.

۲. از جمله نک: مامقانی، ۳۱۷/۱؛ مدیر شانه‌چی، ۷۵؛ جدیدی‌نژاد، ۱۴۲ و ۱۴۷؛ امین، ۱۳۳.

۳. نک: همین کتاب، فصل یکم. ۴. مامقانی، ۳۱۷/۱.

۵. مامقانی، ۳۱۸/۱. ۶. همانجا، ۳۱۷/۱.

علمای علوم قرآنی و اصول فقه بیان کرده‌اند، اختلاف چندانی ندارد.^۱ و اگر بر قدر مشترک تعاریف موجود درباره‌ی مجمل یعنی هر کلام غیر واضح - از جهت دلالت بر مقصود - توافق کنیم، آن گاه باید گفت که دایره‌ی اجمال در علوم حدیث فراتر از علم اصول یا علوم قرآنی^۲ است و اسباب فراوان تری بر اجمال روایات دست یافتنی است، که اهم آنها هدف این فصل است.

نکته‌ی دیگر آن که به عقیده‌ی علمای اصول، حدیث یا حکم مجمل تا مفاد و مقصود آن روشن نگردد حجّیت یا قابلیت برای عمل ندارد.^۳ و همین موضوع شناخت اسباب اجمال روایات و راه کارهای تبیین آنها را ضروری می‌سازد. به عقیده‌ی برخی از محققان از آن جا که لفظ مجمل در دلالت بر مراد شارع دارای ابهام

۱. علمای اصول در تعریف مجمل به عدم وضوح دلالت لفظ یا کلام مجمل اشاره کرده و مجمل را نقیض مبین - لفظ یا کلام واضح - دانسته‌اند. در فرهنگ اصطلاحات اصول آمده است: «مجمل در اصطلاح اصولیین عبارت از آن چیزی است که مراد آن روشن نباشد و این خفای مقصود، ناشی از نفس لفظ باشد و خفای آن نیز با بیان به کار برنده‌ی مجمل برطرف گردد.» (ملکی اصفهانی، ۱۱۵/۱؛ نیز نک به: همانجا، ۳۱/۱ که اجمال را مشتبه و غیر واضح معنی کرده است. علاوه بر آن نک: عاملی، ۳۱۵/۱ و ۳۱۷؛ ابوزهره، ۱۲۱؛ زحیلی، ۳۴۰؛ مظفر، ۱۷۹/۱).

۲. دانشمندان اصول ضمن تأکید به تعدّد علل اجمال (ملکی اصفهانی، ۳۳/۱؛ اسعدی، ۱۳۵) غالباً سه سبب را به عنوان اسباب اصلی اجمال ذکر کرده‌اند که عبارتند از اشتراک لفظی با نبودن قرینه‌ی لازم، غرابت لفظ و نقل معنای لغوی از وضع اولیه به اصطلاح شرعی آن مانند تحوّل لفظ صلاة از دعا به نماز. (زحیلی، ۳۴۱؛ عبدالرحمان، ۲۴۶) اما در منابع علوم قرآنی گرچه نزدیک به ۱۰ سبب از اسباب اجمال آیات مورد بحث قرار گرفته (سیوطی، الاتقان ۵۹/۳ و ۶۰) اما به طوری که مشخص است این اسباب از جهتی به طبیعت ویژه‌ی قرآن ارتباط دارد و از خارج قرآن بر آن تحمیل نشده است. در صورتی که در روایات - به طوری که خواهد آمد - از دو دسته از اسباب اجمال به صورت ذاتی و عرضی بحث خواهد شد.

۳. زحیلی، ۳۴۱؛ اسعدی، ۲۴۶.

است، ابهام موجود در چنین لفظی جز با بیان خود شارع برطرف نمی‌گردد.^۱ نکته‌ی آخر در مقام طرح مسأله آن که، با توجه به آن‌که پیامبر اسلام ﷺ و امامان شیعه علیهم‌السلام از فصیحای دوران خود بوده‌اند،^۲ وجود سخنان مجمل و مبهم در روایات آنها چه توجیهی دارد؟ آن‌چه این سؤال را حساس می‌کند. توجه به رابطه‌ی آیات و روایات است. بر طبق آیات قرآن رسول خدا ﷺ مبین قرآن است.^۳ و پس از او اهل بیت آن حضرت این رسالت را به دوش گرفته‌اند.^۴ لذا بسیاری از مجملات قرآن توسط سنت و روایات تبیین می‌گردد. حال چگونه ممکن است سنت و حدیث خود دچار اجمال شود؟ اما علیرغم سؤال اخیر، مطالعه و بررسی روایات شیعه و سنتی بیانگر درصدر قابل توجیهی حدیث مجمل است که البته علل گوناگونی توجیه‌گر اجمال آنهاست و در یک تقسیم‌بندی می‌توان این علل را به دو بخش عمده دسته‌بندی کرد:

۲-۲- علل ذاتی یا طبیعی

۲-۳- علل عرضی یا عارضی

ذیلاً از هر کدام از دسته‌بندی‌های یادشده به مهم‌ترین علل اشاره می‌گردد. ضمن آن که در خلال این بررسی راه‌کارهایی برای تبیین مجملات - که در روایات معصومان علیهم‌السلام وارد شده - از نظر گذراننده می‌شود.

۱. در تفاوت لفظ مجمل و الفاظ مشکل (یا خفی) و متشابه برخی گفته‌اند که اگر بیان شارع در تبیین مجمل کامل نبوده و هنوز زوایای مخفی در مجمل وجود داشته باشد در این صورت احکام لفظ مشکل یا خفی بر مجمل جاری می‌گردد و چنان‌که هیچ‌گونه بیانی از طرف شارع دال بر معنای مراد، وجود نداشته باشد، بعضی آن را به لفظ مشکل و برخی آن را به لفظ متشابه ملحق ساخته‌اند که به هر صورت تأویل پذیر است. شاکر، ۲۸۶ و ۲۸۹.

۲. صدوق، معانی الأخبار، ۳۲۰؛ کلینی، ۵۳/۱.

۳. النحل، ۴۴؛ الجمعة، ۲.

۴. مجلسی، ۲۳/۱۰۵ الی ۱۶۶، حدیث ثقلین؛ کلینی، ۲۸۷/۱.

۲-۲- بررسی علل ذاتی در اجمال روایات

مقصود از علل ذاتی یا طبیعی- در اجمال روایات- عللی است که ریشه در خود روایات دارد و از خارج روایات بر آنها داخل و عارض نشده باشد. این علل از تنوع چشمگیری برخوردار است و در این قسم، اسباب اجمال روایات را می‌توان در حد و اندازه‌های اسباب اجمال در قرآن^۱ جست‌وجو نمود.

۲-۲-۱- اشتراک لفظی

بسیاری از کلمات- گرچه در وادی امر برای معنای خاصی وضع شده‌اند- حامل معانی مختلفی‌اند که کاربرد آنها در یک معنای خاص جز با توجه به قرائن میسر نخواهد بود. این موضوع نمونه‌های فراوانی در روایات دارد و بی‌توجهی به قرائن موجود در اطراف کلام سبب اجمال آن روایات خواهد بود. به عنوان نمونه در حدیث «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» لفظ مولی بر معانی مختلفی از جمله دوست، یاور، سید، مالک، صاحب پیمان، سرپرست و اولی به تصرف استعمال شده است.^۲ به سبب چنین اشتراکی مفسران اهل سنت غالباً کلمه‌ی مولی را در معنای ناصر و یاور گرفته‌اند. چنان‌که صاحب تفسیر المنار معتقد است که ولایت طرح شده در حدیث غدیر ولایت نصرت و موذت است و بر ولایت سلطه‌که عبارت از امامت و خلافت است، دلالتی ندارد.^۳ اما به عقیده‌ی محققان شیعه با

۱. سیوطی درباره‌ی اسباب اجمال در قرآن می‌نویسد: «اجمال اسبابی دارد که عبارتند از اشتراک (لفظی) حذف، اختلاف مرجع ضمیر، احتمال عطف و استثناء، غرابت لفظی، عدم کثرت استعمال، تقدیم و تأخیر، قلت منقول و تکرار.» همو، الاتقان ۳/۵۹ و ۶۰ با تلخیص مثال‌ها.

۲. ابن منظور، ۴۰۲/۱۵-۴۰۳. که از قول ابوالهثیم برای مولی ۶ معنا به شرح: بسته نسبی، یاور، دوست، ولی نعمت، هم پیمان و برده را ذکر کرده است. در صورتی که علامه امینی مولی را لفظ مشترکی می‌داند که در ۲۷ معنی به کار رفته است. (همو، ۳۶۲/۱). ۳. رشید رضا، ۴۶۵/۶.

توجه به قرائنی که در اطراف حدیث غدیر وجود دارد کلمه‌ی مولی جز در معنای سرپرست و رهبر قابل تفسیر نیست. تعداد این قرائن بر حسب تتبع علامه امینی متجاوز از ۲۰ قرینه است.^۱ اضافه بر آن روایاتی نیز در تبیین مولی در دست است از جمله در حدیثی ابواسحاق گوید: به امام علی بن حسین گفتم: معنای این سخن پیامبر ﷺ که: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» چیست؟ فرمود: «رسول خدا ﷺ با این جمله به آنان خبر داد که علی ﷺ امام پس از اوست.»^۲

اشتراک لفظی نمونه‌هایی متعددی در روایات دارد و از موارد معروف آن می‌توان به معنای اختلاف در حدیث «اختلاف امتی رحمه»^۳ و عرش در حدیث «انَّ العرش اهتز لموت سعد بن معاذ»^۴ اشاره کرد.

نکته‌ی قابل ذکر در این خصوص آن که پس از ظهور اسلام، بسیاری از کلمات - چه در حوزه مفاهیم فقهی و چه در زمینه‌ی مفاهیم اخلاقی - از نوعی توسعه‌ی معنایی برخوردار شده‌اند که بی‌توجهی به آنها سبب اجمال برخی از آیات و روایات می‌گردد. به عنوان مثال استعمال الفاظ «صلاة» و «زکاة» در دو عبادت بدنی و مالی، که با معنای لغوی این دو لفظ نیز بدون ارتباط نیست. به همین ترتیب می‌توان از واژه‌های «سفه»، «فقه» و «علم» یاد کرد که در روایات معصومان هر کدام در معنای خاصی به کار رفته که فراتر از معنای معهود است. به عنوان نمونه‌ی علی ﷺ می‌فرماید: «دانشمند کسی است که فعلش سخن او را تصدیق کند و کسی

۱. امینی، ۱/ ۳۷۰.

۲. صدوق، معانی الأخبار، ۶۵.

۳. همانجا، ۱۵۷. در این حدیث مراد رسول خدا ﷺ اختلاف به معنی آمدوشد علما با یکدیگر است اما برخی اختلاف را به معنی تفرقه گرفتند. (صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۷)

۴. در این حدیث مراد از عرش، تحت و سریر سعد است، اما برخی آن را به معنای عرش الاهی گرفتند. همانجا، ۳۸۸.

که فعل او قولش را تصدیق نکند او دانشمند نیست.»^۱
 و احتمالاً با الهام از این حدیث است که سعدی سروده است:
 از من بگوی عالم تفسیرگوی گر در عمل نکوشی نادان مفسری^۲

۲-۲-۲- احادیث متشابه

از جمله سبب‌های اجمال در روایات، وجود تشابه در پاره‌ای از اخبار است. طبق روایتی که از امام رضا علیه السلام وارد شده، در روایت معصومان- مانند آیات قرآن- متشابهاتی وجود دارد که لازم است برای فهم درست معانی آنها، آنها را به محکّمات اخبار امامان علیهم السلام ارجاع نمود.^۳ تشابه اخبار موضوعی فراتر از اشتراک لفظی است. زیرا در اشتراک لفظ، بحث از تعدّد معانی یک کلمه است که غالباً در شرایط گوناگون استعمال شده است، امّا در لفظ یا حدیث متشابه معانی ظاهری الفاظ مراد نمی‌باشد و در نتیجه تأویل ضرورت پیدا می‌کند. چنان‌که محققان حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که: «إذ كان يوم القيامة اتى بالموت كالكبش الاملح فيوقف بين الجنة والنار فيذبح.» را نوعی تمثیل دانسته‌اند که هدف آن اعلام از بین رفتن حالت مرگ و نابودی در قیامت است.^۴ و نیز در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن‌جا که خطاب به اصحاب فرمود: «إياكم و خضراء الدمن.» به توضیح آن بزرگوار مقصود از «خضراء الدمن» زانی هستند که از شرافت خانوادگی برخوردار نیستند.^۵ در روایات

۱. کلینی، ۳۶/۱. فقه در لسان روایات به معنای دانش قطعی و عمیق است و از این جهت معنای آن وسیع‌تر از علم بوده و بلکه مترادف با حکمت و معرفت است. امام صادق علیه السلام در تفسیر «یؤتی الحکمة من یشاء» می‌فرماید: «حکمت عبارت از معرفت و تفقّه در دین است.» (عیاشی، ۱/۱۷۱) نیز سفه به معنای جهل و نادانی معمولی نیست. بلکه نوعی از نادانی اختیاری است که ریشه در انکار و عناد دارد. دلیل آن کاربرد واژه‌ی سفه درباره‌ی منافقان و اعراض‌کنندگان از روش و تفکر ابراهیمی است. (البقره، ۱۳ و ۱۳۰ و نیز صدوق، معانی‌ال‌اخبار، ۱۸۰).

۲. سعدی، ۵۱۴.

۳. مجلسی، ۱۸۵/۲.

۴. غفاری، ۲۵۳ به نقل از غزالی.

۵. صدوق، معانی‌ال‌اخبار، ۳۱۶.

معصومان علیهم السلام نیز احادیث معتنا بهی وجود دارد که از نوعی تشابه برخوردار است و غالباً این تشابه را امام صادق علیه السلام صاحب حدیث یا امامان بعد از او توضیح داده‌اند. نمونه‌ای از این روایات سخن امام صادق علیه السلام است که فرمود: «من مثل مثلاً أو اقتنی کلباً فقد خرج من الاسلام»^۱

و چون برخی از اصحاب از این سخن تعجب کردند، امام خود به توضیح پرداخت و فرمود: «مقصود من از «من مثل مثلاً» کسی است که دینی غیر از دین الاهی تأسیس کرده و مردم را به آن فرا بخواند. و مقصود من از «من اقتنی کلباً» نگهداری و پذیرایی از دشمنان اهل بیت است»^۲.

آنچه در این خصوص در روایات معصومان علیهم السلام قابل توجه است وجود دو نکته است:

اول - تذکر به تأویل پذیری روایات خصوصاً روایات متشابه و تنبّه به سوء استفاده از معانی انحرافی، چنان‌که امام صادق علیه السلام فرمود: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا انّ الكلمة لتصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرّف کلامه کیف شاء و لا یکذب»^۳ و نیز همان حضرت در انتقاد از تأویل گرایی غلات فرمود: «گاه می‌شود که با شخصی سخن می‌گویم و او را از جدال در دین نهی می‌کنم و از قیاس و رأی برحذر می‌دارم، اما تا از نزد من خارج می‌گردد، سخنانم را به گونه‌ای دیگر تأویل می‌کنند...»^۴

دوم - ضرورت ارجاع احادیث متشابه به احادیث محکم، زیرا احادیث محکم اساس تعالیم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام را تشکیل می‌دهد. هم‌چون آیات محکم که «امّ‌الکتاب» و اساس قرآن است.^۵ لذا متشابهات اخبار غالباً توسط اخبار دیگر قابل تبیین است. چنان‌که امام رضا علیه السلام سخن امام صادق علیه السلام را که فرموده بود: «من

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱.

۲. همانجا.

۳. همانجا، ۱.

۴. طوسی، اختیار الرجال، رقم ۴۳۳.

۵. آل‌عمران، ۷.

تعلّم علماً لیاری به السفهاء أو بیاهی به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس إليه فهو فی النار.»
راه، به این صورت تبیین فرمود که مراد از «سفهاء» مخالفان مذهبی، مراد از «علماء»
امامان معصوم علیهم السلام و مقصود از «لایقبل بوجوه الناس إليه» ادّعی نایق مدّعیان در
مورد امامت است.^۱

۲-۲-۳- اختلاف افهام مخاطبان

از عوامل اجمال برخی از روایات اختلاف افهام مخاطبان است. اختلاف
افهام هم در سطح افراد معمولی و هم سطح افراد فقیه و دانشمند، موضوعی غیر
قابل انکار است. در اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله بسیاری از آنان به عمق سخنان رسول
خدا صلی الله علیه و آله آشنا نبودند و تعبیر: «ربّ حامل فقه لیس بفقیه و ربّ حامل إلی من هو
افقه.»^۲ شاهد این مطلب است. از این رو اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله گاه یکدیگر را در فهم
مراد پیامبر صلی الله علیه و آله از یک حدیث نقد می کردند که نمونه‌ای از آن نقد عایشه بر عمر در
حدیث: «انّ المیت یعدّب بکاء أهله» است.^۳ علی علیه السلام نیز ضمن سخنی در خصوص
اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: «این گونه نبود که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله در مقابل
سؤالاتی که از آن حضرت می کردند، فهم واحدی داشته باشند. برخی سؤالاتی
می کردند امّا در پی فهم آن نبودند. (یا عاجز از فهم آن بودند) تا جایی که مایل بودند
رهگذری آمده و سؤالاتی بکند تا آنان نیز مطالبی فراگیرند.»^۴

شاهد این اختلاف افهام را می توان در برداشت صحیح علی علیه السلام از کلام
پیامبر صلی الله علیه و آله دانست که به مناسبتی فرمود: «یا علی قم فاقطع لسانه.» که پس از ایراد
این کلام، اصحاب تصوّر کردند که علی علیه السلام زبان تملّق گو را قطع خواهد کرد، امّا
علی علیه السلام در همی به او داده و وی را مرخص ساخت.^۵

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۰.

۲. کلینی، ۴۰۳/۱.

۳. عتر، ۵۴. در خصوص این حدیث در مباحث بعد مطالبی از نظر خواهد گذشت.

۴. کلینی، ۶۴/۱.

۵. صدوق، معانی الاخبار، ۱۷۱.

اما از نمونه‌های اختلاف افهام در اصحاب صادقین علیهم‌السلام می‌توان به برداشت متفاوتی از سخن امام صادق علیه‌السلام یعنی: «اسکنوا ما سکنت الارض» اشاره کرد. این سخن در شرایطی گفته شد که ابراهیم بن عبدالله بن الحسن بر منصور عباسی خروج کرد و شیعیان را به حمایت خود فرا می‌خواند. اما امام صادق علیه‌السلام با گفتن جمله‌ی اخیر شیعیان را از شرکت در قیام منع نمود. در بین یاران امام صادق علیه‌السلام عبدالله بن بکیر معتقد بود که مقصود امام صادق علیه‌السلام عدم شرکت در هر گونه قیامی حتی تا فرارسیدن قیامت است. در صورتی که عبید بن زراره از این حدیث عدم شرکت در هر قیامی مگر با اجازه‌ی امام معصوم علیه‌السلام را درک کرده بود. در ادامه‌ی روایت آمده است که امام رضا علیه‌السلام بر فهم و برداشت عبید بن زراره صحیح گذاشت و فرمود: «الحديث علی ما رواه عبید و لیس علی ما تأوله عبدالله بن بکیر».^۱

نمونه‌ی دیگر از اختلاف افهام را می‌توان به تفاوت فهم زراره و برادر او حمران در موضوع اوقات نماز ملاحظه کرد که کلینی در «کتاب الصلاة» خود به آن پرداخته است.^۲ در این حدیث نیز امام صادق علیه‌السلام با گفتن «صدق زراره» بر رأی و نظر زراره صحیح گذاشت.^۳

۲-۲-۴- غرائب لفظی در روایات

پاره‌ای از روایات متضمن الفاظ غریب است. مقصود از لفظ غریب کلمات پیچیده‌ای است که به دلیل قلت استعمال فهم آن با دشواری همراه است.^۴ این که در سخنان رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم این کلمات استعمال شده یا نه، محل اختلاف است. برخی معتقدند که: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از فصیح‌ترین مردم به شمار می‌رفت و اقوام عرب را علی‌رغم اختلاف زبان و لهجه مورد خطاب قرار می‌داد و آنان نیز سخنان

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۲۶۶.

۲. کلینی، ۲۷۳/۳.

۳. همانجا.

۴. محمد ابوزهو، ۴۷۴ به نقل از خطابی.

حضرتش را بدون ابهام درک می‌کردند. اما پس از رحلت پیامبر ﷺ و اختلاط قوم عرب با غیر عرب به تدریج خلوص و پاکی زبان عرب از بین رفت و درک پاره‌ای از لغات و تعابیر برای عرب‌ها با دشواری‌هایی همراه شد تا چه رسد به اقوام غیر عرب که طبعاً جهت فهم آن تعابیر متحمل سختی‌های بیشتر شدند. در این جا بود که برخی از محدثان به ویژه علمای ادب به شرح آن قسم از احادیث پیامبر ﷺ که شناختش بر مردم پوشیده بود پرداخته و علم غریب الحدیث را پایه‌گذاری کردند.^۱

ورود الفاظ غریب در روایات نبوی در بسیاری از مواضع، از عوارض نقل به معنی در حدیث بوده و در نتیجه در صحّت انتساب این‌گونه روایات به پیامبر جای تردید وجود دارد. اما با توجه به بُعد زمانی صدور روایات از دوره‌ی تداول آنها و دگرگونی‌های معنایی پاره‌ای از واژه‌ها در بستر زمان و این که اساساً غرابت در لفظ و حدیث مسأله‌ای نسبی است، احتمال ورود پاره‌ای از الفاظ غریب در روایات غیرممکن نخواهد بود. به ویژه براساس مفاد روایاتی که در آن برخی از امامان علیهم‌السلام به توضیح آن الفاظ مبادرت کرده و در واقع به صدور حدیث از پیامبر ﷺ صححه گذاشته‌اند. به عنوان مثال، یحیی بن عباد از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که فرمود: «یکی از انصار از دنیا رفت، رسول خدا ﷺ در مراسم تشییع او حاضر شد و فرمود: او را تخضیر کنید که تخضیر شدگان چقدر در روز قیامت سبکبارند.» من از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم که «تخضیر» چیست؟ امام فرمود: «شاخه‌ی بدون برگ‌ی از درخت خرما (یا درخت سدر یا درخت بید و...) گرفته شود و در این جا- اشاره به استخوان گودی زیر گلو - به پایین بدن میّت همراه با لباس او

۱. محمد ابوزهو، ۴۷۴، نیز جهت اطلاع از پیدایش و سیر تحوّل علم غریب الحدیث و آشنایی با کتب این دانش نک: عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۸۰ الی ۲۸۱.

پیچیده گردد.^۱

گفتنی است که شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار اخبار فراوانی نقل کرده که حاوی الفاظ غریب است. وی سپس این الفاظ را با کمک روایات وارده از معصومان علیهم السلام و در پاره‌ای از موارد توضیحات علمای لغت یا احیاناً شرح‌های خود مورد تفسیر و تبیین قرار داده است.^۲

۲-۲-۵ - صدور حدیث بر سبیل اجمال

پاره‌ای از روایات اساساً بر سبیل اجمال وارد شده‌اند و این امر خود دلایل متعددی دارد، از جمله:

۲-۲-۵-۱- گاه حدیث به این دلیل مجمل وارد شده که مخاطبان آن از ذهنیت کافی درباره‌ی محتوای حدیث برخوردار بوده‌اند. مثلاً حدیث: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَىٰ خَلْقِهِ خَمْسًا فَرَّخَصَ فِي أَرْبَعٍ وَلَمْ يَرَّخَصْ فِي وَاحِدَةٍ»^۳ از امام صادق علیه السلام حدیث مجملی است، امّا اگر در نظر گیریم که مخاطبان حدیث شاگردان امام

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۳۴۸. اضافه می‌شود که شیخ صدوق در توضیح این حدیث آورده است که: «آنچه لازم است صورت پذیرد آن است که برای مرده دو شاخه‌ی بدون برگ به اندازه‌ی یک ذراع از شاخه‌ی درخت خرما که خشک نباشد، قرار دهند به این کیفیت که یکی از آن دو شاخه از نزدیک استخوان بالای سینه و مماس با پوست میّت گذاشته شده و پیراهن بر روی آن انداخته شود و شاخه‌ی دیگر نزدیک استخوان باسن بین پیراهن و لنگ قرار داده شود و اگر شاخه‌ی خرما نبود از هر درخت دیگر که تر و تازه باشد، می‌توان استفاده کرد. (همانجا) امّا در فلسفه‌ی این کار می‌توان گفت که: در سیره‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رنگ سبز و سبزی جایگاه ویژه‌ای داشته و معادل تازگی، حسن و برکت به کار می‌رود. عمل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در تحضیر مردگان نوعی عزّت و احترام به شأن مؤمن بوده که البته اختصاص به مردگان هم ندارد. لذا در خبر وارد شده که: «من خَصَّرَ لَهُ فِي شَيْءٍ فَلْيَلْزِمَهُ» (ابن اثیر جزری، ۴۱/۲ به نقل از الاتحاف و الدرر...) که «من خَصَّرَ» به معنای «من بورك له فيه و رزق منه» آمده است. نک: همانجا و نیز ابن منظور، ۲۴۹/۴.

۲. معانی الاخبار، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۱۹ و...

۳. کلینی ۲ / ۲۲.

باقر علیه السلام بوده‌اند و آنان از آن حضرت شنیده بودند که: «بنی الاسلام علی خمس: علی الصلوة و الزکاة و الصوم و الحج و الولاية و لم یناد بشيء کما نودی بالولاية»^۱ متوجه می‌گردیم که حدیث مجمل امام صادق علیه السلام برای مخاطبان اولیه، واضح و روشن بوده اما در طبقات بعد برای کسانی که از این مطلب آگاهی نداشته‌اند، از خفا و اجمال برخوردار شده است.

۲-۲-۵-۲- گاه حدیث به این دلیل مجمل است که حاوی نوعی پیش‌بینی و آینده‌نگری است و ذکر جزئیات مطلب، به مصلحت نبوده است. مانند این کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به همسرانش که: «لیت شعری ایتکن صاحبۃ الجمال الادب الّتی تنبجها کلاب الحوآب فیقتل عن یمینها و عن یسارها قتلی کثیرة ثم تنجو بعد ما کادت»^۲

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به این جهت کلام خود را به صورت مجمل ادا فرمود تا تنبّه و هشدار برای همسرانش باشد تا در هیچ فتنه‌ای داخل نگردند. اما آن‌گاه که جنگ جمل واقع شد و در مسیر کاروان اصحاب جمل به بصره، سگ‌های منطقه حوآب پارس کردند همگان حتی عایشه متوجه کلام نبوی شدند. مطابق روایتی عایشه متوحّش شده و آهنگ مراجعت نمود، اما در اثر دغل‌کاری عبدالله بن زبیر نهایتاً به بصره کشانده شد.^۳

۲-۲-۵-۳- گاه حدیث به این دلیل مجمل- و بعضاً دور از فهم همگان- است که مضامین آن مورد تأمل و تدبّر قرار گیرد و افکار را به خود متمرکز کند. ظاهراً روایت: «إنّ حدیثنا صعب مستصعب لا یحمله إلاّ ملک مقرب أو نبی مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للایمان»^۴ اشاره به چنین روایاتی دارد. چنان‌که حمران بن اعین گوید که از امام باقر علیه السلام درباره‌ی پاره‌ای از امور مهم از جمله رجعت سؤالاتی کردم حضرت فرمود: «إنّ هذا الَّذی تسألونی عنه لم یأت أو انه قال الله: بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما

۱. همانجا.

۲. صدوق، معانی الاخبار، ۳۰۵ اضافه می‌شود که «حوآب» منطقه‌ای متعلّق به بنی عامر در مسیر بصره بوده است و مراد از «الجمال الادب» شتر پرمویی بوده که عایشه سوار آن شد. (نک: همانجا، هامش).

۳. طبری، ۲/۴۷۵. ۴. مجلسی، ۲/۷۱ به نقل از بصائر الدرجات.

یأتهم تأویلہ^۱

و نظیر این موضوع در ملاقات یونس بن عبدالرحمان با امام رضا علیه السلام وارد شده است. آن‌گاه که یونس از پاره‌ای از نامرادی‌ها در حقّ خود شکایت کرد، امام علیه السلام به او فرمود: «دارهم فانّ عقولهم لاتبلغ»^۲

از روایاتی که به این دلیل قابلیت تفسیر دارند می‌توان به این حدیث نبوی اشاره کرد که فرمود: «دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله» راوی سؤال کرد که مراد از بُلّه، (جمع ابله) چه کسانی اند. حضرت فرمود: «العاقل (العامل) في الخير الغافل عن الشر الذي يصوم في كل شهر ثلاثة أيام»^۳

۲-۳- علل عرضی در اجمال روایات

مقصود از علل عرضی یا عارضی عللی است که ریشه‌ای در روایات ندارد. بلکه در شرایطی این علل از خارج از روایات بر آنها تحمیل شده و به اجمال آنها منجر شده‌اند. این علل نیز از تنوع خاصی برخوردار است که اهمّ آنها به قرار زیر

۱. مجلسی، ۷۰/۲ به نقل از تفسیر عیاشی. نیز اشاره به سوره‌ی یونس، ۳۹.

۲. همانجا، ۶۸/۲. یونس بن عبدالرحمان- یکی از اصحاب اجماع طبقه‌ی سوم (طوسی، اختیارالرجال رقم ۱۰۵۰) از اصحاب جلیل‌القدر امام هفتم و هشتم علیهم السلام است که در عظمت شخصیت او روایات متعددی وارد شده (طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۹۱۰-۹۲۳) و رجالیون بر وثاقت او تأکید کرده‌اند. (نجاشی، رقم ۱۲۰۸) امّا برخورد قاطع او با سران فرقه‌ی انحرافی واقفه سبب شد تا آنان به تخریب شخصیت او پردازند و حتی روایاتی در ذم او جعل کنند. (همانجا، رقمهای ۹۲۴ و ۹۲۸ و ۹۲۹ و ۹۴۶) شیوع ذم و نکوهش درباره‌ی یونس موجب تردید مردم و حتی پاره‌ای از علمای شیعه در دوره‌هایی گردید تا جایی که عبدالعزیز بن مهدی عالم و وکیل امام رضا علیه السلام در قم در نامه‌ای از آن حضرت خواست تا نظرشان را در مورد یونس بن عبدالرحمان ابراز کنند و آن حضرت در پاسخ نوشتند: «یونس را دوست بدار و برایش طلب رحمت کن گرچه همه‌ی مردم قم با تو مخالفت کنند.» (همانجا، به رقمهای ۹۳۱ و ۹۲۴).

۳. صدوق، معانی الاخبار، ۲۰۳. نیز جهت اطلاع از وضعیت سند و مفاد حدیث نک به: طباطبایی.

۲-۳-۱- نقل به معنی در حدیث

از مسائل مهم در حوزه‌ی «تحدیث» نقل به معنای حدیث در مقابل نقل به الفاظ است. در اکثر کتاب‌های علم‌الحدیث درباره‌ی نقل به معنی، جواز یا منع آن و احیاناً شرایط نقل به معنای مجاز، بحث شده است.^۱

اکثر علمای اهل سنت به جواز نقل به معنی قائل شده و در این خصوص به سخنی از رسول خدا ﷺ استناد کرده‌اند که: «إِذَا أَصِيبَ الْمَعْنَى فَلَا بَأْسَ»^۲ در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بر جواز نقل به معنی با در نظر گرفتن شرایطی تأکید شده است.^۳ اما علی‌رغم این حساسیت روایات متعددی در شیعه و سنی وجود دارد که به دلیل عارضه نقل به معنی دچار اجمال شده است. به عنوان مثال عمرین خطاب در سخنی از قول رسول خدا ﷺ مردم را از گریه کردن بر مردگان برحذر داشت و گفت: «إِنَّ الْمَيِّتَ يَعْذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ» اما پس از وفات او عایشه به نقد او پرداخت و سخن رسول خدا ﷺ را به گونه‌ی دیگری روایت نمود. به طوری که معلوم شد که خلیفه‌ی دوم در اثر نقل به معنی مطلب رسول خدا ﷺ را به گونه‌ی دیگر طرح کرده است.^۴ نیز احمد بن مبارک گوید: شخصی به امام صادق علیه السلام گفت: روایت کرده‌اند که مردی به امیرمؤمنان علیه السلام گفت که من تو را دوست دارم. حضرت به او

۱. خطیب بغدادی، ۲۳۲؛ ابوری، ۷۷؛ الصباغ، ۱۴۰؛ عاشوری تلوکی، ۱۶۱ و نیز نک به: همین کتاب

فصل ششم. ۲. خطیب بغدادی، ۲۳۴.

۳. این شرایط عبارت است از تعهد راوی به انتقال معنا و مقصود حدیث و توجه به سلامت حدیث از نظر فصاحت و روشنی عبارات. (کلینی، ۵۱/۱ و ۵۲)

۴. عایشه گفت که پیامبر ﷺ فرموده بود که: «إِنَّ اللَّهَ لِيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، اما فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لِيُزِيدَ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ». سپس در نقد آن چه عمر روایت کرده بود گفت: «حسبكم القرآن ولا تنزروا زرةً وزر آخری.» (بخاری، ۵۴۹/۲ و ۵۵۰ و نیز نک: عتر، ۵۴)

فرمود: «اعدد للفقر جلباباً» امام صادق علیه السلام فرمود: چنین نیست بلکه علی علیه السلام به او فرمود: «اعددت لفاقتك جلباباً یعنی يوم القيامة.»^۱ چنانکه روشن است امام صادق علیه السلام ضمن تأیید اصل حدیث عبارت آن را به همانگونه که صادر شده بود، اصلاح فرمود.^۲

۲-۳-۲. تقطیع نامناسب حدیث

از عوامل مهم اجمال حدیث وقوع عارضه‌ی تقطیع در روایات است که بعضاً اصولیون نیز به آن اشاره کرده‌اند.^۳ تقطیع حدیث یعنی نقل قسمتی از یک روایت و حذف قسمت‌های دیگر آن. دانشمندان علم حدیث در این که تقطیع چه حکمی دارد، اختلاف نظر دارند و با طبقه‌بندی آرای آنها می‌توان به سه حکم در این خصوص دست یافت: ۱. منع مطلق؛ ۲. جواز مطلق؛ ۳. جواز مشروط. ابن صلاح قائل به تفصیل است، به این معنی که تقطیع حدیث از ناحیه‌ی شخص عالم و آگاه مانعی ندارد، آن هم وقتی که قسمت ترک شده از حدیث متمایز از قسمت‌های قبل باشد.^۴ خطیب بغدادی نیز تصریح می‌کند که در صورتی که متن

۱. صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۲.

۲. قابل ذکر است که در عبارت «اعدد للفقر جلباباً» فعل «اعدد» مجمل بین فعل امر و فعل متکلم وحده است. علاوه بر آن جمله با مقایسه با عبارت امام صادق علیه السلام نیاز به نوعی تقدیر دارد. این حدیث در امالی سید مرتضی و در نهج البلاغه به صورت: من احبنا أهل البيت فليستعد للفقر جلباباً (امالی ۱۷/۱ و سید رضی، حکمت ۱۱۲) وارد شده است که مفهوم این حدیث با عبارت امام صادق علیه السلام تفاوت دارد، زیرا بنا به این روایات دوستدار اهل بیت علیهم السلام باید در دنیا از سختی‌ها و احیاناً فقر استقبال کند و مطابق حدیث امام صادق علیه السلام دوستدار اهل بیت علیهم السلام در روز قیامت که همگان فقیر و نیازمندند از محبت و شفاعت اهل بیت علیهم السلام برخوردار شده و آسوده‌خاطر خواهد بود.

۳. ملکی اصفهانی، ۲۳/۱ نیز جهت اطلاع از تفصیل این بحث نک: به فصل پنجم همین کتاب.

۴. ابن صلاح، ۱۳۷/۱.

واحدی دارای دو حکم متفاوت باشد، تقطیع آن متن و تنظیم قسمت‌های آن در دو موضع، امری مجاز است که بیشتر پیشوایان حدیث آن را انجام داده‌اند.^۱ با این سخن می‌توان گفت که تقطیع حدیث اقسامی دارد که حداقل سه قسم آن عبارت است از: تقطیع به منظور تبویب، تقطیع به منظور تنظیم کلام یا نقل موضع حاجت از حدیث، و تقطیع به منظور تدلیس و فریبکاری. از این اقسام، تقطیع به منظور تبویب امری ضروری است که محدثان شیعه و سنی از سده‌های نخست تدوین حدیث به آن اشتغال داشته^۲ و به طوری که از سخنان خطیب بغدادی به دست می‌آید، مانعی برای آن نبوده است. اما تقطیع در اقسام بعد خصوصاً نوع سوم آن، بر معنا و مقصود حدیث اثر گذاشته و چه بسا سبب اجمال و ابهام آن گردد. در این قسم، راوی یا محدث به نقل قسمت‌هایی از حدیث مبادرت می‌کند که مؤید فکر و عقیده‌ی خاصی باشد و این عمل چنان که گفته شد نوعی تدلیس و فریبکاری است. شیخ صدوق در معانی الاخبار مثال‌های متعددی از احادیث تقطیع شده را ذکر کرده که به دلیل تقطیع، مفهوم ناقصی یافته و سپس به اصل آنها نیز اشاره کرده است. نمونه‌ای از این روایات به قرار زیر است:

الف) قال رسول الله ﷺ: «مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها أخذ اهتدى و باي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم...»^۳ که اهل سنت آن را در همین حد نقل کرده‌اند.^۴ اما در دنباله‌ی حدیث آمده است: «فقیل یا رسول الله ﷺ و من أصحابك؟»

۱. خطیب بغدادی، ۲۲۷.

۲. به عنوان نمونه نجاشی در ترجمه‌ی صفوان بن یحیی (م ۲۱۰) می‌نویسد: «او چنان‌که اصحاب ما خبر داده‌اند ۳۰ کتاب تصنیف نمود و آنچه از کتاب‌های او باقی مانده است عبارتند از: کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الحج، کتاب الزکاة، کتاب النکاح و...» (همو، به رقم ۵۲۴) مقصود نجاشی روایات تبویب شده صفوان در هر یک از موضوعات یادشده در قالب یک کتاب است.

۳. صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۶. ۴. نقل از ابوریه، ۳۴۴.

قال: أهل بيتي.^۱

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۶. در خصوص حدیث «ان اصحابی کالنجوم بائهم اقتدیتم اهتدیتم» و تطبیق اصحاب با ائمه علیهم السلام - که در روایت معانی الاخبار آمده است - و نیز سوء استفاده برخی از متکلمان اهل سنت از این حدیث و تطبیق آن با عموم صحابه‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (مانند ابوالمعالی جوینی که به استناد این حدیث خودداری از ذم صحابه را واجب دانسته است. نک: ابن ابی الحدید، ۱۱/۲۰) - تحقیق‌های گسترده‌ای وجود دارد که دو مورد آن عبارتند از: الامامة فی اهمّ الکتب الکلامیة، رساله‌ی هفتم: رساله فی حدیث اصحابی کالنجوم، ۴۵۹-۵۱۴ تألیف سید علی میلانی و دیگری: خلاصه‌ی عقبات الأنوار، ۷۹۹-۹۴۳ از همان مؤلف. مرحوم علامه مجلسی در مواضع متعددی از بحار الأنوار از جمله مجلدات، ۲/۲۲۰؛ ۲۲/۳۰۷؛ ۲۳/۱۵۶-۱۶۵؛ ۲۸/۱۸ و ۱۹۴ و ۴۰۶/۳۵ از این حدیث یاد کرده و نظرات بزرگان شیعه را در تطبیق مفاد حدیث با امامان علیهم السلام یا نفی آن از صحابه نمایانده است. از جمله در جلد ۲۳ نظر سید مرتضی را از کتاب الشافی به تفصیل آورده است که: «اگر این خبر (به صورتی که اهل سنت نقل کرده‌اند) صحیح باشد، مرتبه‌ی عصمت برای هر یک از صحابه ضرورت پیدامی کند تا اقتداء به هر یک از آنان صحیح باشد در صورتی که صدور فسق و عناد از پاره‌ای از صحابه و خروج آنان بر جماعت مسلمین و مخالفت آنان با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم امری ظاهر است و... (مجلسی، ۲۳/۱۶۴ و نیز، ۱۹/۲۸ پاورقی). آری این حدیث در صورت صحت تطبیقی جز با امیر مؤمنان و حسن و حسین علیهم السلام ندارد زیرا عصمت آنان ثابت شده و طهارتشان معلوم است. (همو، ۲۳/۱۶۵) شیخ صدوق هم در عیون اخبار الرضا حدیثی از امام رضا علیه السلام نقل کرده که امام علیه السلام اصل روایت: «اصحابی کالنجوم بائهم اقتدیتم اهتدیتم» را صحیح دانسته اما مصداق آنان را کسانی می‌داند که پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تغییر حال پیدا نکردند و در دین تغییر و تبدیل ندادند. (۲/۱۶۷) و چون راوی از امام علیه السلام سؤال می‌کند که از کجا بدانیم که صحابه تغییر و تبدیلی ایجاد کرده‌اند، امام رضا علیه السلام می‌فرماید: به جهت آن که اهل سنت خود روایت می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: در روز قیامت تعدادی از اصحاب را از سر حوض (کوثر) طرد می‌کنند. همان‌گونه که شتر را از چشمه برانند. من (پیامبر) می‌گویم: پروردگارا اصحابم، اصحابم، اما به من می‌گویند: تو نمی‌دانی که بعد از تو چه کرده‌اند و... لذا من هم گویم: دور باد آنان از رحمت الاهی، آیا چنین نفرینی جز برای کسانی که به تغییر و تبدیل دست زده‌اند سزااست؟ (۲/۱۶۷ و ۱۶۸). ضمناً برای آگاهی از سند حدیث اخیر در منابع مختلف اهل سنت نک: مجلسی ۱۹/۲۸ پاورقی.

ب) حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته» از پیامبر ﷺ که اهل سنت آن را به همین صورت نقل کرده و بر مبنای آن عقیده‌ی تجسیم شکل گرفته است.^۱ امام رضا علیه السلام با فرستادن لعن بر کسانی که ابتدای حدیث را حذف کرده‌اند، شکل کامل آن را خود نقل فرمود.^۲

ج) از نمونه‌های معروف تقطیع، نقل «اذا عرف الحق فاعمل ما شئت» است که غلات آن را به همین شکل از قول امام باقر علیه السلام نقل کرده و بر مبنای آن هر حرامی را حلال می‌دانستند. چون ماجرا را برای امام صادق علیه السلام نقل کردند آن حضرت فرمود: «خدا لعنتشان کند، آنها چه کاره‌اند؟» پدرم گفت: «اذا عرف الحق فاعمل ما شئت من خیر یقبل منك»^۳

البته گاه تقطیع نه به منظور تدلیس یا تبویب بلکه به قصد نقل موضع حاجت از یک حدیث صورت می‌پذیرد. مثل روایات «التکاح سنّی فن رغب عن سنّی فلیس منّی» یا «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» که به دلیل تقطیع، مفاهیم ناقصی از آنها به ذهن مردم منتقل شده و برخی از محققان به صورت کامل این روایات و مفهوم

۱. جعفریان، ۲ / ۱۰۰.

۲. صدوق، عیون اخبارالرضا علیه السلام ۱/ ۲۴۱. اجمال حدیث در مرجع ضمیر «صورته» است که ظاهراً به الله برمی‌گردد و این اجمال معلول تقطیع است. اما بیان امام رضا علیه السلام از صورت کامل حدیث به این صورت است که: روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می‌دادند، عبور کرد. یکی از آن دو به دیگری می‌گفت: خدا روی تو و روی هر کس را که شبیه تو است، زشت گرداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله به او فرمود: ای بنده‌ی خدا، این سخن را به برادرت مگو، مگر نمی‌دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریده است.

۳. صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۱ و نیز کلینی، ۲/ ۴۶۴ با اندکی اختلاف.

صحیح آنها توجّه داده‌اند.^۱

۲-۳-۳- غفلت از قرائن صدور حدیث

همان‌طور که بسیاری از آیات قرآن در شرایط خاصی نازل شده که توجّه به اسباب نزول آنها، معنای روشنتری از آیات به دست می‌دهد،^۲ در مورد روایات نیز توجّه به اسباب ورود یا اسباب صدور روایات مهم و قابل توجّه است. لذا شارحان حدیث معمولاً در شرح روایات به این موضوع توجّه ویژه‌ای معمول داشته و برخی نیز به گردآوری سبب‌های صدور روایات در تألیفی جامع اقدام کرده‌اند که از جمله می‌توان به کتاب «البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف» از ابن حمزه دمشقی اشاره کرد. اسباب صدور حدیث یا در نص حدیث موجود است، یا از سیاق آن حدیث به دست می‌آید و یا در روایات دیگر به آن اشاره شده است. در هر حال، شناخت سبب صدور حدیث موجب می‌شود که انسان در فهم حدیث دچار گمانه‌زنی نشود و بر مطلبی خلاف مراد روایات دست نیابد. از شواهد این ادّعا حدیث «افطر الحاجم والمحجوم» منقول از رسول خدا ﷺ است که در نظر ابتدایی القاکننده‌ی مفهوم عدم جواز حجامت در ماه رمضان است که این مفهومی غریب و سؤال‌برانگیز است. لذا عبدالله ربعی گوید: از عبّاس سؤال کردم که آیا حجامت برای روزه‌دار جایز است؟ او گفت: آری تا وقتی که دچار ضعف نشود. گفتم: آیا حجامت روزه را نمی‌شکند؟ وی گفت: خیر. گفتم: پس معنای حدیث پیامبر ﷺ چه می‌شود که فرمود: «افطر الحاجم والمحجوم»؟ ابن عبّاس گفت: روزه‌ی آن دو نفر به این دلیل افطار گردید که با یکدیگر به دشنام برخاستند و در حین دشنام به رسول خدا ﷺ نیز دروغی بستند، نه به دلیل حجامت.^۳

۱. قابل ذکر است که مرحوم علی‌اکبر غفاری هر دو حدیث را در بحث نقل به معنی آورده‌اند، امّا به نظر می‌رسد که مثال‌های یادشده علاوه بر ارتباط با بحث نقل به معنی به موضوع تقطیع نامناسب هم مربوط است. دلیل آن ذکر هر دو حدیث در معانی الاخبار به صورت کاملتر است. (نک: غفاری، ۲۴۷ و ۲۴۸)

۲. سیوطی، الاتقان، ۱/۱۰۶؛ نوع نهم. ۳. صدوق، معانی الأخبار، ۳۰۹.

نمونه‌ی دیگری از روایاتی که به دلیل غفلت از قرائن صدور دچار اجمال شده می‌توان از روایات «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف» و «ان رجلاً هلك على عهد رسول الله ﷺ و ترك دينارين فقال رسول الله ﷺ ترك كثيراً» سخن به میان آورد.^۱

۲-۳-۴- صدور حدیث بر مبنای تقیه

پاره‌ای از روایات در شیعه- به ویژه در زمینه‌ی اخبار فقهی- بر سبیل تقیه وارد شده و مبین حکم و منظور واقعی امامان علیهم‌السلام نیست. این امر معلول زندگی شیعه و امامان آن در شرایط ویژه‌ای است که گاه ناگزیر به رعایت تقیه بوده‌اند و این موضوع بر صدور برخی از روایات اثر گذاشته و در نتیجه مشکلاتی به بار آورده است.^۲ ناگفته نماند که در مقابل هر حکم یا حدیث تقیه‌آمیز، احکام و احادیث زیادتری از امامان علیهم‌السلام وارد شده که در نهایت، امر بر جویندگان حقیقت مشتبه نمی‌گردد. به ویژه آن که یکی از کارهای محدثان در هر دوره شناسایی احادیث تقیه‌ای و حذف آنها از صحنه‌ی روایات بوده است. این کار در عملکرد کلینی و شیخ صدوق از طریق صرفاً انتخاب روایات غیرتقیه‌ای- به تشخیص خودشان- قابل ملاحظه است. اما شیخ طوسی بر خلاف این دو نفر مستقیماً به حذف روایات تقیه‌ای دست نزد. بلکه تلاش نمود که آنها را بعضاً در دو کتاب «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار» گردآوری کرده و به تقیه‌آمیزبودن آنها اشاره کند. لذا این دو کتاب در شناخت احادیث تقیه‌ای و پرهیز از آنها، از بُعد آموزشی بالایی برخوردار است. در هر حال بی‌توجهی به این مطلب و مراجعه‌ی یک‌جانبه به احادیث تقیه‌ای گاه مایه‌ی ابهام و اجمال نسبت به درک نظر اصلی معصوم علیه‌السلام خواهد شد، گرچه ظاهر روایت تقیه‌ای

۱. برای اطلاع بیشتر نک: صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۳ و ۲۵۴ که با توجه به ذکر سبب صدور توسط امام

هفتم علیه‌السلام مفاد حدیث روشن می‌شود. ۲. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۶۴.

واضح و خالی از ابهام است. به عنوان نمونه‌ای از احادیث تقیه‌ای زراره گوید: به ابوجعفر باقر علیه السلام گفتم: پاره‌ای از مردم (اهل سنت) معتقدند که درون گوش‌ها جزء صورت و پشت آنها جزء سر است. امام فرمود: «در وضو گوش‌ها، مسح و شستن ندارند.»^۱ در مقابل این حدیث که نظر اصلی امامان علیهم السلام بوده حدیث دیگری وجود دارد که از علی بن رثاب نقل شده است. وی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که آیا گوش‌ها جزء سرند؟ امام فرمود: آری. من گفتم: به هنگام مسح سر، گوش‌ها را هم مسح کنم؟ حضرت فرمود: آری.^۲ شیخ طوسی در جمع دو حدیث یاد شده می‌نویسد: «خبر دوم محمول بر تقیه است، چون موافق مذهب عامه صادر شده و با قرآن نیز در تعارض است، چنان‌که در تهذیب الأحکام بیان کردیم.»^۳

۲-۳-۵ - معاریض کلام

نوع دیگری از روایات که شبیه مورد قبل حاوی نوعی ابهام و اجمال است، احادیثی است که بر سبیل تعریض وارد شده و حکایت از نظر اصلی امام علیه السلام ندارد. در این خصوص توجه به سخن امام صادق علیه السلام ضرورت دارد که فرمود: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه، ولا یكون الرجل منکم فقیهاً حتی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمة لتنصرف علی سبعین وجهاً لنا من جمیعها المخرج.»^۴

به عقیده‌ی برخی از محققان: «در حدیث یاد شده معاریض جمع معراض بوده و معراض وسیله‌ی تعریض و کنایه است، که هرگاه انسان نتواند آزادانه سخن

۱. طوسی، الاستبصار، ۶۲/۱. ۲. همانجا.

۳. همانجا. در مورد نمونه‌های دیگر احادیث تقیه‌ای نک: الاستبصار، رقم‌های ۲۷۳، ۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۴، ۳۰۶، ۴۴۴، ۵۳۱، ۶۱۹، ۶۲۷، ۷۳۸، ۷۴۳، ۷۵۸، ۸۰۰.

۴. صدوق، معانی الأخبار، ۲ یعنی: حدیثی که آن را فهم کنی بهتر از هزار حدیثی است که آن را نقل کنی. از شما (راویان) کسی به فقاہت و دانایی نمی‌رسد جز آن که «معاریض» کلام ما را بشناسد. کلمه (گاه) بر ۷۰ معنی قابل انصراف است که هر معنایی از آن توجیهی از طرف ما دارد.

بگوید با هر وسیله‌ی ممکن که بتواند، موقعیت خود را روشن سازد تا به مستمعان تیزهوش بفهماند که صراحت لهجه ندارد و سخن او جدی نیست.^۱

به عنوان مثال یکی از مسائلی که در نماز مطرح است، قرار گرفتن زن در کنار مرد در حال نماز و نمازخوانی آنان در یک ردیف است. که به عقیده‌ی شیعه چنین نمازی باطل است.^۲ در این خصوص روایات متعددی در دست است که حکایت از جایز نبودن نماز زن و مرد در صف واحد، و لزوم وجود فاصله بین آن دو دارد.^۳

در این میان روایاتی نیز دیده می‌شود که بر جواز نماز زن و مرد در صف واحد دلالت دارد، به عنوان مثال جمیل بن دراج از امام صادق علیه السلام روایت کرده که آن حضرت فرمود: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي فإن النبي صلى الله عليه وآله كان يصلي وعائشه مضطجعة بين يديه وهي حائض...»^۴ اما این حدیث علاوه بر آن که معارض روایاتی است که به صورت صریح از نماز زن و مرد در صف واحد نهی کرده است،^۵ اشکال دیگری هم دارد و آن این است که پاسخ و تعلیل امام صادق علیه السلام با صورت سؤال برابری نمی‌کند. زیرا اصل مسأله درباره‌ی قرار گرفتن زن در کنار مرد (یا بالعکس) به هنگام نماز است و تعلیل امام درباره‌ی خوابیدن زن در قبله‌گاه مرد است. ضمن آن که این موضوع از ادعاهای عایشه بوده که در کتب اهل سنت وارد شده است.^۶

۱. بهبودی، علل الحدیث ۳۴.

۲. طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۲۴۶ از قول شیخ مفید.

۳. کلینی، ۳/۳۰۱؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱/۱۵۹.

۴. صدوق، من لایحضره الفقیه، ۱/۱۵۹. یعنی: اشکالی ندارد که زن به موازات مرد به نماز ایستد چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به نماز مشغول می‌شد در حالیکه عایشه - که حائض بود- در مقابل او دراز کشیده بود.

۵. مانند این حدیث: «عن أبي بصير عن أبي عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يصليان جميعاً في بيت؛ المرأة عن يمين الرجل بحذاء، قال: لا حتى يكون بينهما شبر أو زراع أو نحوه.» (طوسی، همان ۲/۲۴۷)

۶. از جمله نک: بخاری، ۱/۲۷۵؛ سجستانی، ۱/۱۹۰.

۲-۴- طرق تبیین مجملات روایی

تبیین مجملات طرق گوناگونی دارد که دو مورد کارآمد آن که ریشه در روایات دارد عبارتند از:

۲-۴-۱- تبیین حدیث در پرتو حدیث

۲-۴-۲- تبیین حدیث در پرتو قرآن

ضمن آن که امکان تبیین حدیث مجمل در پرتو حدیث و قرآن به صورت توأمان نیز وجود دارد که می‌توان از آن تعبیر به «تبیین جامع» کرد. ذیلاً درباره‌ی هر کدام از موارد فوق توضیحات مختصری آورده می‌شود.

۲-۴-۱- تبیین حدیث در پرتو حدیث

یکی از راه‌های مؤثر در تبیین احادیث مجمل، استفاده از روایات دیگری است که در همان موضوع وارد شده است. این کار در مورد تفسیر قرآن نیز معمول و متعارف است که در آن آیات وارد در یک موضوع را جمع‌آوری و روابط بین آنها را بررسی می‌کنند. درباره‌ی روایات نیز می‌توان گفت که با جمع‌آوری روایات وارد در یک موضوع، امکان ارجاع متشابهات اخبار به محکومات آنها و ارجاع مطلقات به مقیدات فراهم می‌شود، چنان‌که در این زمینه روایات عام تخصیص می‌خورد و در یک کلام روایات مجمل-با هر شکلی از اجمال-تبیین می‌گردد. موضوع بسیار مهم در این زمینه توجه به رابطه‌ی روایات رسول خدا ﷺ با روایات امامان معصوم علیهم‌السلام است که غالباً نسبت روایات ائمه علیهم‌السلام به روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نسبت تبیینی است و این مسأله ما را با شأن جدیدی از شوون ائمه علیهم‌السلام آشنا می‌سازد. در حدیثی محمد بن مسلم از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند که: «انّ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم أنال فی الناس و أنال و انا اهل البیت معاقل العلم و ابواب الحکم و ضیاء الامر»^۱

مرحوم مجلسی در توضیح حدیث نوشته است که «انال» به معنای در اختیار

۱. مجلسی، ۲/۲۱۴ باب ۲۸.

گذاشتن علوم فراوان برای مردم است، اما معیار این علوم و جداسازی روایات صحیح و روایات افتراپی نزد اهل بیت علیهم السلام است و نیز تفسیر سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله نزد ائمه است. لذا مردم جز با رجوع به اهل بیت علیهم السلام قادر به استفاده‌ی درست از روایات به جا مانده از پیامبر صلی الله علیه و آله نخواهند بود.^۱ کتاب‌های «معانی الأخبار» و «علل الشرایع» از بهترین آثار است که در خصوص تفسیر حدیث با حدیث، در شیعه سامان یافته و خصوصاً نسبت تبیینی روایات ائمه علیهم السلام را نسبت به روایات بعضاً مجمل نبوی نشان می‌دهد.^۲

۲-۴-۲- تبیین حدیث در پرتو قرآن

دومین وسیله‌ی تبیین احادیث مجمل استفاده از آیات قرآن است، آیاتی که به نوعی ناظر بر موضوع آن حدیث است. در این جا نوعی تعامل آیات و روایات پدید می‌آید که به موجب آن، گاه حدیث وسیله‌ی تبیین قرآن و گاه قرآن وسیله‌ی تبیین حدیث خواهد بود. به عنوان مثال مفضل بن عمر گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی، حسن و حسین علیهم السلام نگاه کرد و گریست و سپس فرمود: «أنتم المستضعفون بعدی». مفضل گوید: من گفتم: ای زاده‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله معنای این سخن چه بود؟ امام فرمود: «معنای سخن پیامبر صلی الله علیه و آله این بود که شما پیشوایان پس از من خواهید بود. خدای عزوجل می‌فرماید: ﴿و نريد أن نمنّ علی الذین استضعفوا فی الأرض و نجعلهم ائمةً و نجعلهم الوارثین﴾^۳ سپس فرمود: این آیه تا روز قیامت در حق ما جاری است.^۴

آخرین مطلب در خصوص طرق تبیین حدیث مجمل، موضوع تبیین روایات با استفاده از قرآن و حدیث در کنار هم دیگر است که از آن به عنوان تبیین جامع یاد

۱. همانجا.

۲. درباره‌ی روابط روایات با یکدیگر به تفصیل نک به: فصل نهم کتاب با عنوان خانواده حدیث.

۳. القصص، ۵.

۴. صدوق، معانی الأخبار، ۷۹.

می‌کنیم.^۱ در این تبیین به طوری که گذشت، حدیث مجمل با استفاده از آیات و روایات مناسب و ناظر بر موضوع حدیث مورد تبیین قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه، حدیث: «ان الله فرض علی خلقه خمساً فرخص فی أربع و لم یرخص فی واحدة»^۲ حدیث مجملی است که سؤالاتی را در پی دارد. اما در تبیین آن از آیات و روایات به شرح زیر استفاده شده است:

مسأله‌ی اول: خداوند چه اموری را بر مردم فرض و واجب ساخته است؟

پاسخ: خداوند نماز، زکات، حج، روزه و ولایت را بر مردم واجب قطعی کرده است.^۳

مسأله‌ی دوم: از امور یادشده کدام افضل است که عذر یا رخصتی نسبتی به اهمال آن وجود ندارد؟

پاسخ: ولایت.^۴

مسأله‌ی سوم: حدود رخصت‌های امور چهارگانه‌ی نماز، زکات، حج و روزه چیست؟

پاسخ: ۱. درباره‌ی نماز سه رخصت وارد شده است به شرح:

۱-۱. رخصت ویژه‌ی بانوان در ایام عادت خاص آنان که به کللی از نماز معافند، اما اجازه دارند که در اوقات نماز وضو گرفته و در مقابل قبله به ذکر الاهی مشغول گردند.^۵

۱-۲. رخصت ویژه‌ی مسافران که به موجب آن نمازهای چهاررکعتی به دو

۱. مقصود تبیینی است که ریشه در آیات و روایات دارد، تلاش‌های شارحان حدیث با استفاده از قواعد زبانی امر دیگری است که در این مقاله مد نظر نبوده است.

۲. کلینی، ۲۲/۲.

۳. کلینی، ۱۸/۲ باب دعائم الاسلام، احادیث ۱، ۲، ۷، ۳، ۵.

۴. طبق روایات ۱، ۳، ۵ همان باب. ۵. کلینی، ۱۰۰/۳.

رکعت تبدیل شده و ضمناً نافله‌های نمازهای چهاررکعتی به کلی ساقط می‌شود.^۱
۱-۳- رخصت ویژه‌ی مجاهدان، در گیرودار جنگ که به موجب آن نمازهای دورکعتی مسافران برای آنان به یک رکعت تبدیل می‌شود. ضمناً تسبیح و تهلیل جای حمد و سوره را می‌گیرد و جهت قبله در رکوع و سجود برداشته می‌شود و به ایما و اشاره تبدیل می‌گردد.^۲

۲. درباره‌ی زکات دو گونه رخصت ملاحظه می‌شود:

۲-۱- پرداخت زکات در گرو استطاعت مالی و اضافات درآمد انسان پس از کسر هزینه‌های یک‌ساله است.^۳

۲-۲- زکات بر ۹ چیز یعنی: گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، گاو، گوسفند و شتر وضع شده و رسول خدا ﷺ سایر موارد را عفو فرموده است.^۴

۳. در مورد حج، رخصت در قبال عدم استطاعت است.^۵

۴. درباره‌ی روزه دو رخصت وجود دارد که در قرآن به آن اشاره شده است.

۴-۱- گرفتن روزه‌ی قضا برای مسافران و افراد مریض در ماه‌های دیگر.

۴-۲- پرداخت فدیة برای کسانی که به هیچ‌عنوان قادر به گرفتن روزه نمی‌باشند. این دو رخصت در آیه‌ی ۱۸۴ سوره‌ی بقره به صراحت ذکر شده که می‌فرماید: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ وَعَلَى الَّذِينَ يَطْبِقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ﴾^۶

۱. همو، ۴۳۹/۳. با عنوان: «باب التطوع فی السفر».

۲. النساء، ۱۰۳ و نیز نک: تفسیر امام صادق عليه السلام از همین آیه، کلینی، ۴۵۷/۳-۴۵۸.

۳. کلینی، ۵۲۲/۳.

۴. کلینی، ۵۰۹/۳ و ۵۱۰؛ صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۴.

۵. آل‌عمران، ۹۷؛ کلینی، ۲۲/۲.

۶. روایات باب «دعائم الاسلام» در فصول سوم و نهم این کتاب نیز به بیان یا تفصیل دیگر مورد بحث ←

چنان‌که ملاحظه می‌شود در شیوه‌ی تبیین جامع از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام برای تبیین روایات مجمل بهره‌جسته می‌شود و در نتیجه هر چه انسان از مفاهیم قرآن و سنت واقعی معصومان علیهم‌السلام آگاه‌تر باشد، توانایی او در فهم و تبیین روایات مجمل بیشتر خواهد بود.

←

قرار گرفته است.

﴿ فصل سوم ﴾

ضوابط فهم حدیث در لسان روایات

مبانی روایی فهم حدیث

مقدمه

فقه الحدیث در آموزه‌های امامان علیهم‌السلام از جایگاه رفیعی برخوردار است، به طوری که فهم یک حدیث را بر نقل هزار حدیث برتر دانسته‌اند. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر اصولی به منزله‌ی ضوابط فهم حدیث تکیه شده است. اهم این ضوابط عبارت‌اند از: اهتمام به نقل به الفاظ، جواز نقل به معنی با توجه به شرایط معین، توجه به وسعت معانی کلمات، دقت در شناخت حقیقت و مجاز، به کارگیری راه کارهای مناسب در حل تعارض اخبار، عدم غفلت از طبقه‌بندی و تنويع روایات و ... اما دستیابی به ضوابط فهم حدیث از نظر روایات در گرو توجه به مسائلی است که در ذیل به دو مورد آن پرداخته شده است:

۳-۱- معنانشناسی فقه الحدیث

فقه الحدیث تعبیری اضافی است که در آن معنای لغوی «فقه» با معنای

اصطلاحی «حدیث»^۱ ترکیب شده است. کلمه‌ی فقه در عرف لغت‌شناسان به معنای علم و فهم به کار رفته است. ابن منظور می‌نویسد: «الفقه العلم بالشیء و الفهم له... الفقه الفطنه»^۲ راغب فقه را دست‌یابی به دانش ناپیدا آن هم با استفاده از دانش پیدا و مشهود می‌داند. لذا از نظر این دانشمند فقه اخص از علم بوده و تفقه دنبال کردن علم فقه تا مرز به دست آوردن تخصص است.^۳ به این ترتیب گرچه به ظاهر فقه در معنای علم و فقیه در معنای عالم به کار رفته، لکن تأمل در موارد استعمال «فقه» و مشتقات آن نشان‌دهنده‌ی نوعی تفاوت معنایی این کلمه نسبت به واژه‌ی علم و خانواده‌ی آن است. خصوصاً در قرآن و روایات که تعبیر «فقه» بیشتر در معنای «حکمت» به کار رفته تا علم به معنای اصطلاحی آن. سلیمان بن خالد در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت در تفسیر: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^۴ فرمود: «انَّ الْحِكْمَةَ الْمَعْرِفَةُ وَالتَّفَقُّهُ فِي الدِّينِ فَمَنْ فَهَمَ مِنْكُمْ فَهُوَ حَكِيمٌ وَمَا أَحَدٌ مَيُوتُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَحَبَّ إِلَىٰ إِبْلِيسَ مِنْ فَقِيهٍ.»^۵

در بسیاری از آیات «فقاها» به قلب نسبت پیدا کرده است که نشانه‌ی فهم عمیق و ریشه‌ای در معناشناسی فقه است. چنین فهمی معلول عبور از مشاهدات سطحی و پی‌بردن به عمق امور است.^۶ چنان‌که گفته شد تفقه عبارت از تخصص در دانش فقه است. اما در کاربرد آیات و روایات تفقه چیزی جز شناخت یا فهم عمیق دین نیست و این موضوع تکلیفی است که بر دوش هر مسلمانانی نهاده شده و لازم است آن را به صورت عینی یا کفایی دنبال کند.^۷ به طوری که رویگردانی از تفقه یا

۱. شیخ بهایی در معنای حدیث می‌نویسد: الحدیث کلام یحکی قول المعصوم و فعله و تقریره. (همو، ۲) اهل سنت در همین تعریف به جای «معصوم» تنها به آوردن «رسول» بسنده کرده‌اند. (قاسمی، ۶۱).

۲. ابن منظور، ۵۲۳/۱۳. ۳. راغب، ۴۳۰.

۴. البقره، ۲۶۹. ۵. البقره، ۲۶۹.

۶. مطهری، ۱۳. ۷. التوبه، ۱۲۲.

اعرابی و بدوی بودن انسان برابری می‌کند.^۱ و غافل بودن از تفقه یا شناخت حقایق دینی سزای تنبیه و تأدیب در پی دارد.^۲ و طبق حدیث دیگر از قول امام صادق علیه السلام تفقه عامل جلب نظر الاهی به انسان در قیامت و وسیله‌ی پاک‌ی اعمال اوست.^۳ اما از آن‌جا که «حدیث» از منابع مهم دین به شمار می‌آید، طبعاً پیمودن مسیر تفقه بدون شناخت درست حدیث و دست‌یابی به مفاهیم و مقاصد آن امکان‌پذیر نخواهد بود. لذا «فقه‌الحدیث» به منزله‌ی یکی از شعب «علم‌الحدیث» موضوعیت پیدا می‌کند و اصول و قواعدی به هم می‌زند. از این دانش در لسان روایات - به طوری که قبلاً گذشت - با تعبیر «درایة الحدیث» بحث شده است، اما با توجه به تطوّر معنای درایة‌الحدیث در طول زمان^۴ امروزه دانش فهم حدیث با اصطلاح «فقه‌الحدیث» مترادف شده است. شیخ آغابزرگ تهرانی فقه‌الحدیث را دانشی در مقابل دو علم «درایه» و «رجال» دانسته و در تعریف آن می‌نویسد: «انّ موضوعه (فقه‌الحدیث) متن الحدیث خاصّة فیبحث فیه فی شرح لغاته و بیان حالاته من کونه نصّاً أو ظاهراً، عامّاً أو خاصّاً، مطلقاً أو مقیداً، مجملاً أو مبییناً، معارضاً أو غیر معارض.»^۵

۱. مجلسی، ۲۱۴/۱.

۲. همانجا، به نقل از محاسن برقی در حدیث امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «لو اتیت بشاب من شباب الشیعة لا یتفقه فی الدین لا وجعته.»

۳. همانجا، به نقل از محاسن برقی.

۴. نک: فصل یکم همین کتاب.

۵. تهرانی، ۵۴/۸. یعنی: موضوع فقه‌الحدیث به طور خاص متن حدیث است. در این علم درباره شرح لغات حدیث و حالات آن از جمله ویژگی نص یا ظاهر، عام یا خاص، مطلق یا مقید، مجمل یا مبیین، معارض یا غیر معارض بودن بحث می‌شود..

۳-۲- جایگاه فقه الحدیث در روایات معصومان علیهم السلام

فقه الحدیث در روایات اهل بیت علیهم السلام از جایگاه رفیعی برخوردار است. این اصطلاح در روایات موجود گاه با تعبیر «درایة الحدیث» و گاه «معانی کلام» به جای مفهوم «فقه الحدیث» به کار می‌رود. نمونه‌هایی از این روایات به قرار زیر است:

۳-۲-۱- برید رزاز از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که: قال ابو جعفر علیه السلام: «یا بنی! أعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم و معرفتهم فان المعرفة هي الدراية للرواية و بالدرايات للروایات يعلو المؤمن إلى اقصى درجات الايمان...»^۱

۳-۲-۲- داوود بن فرقد از امام صادق روایت می‌کند که حضرت فرمود: «أنتم افقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، انّ الكلمة لتتصرف على وجوه، فلو شاء انسان لصرف کلامه كيف شاء و لا يكذب.»^۲

تعبیر: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه»^۳ در کلام دیگر امام صادق علیه السلام نشانه‌ی اولویتی است که امامان برای فهم حدیث نسبت به نقل حدیث قائل بوده‌اند به ویژه زمانی که سخن بر سبیل تعریض و کنایه ادا شده و ظاهر کلام مراد اصلی امام علیه السلام نباشد.^۴

به موجب برخی از روایات امامان مذهب علیهم السلام اصحاب خود را به فهم روایات تشویق کرده و گاه از نقل روایاتی که معانی آن را درک نمی‌کردند بر حذر می‌داشتند. برای نمونه حمزه بن طیار گوید که او برخی از خطبه‌های پدرش را بر او عرضه کرد تا آن که به موضعی از آن رسید، در این جا امام علیه السلام فرمود: «(از نقل آن) خوداری کن و ساکت باش. نسبت به روایاتی که در اختیار شما قرار می‌گیرد و معانی آن را نمی‌شناسید، تکلیفی جز تأمل و عدم نقل و سپس ارجاع آن به پیشوایان هدایت ندارید، تا آنان در این زمینه شما را به راه نجات رهنمون گردند، تاریکی‌ها را از شما بزدایند و حق مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: «فاسألوا

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۲.

۲. همانجا.

۳. همانجا.

۴. بهبودی، علل الحدیث، ۳۴.

أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون»^۱

به موجب روایات دیگر بخشی از آموزش‌های امامان شیعه در هر زمان، توضیح و روشن‌گری درباره‌ی روایاتی بود که از رسول خدا ﷺ یا امامان قبل از آنان وارد شده بود. شیخ صدوق شماری از این روایات را در کتاب «معانی الاخبار» گردآوری کرده است. برای مثال در حدیثی عبدالاعلی بن اعین نقل می‌کند که به امام صادق علیه السلام گفتم: فدای شما گردم مردم از رسول خدا ﷺ نقل می‌کنند که حضرت می‌فرمود: «حدّثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج» امام علیه السلام فرمود: «آری چنین است.» راوی سؤال کرد که: پس ما می‌توانیم آن چه از بنی اسرائیل می‌شنویم نقل کنیم و حرجی بر ما نیست؟ امام صادق علیه السلام فرمود: «اما نشنیدی که همان پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کفی بالمرء کذبا أن یحدّث بكل ما سمع» راوی پرسید: پس جریان چیست؟ امام علیه السلام فرمود: «منظور آن است که هر چه از سرگذشت بنی اسرائیل در قرآن آمده آنها را نقل و حدیث کنید که نظیر آن در این امت اتفاق می‌افتند. آری در نقل این سرگذشت‌ها حرجی نیست.»^۲

موضوع دیگر آن که امامان اهل بیت به ویژه صادقین علیهم السلام می‌کوشیدند که اصحاب و راویان خود را نه تنها حافظان و ناقلان حدیث، بلکه در درجه‌ی نخست اشخاصی متفکّر و آگاه به مقاصد روایات تربیت کنند.^۳ لذا آنان به این موضوع بسنده نکردند که به تعلیم معانی آیات و روایات پرداخته و شاگردان را موظف به حفظ و ادای آن سازند. بلکه می‌کوشیدند که اصحاب خود را با مبانی نقد حدیث آشنا کنند و اصول و ضوابط فهم روایات را به آنان منتقل سازند. این کار در مواردی با صراحت و در موارد دیگر ضمن آموزش‌های امامان علیهم السلام صورت می‌پذیرفت که در این فصل درباره‌ی این ضوابط بحث شده است.

۱. کلینی، ۵۰/۱، با توجه به آیات النحل، ۴۳؛ الانبیاء، ۷.

۲. صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۸. ۳. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۲۳.

۳-۳- اهم ضوابط فهم حدیث در روایات اهل بیت علیهم السلام۳-۳-۱- نقل به الفاظ یا نقل به معنای حدیث^۱

از مسائل مهم در حوزه‌ی فقه الحدیث بحث نقل به معنی یا نقل به الفاظ است. تردیدی در ارجحیت نقل به الفاظ نسبت به نقل به معنی وجود ندارد. علاوه بر ادله‌ی عقلی نسبت به اولویت نقل به الفاظ^۲ از پاره‌ای از روایات نبوی چون: «حدثوا عنی بما تسمعون»^۳ یا: «نضّر الله امرء سمع مقالتی فوعاها ثم اداها كما سمعها فربّ مبلغ أوعى من سامع»^۴ نیز به دست می‌آید که رسول خدا صلی الله علیه و آله بر حفظ حدیث و سپس نقل آن با همان الفاظ و عبارات تأکید داشته است. امّا به دلیل مشکلاتی که در جهت کتابت و تدوین حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله خاصّه پس از رحلت آن بزرگوار به وقوع پیوست. نقل حدیث غالباً جنبه‌ی شفاهی به خود گرفت و مبتلا به عارضه‌ی نقل به معنی شد.^۵ در مقابل، با توجه به روایات صادقین علیهم السلام، آن دو بزرگوار در درجه‌ی نخست شیعیان را به کتابت حدیث و نگه‌داری از نسخه‌های حدیثی فرمان داده‌اند.^۶ تا این موضوع ضمانتی بر حفظ حدیث به ویژه نقل به الفاظ باشد. تصریح به اولویت نقل به الفاظ حقیقت دیگری است که در پاره‌ای از روایات دیده می‌شود از جمله آن که ابوبصیر گوید: درباره‌ی این سخن خداوند که: «... الذین یستمعون القول فیتّبعون أحسنه...»^۷ از امام صادق علیه السلام سؤال کردم. حضرت فرمود: «در این آیه سخن درباره‌ی کسی است که حدیث را بشنود و سپس آن را همان‌گونه که شنیده

۱. تفصیل بحث نقل به معنی را نک: فصل ششم همین کتاب.

۲. ابوریه، ۷۹.

۳. قاسمی، ۵۰ به نقل از طبرانی.

۴. ناصف، ۶۸/۱.

۵. معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۵۳.

۶. کلینی، ۵۲/۱.

۷. الزمر، ۱۸.

نقل کند، نه چیزی به آن بیفزاید، نه چیزی از آن بکاهد.^۱
اما از آن جا که نقل به معنی در احادیث شیعه نیز کم و بیش به وقوع پیوسته،
امامان مذهب علیهم السلام در صدد نظارت بر این پدیده بر آمدند و با دو شرط به جواز آن
قائل شدند که این دو شرط عبارتند از:

الف) نقل به معنی در انتقال مقاصد حدیث تأثیر نگذارد؛

ب) نقل به معنی موجب رکاکت لفظی در عبارات نشود.

در خصوص شرط نخست از محمد بن مسلم وارد شده است که: قلت
لابی عبدالله علیه السلام: اسمع الحدیث منك فزید و انقص؟ قال: «ان كنت تريد معانيه فلا بأس». ^۲
این شرط در حدیث دیگری که از قول داوود بن فرقد نقل شده، خود به شرط
عدم تعمد در نقل تأکید شده است. ^۳ و در خصوص شرط دوم امام صادق علیه السلام به
جمیل بن دراج فرمود: «اعربوا حدیثنا فأثماً قوم فصحاء» ^۴ یعنی: «حدیث ما را (واضح)
اظهار کنید، زیرا ما قومی فصیح هستیم.»

برخی از شارحان در توضیح حدیث یاد شده نوشته اند: «منظور امام این
است که اگر عین الفاظ حدیث را در دفاتر خود ثبت و یادداشت نکرده‌اید و در
نتیجه می‌خواهید معنای حدیث را با الفاظ و تعبیرات خود بیان کنید، با تعبیرات
فصیحی حدیث ما را بیورانید، زیرا ما مردمی فصیح و سخندانیم و سخن مجمل و
نامفهوم نمی‌گوییم. اگر شما با تعبیرات غیر ادبی و مجمل و نامفهوم سخن ما را به
مردم برسانید. در واقع سخن ما را به مردم نرسانده‌اید و مایه‌ی ابهام و ضلالت
شده‌اید.» ^۵

گفتنی است که توجه نکردن به شرایط ذکر شده موجب وقوع تحریف معنوی
در حدیث می‌شود و نقل حدیث در این حالت جایز نیست. با توجه به این موضوع،

۱. به نظر می‌رسد در تفسیر امام علیه السلام تعبیر «احسنه» به جای آن که مفعول به باشد، مفعول مطلق در نظر
گرفته شده در این صورت آیه به این صورت تحلیل می‌شود: «فیتبعون احسن الاتباع». (کلینی، ۵۱/۱)

۲. کلینی، ۵۱/۱.

۳. همانجا.

۴. همانجا.

۵. بهبودی، گزیده‌ی کافی، ۱۵/۱.

شواهد متعددی سراغ داریم که نشان می‌دهد امامان شیعه برای رفع ابهام پاره‌ای از روایات، آن را نقل به الفاظ می‌کردند و واقعیت حدیث را در اختیار راوی قرار می‌دادند، از جمله احمد بن مبارک گوید: شخصی به امام صادق علیه السلام گفت: روایت کرده‌اند که مردی به امیرمؤمنان علیه السلام گفت: من تو را دوست دارم و حضرت در پاسخ او گفت: «اعدد للفقر جلباباً» امام صادق علیه السلام فرمود: «چنین چیزی نیست، بلکه امام علیه السلام به او گفت: «اعدت لفاقتك جلباباً» یعنی: یوم القيامة» یعنی: من هم برای روز نیازمندی تو جامه‌ای (از شفاعت) آماده کرده‌ام.^۱ چنان‌که روشن است در حدیث «اعدد للفقر جلباباً» ضمن آن که از نظر سبک ادبی اختلال وجود دارد، معنا و مفهوم حدیث نیز مجمل و نامشخص است.

۲-۳- تنويع حدیث و لزوم شناخت آن

حدیث دسته‌بندی‌های مختلفی دارد که بی‌توجهی به آن مایه‌ی برداشت‌های نادرست می‌گردد. بنا به روایتی از علی علیه السلام، روایات موجود در دست مردم به حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و محفوظ و موهوم تقسیم می‌شود.^۲ در همین حدیث آن حضرت راویان اخبار را نیز به ۴ گروه طبقه‌بندی نموده که تنها یک گروه توفیق لازم جهت نقل صحیح حدیث به دست می‌آورند.^۳ در اقسام حدیث - با فرض صحّت سند - دو تقسیم‌بندی از اهمیت بیشتر برخوردار است که غفلت از آنها ضربه‌ی اساسی به دریافت مقاصد معصوم و احیاناً حکم شارع می‌زند. این دو تقسیم‌بندی عبارت‌اند از: ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه در حدیث. زیرا با وجود ناسخ استناد به حدیث منسوخ جایز نیست، چنان‌که با توجه به حدیث محکم نمی‌توان به حدیث متشابه مراجعه کرد. در حدیثی امام هشتم ضمن تأکید ارجاع متشابهات قرآن به محکّمات آن

۲. کلینی، ۱/۱۶.

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۲.

۳. همانجا.

می فرماید: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مِثَالَهُمَا كَمِثَالِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَرَدُّوا
مِثَالَهُمَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مِثَالَهُمَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا.»^۱ یعنی: «به درستی که در
اخبار ما (نیز) متشابه و محکم وجود دارد، مانند متشابه و محکم قرآن، پس متشابه
آنها را به سوی محکم آنها برگردانید و از متشابه پیروی نکنید که گمراه خواهید شد.»
امّا ناسخ و منسوخ پدیده‌ای در روایات نبوی است و در مواردی رسول
خدا ﷺ حکمی را وضع کرده و بعد از مدتی آن را نسخ می فرمود.^۲ لکن نسبت به
روایات شیعه ناسخ و منسوخ موضوعیتی ندارد. به عبارت دیگر، هیچ یک از امامان
در صدد نسخ روایات امامان قبل از خود یا روایات پیامبر ﷺ نبوده‌اند. امّا گاه بر
حسب شرایط، حکمی تقیه‌ای صادر کرده که این حکم در مقابل برخی دیگر از
احکام قرار می گرفت. بدیهی است که روایات تقیه‌ای تنها در شرایط تقیه مورد عمل
بوده و خارج از آن شرایط فاقد اعتبار بوده است.^۳

با توجه به آنچه گذشت نخستین قدم در جهت فهم حدیث، روشن کردن
وضعیت حدیث از عوارض نسخ و تشابه است. اهمیت این نکته زمانی بیشتر
می شود که بحث تأویل پذیری حدیث - به حق یا ناحق - به میان می آید. به طوری که
قبلاً گذشت امام صادق علیه السلام در سخنی می فرماید: «انتم افقه الناس إذا عرفتم معانی
كلامنا انّ الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرّف كلامه كيف شاء و لا
يكذب.»^۴

۱. مجلسی، ۱۸۵/۲ به نقل از عیون اخبار الرضا علیه السلام.

۲. کلینی، ۶۵/۱.

۳. جهت اطلاع بیشتر نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۶۴-۲۸۸.

۴. صدوق، معانی الاخبار، ۲. یعنی: شما زمانی دانشمندترین مردم خواهید شد که معانی (و مقاصد)
سخنان ما را متوجه شوید (چون) کلام بر وجوه مختلفی قابل حمل است که انسان اگر بخواهد سخن را به
هر وجهی منصرف می کند بدون آن که دروغی گفته باشد. ۲. همانجا.

و در حدیث دیگر آن حضرت تأویل پذیری کلمه را تا هفتاد وجه اعلام می‌کند که هر یک می‌تواند توجیهی داشته باشد.^۱ بدیهی است که بسیاری از تأویلات به عمل آمده باطل و ناروا خواهد بود. چه به جهت غفلت از محکمت تفکر امامان و چه به جهت عمد در تحریف معنوی مقاصد آنان. از این رو، امام صادق علیه السلام در مقام انتقاد از غلات فرمود: «گاه می‌شود که با شخصی سخن می‌گویم و او را از جدال در دین نهی می‌کنم و از قیاس او را برحذر می‌دارم. اما تا از نزد من خارج می‌گردد، سخنانم را به گونه‌ای دیگر تأویل می‌نماید. من جماعتی را به کلام با مخالفان دستور دادم و جماعتی را از این کار منع کردم اما هر یک به نحوی در جهت مقاصد خود به تأویل می‌پردازد و از رهگذر آن نافرمانی خدا و رسولش را اراده می‌کنند...»^۲

از جمله برداشت‌های نادرست که به دلیل تشابه لفظی به وقوع پیوست ادّعی غلات درباره‌ی حدیث «علی فی السحاب»^۳ است که می‌گفتند: علی در ابرها قرار دارد. امام صادق علیه السلام در رفع ادّعی غلات فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عمّامه‌ای به نام سحاب به علی علیه السلام پوشاند و چون علی با آن حرکت کرد، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «هذا علی قد اقبل فی السحاب»^۴

از دیگر احادیث متشابه که موجب انحراف و نیز سوء استفاده‌های عدّه‌های از شیعیان شد، احادیث مربوط به «قائمیت» هر یک از امامان - خاصّه امام هفتم علیه السلام - بود که معمولاً مفهوم قائمیت هر امام با قائمیت آخرین حجّت الاهی اشتباه می‌شد. در حدیثی حسن بن حسن به امام هفتم گفت: من امامی جز شما نمی‌شناسم، آیا کسی را در نظر داری؟ فرمود: «فرزندم علی که کنیه‌ی خود را به او بخشیده‌ام». راوی گفت: به امام گفتم: سرورم مرا از آتش برهان زیرا ابو عبدالله صادق علیه السلام فرمود: «شما قائم به این امر هستید». امام گفت: «آیا من قائم به امر نبوده‌ام؟» سپس فرمود: «ای حسن هر امامی که در میان امت قائم و زنده است، قائم آن امت است و چون

۲. طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۴۳۳.

۳. طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۵۸۸.

۴. نک: بحارالانوار، ۲۹۷/۳۸ به نقل از مناقب آل ابی طالب.

درگذشت جانشین او قائم و زنده است.»^۱

چنان‌که روشن است در این حدیث امام علیه السلام از مفهوم «قائم» رفع تشابه می‌کند، اما در عین حال «کنیه» را در مفهوم مجازی آن به کار می‌برد، زیرا کنیه، کنایه از مقام امامت است و حضرت به دلیل زندگی در شرایط تقیه از معرفی صریح جانشین خود صرف نظر و به اشاره بسنده کرده است. این اشاره - چنان‌که خواهد آمد - به وسیله‌ی برخی به سرعت قابل درک بوده، اما برخی دیگر از اصحاب متوجه منظور امام نشدند.^۲

۳-۳-۳- توسعه در معانی کلمات حدیث

هر کلمه‌ای در معانی خاصی وضع شده که آن معنا وضع اولیه لفظ خواهد بود. با گذشت زمان معانی الفاظ - بعضاً - دچار تحوّل شده و معانی جدیدی به هم خواهند زد که آن معانی نسبت به معانی نخستین، مفاهیمی مجازی خواهند شد. طبعاً بین معانی مختلف یک کلمه رابطه‌ای برقرار است که در علوم بلاغت از آن به «علاقه» تعبیر می‌شود. نکته‌ی دیگر آن‌که گاه در یک مذهب یا یک شاخه‌ی علمی جهت برخی از کلمات، معانی خاصی شکل می‌گیرد که می‌توان آنها را معانی اصطلاحی آن کلمه نسبت به آن مذهب یا شاخه‌ی علمی در نظر گرفت. چنان‌که لفظ «صلاة» جدا از معنای لغوی آن، دارای مفهوم اصطلاحی ویژه‌ای در اسلام بوده و بر نوعی عبادت اطلاق می‌گردد، یا لفظ «سنت» که گرچه در لغت به معنای طریقه و روش است، اما در حوزه‌های علوم اسلامی مانند تفسیر قرآن، حدیث، فقه، کلام و اصول فقه دارای معانی متعدد است.^۳

پس از ذکر این مقدمه باید دانست که از مباحث مهم در فقه الحدیث توجه به معانی کلمات و کاربردهای آن در سطح یک حدیث است. چنان‌که این موضوع در شناخت معانی آیات قرآن نیز حائز اهمیت است. برای نمونه قرآن کریم «اب» را در

۱. طوسی، اختیار الرجال، به رقم ۴۳۳؛ مجلسی، بحار الأنوار، ۲۵/۴۹.

۲. تفصیل را نک: کلینی، ۳۱۱/۱. ۳. عجاج خطیب، السنة قبل التدوین ۱۴-۲۰.

معانی پدر واقعی،^۱ جدّ انسان،^۲ عمو،^۳ و پدر فکری و معنوی او^۴ به کار برده و نظیر این اختلاف معنی را می‌توان در معانی متعدّد «اخ» در قرآن ملاحظه کرد و طبعاً کاربرد هر یک از معانی کلمات یادشده در غیر محل خود موجب بدفهمی آیات خواهد شد. به همین ترتیب در روایات به جای مانده از پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام توجه به معانی دقیق کلمات در هر حدیث مطلب مهمی است که غفلت از آن موجب بدفهمی از حدیث خواهد بود. با نظر در روایات ائمه علیهم السلام درسی یابیم که آنان:

- گاه به معانی متعدّد یک لفظ توجه داده و از بدفهمی در مورد برخی از روایات تنبّه داده‌اند.

- گاه در معنای یک لفظ به معانی مجازی آن نظر داشته و مخاطبان خود را از طریق ذکر قرائن یا سبب صدور حدیث متوجه آن معنا کرده‌اند.

- گاه برخی از کلمات را در معانی خاصی استعمال کرده و گویا توسعه‌ای در معنای آن کلمه به وجود آورده‌اند.

برای نمونه در شرایطی که برخی از حدیث رسول خدا ﷺ که: «انّ اختلاف امّتی رحمه» تفرقه و اختلاف ظاهری را فهمیده بودند، امام صادق علیهما السلام - ضمن صحّه گذاشتن بر اصل حدیث - به معنای دیگری از این کلمه یعنی آمدن و آمدن علماء با یکدیگر توجه داد و در این خصوص به آیه ی «نُفِر»^۵ استناد ورزید.^۶ ضمن این که این معنا در آیه: «انّ فی خلق السماوات و الأرض و اختلاف اللیل و النهار آیات لا ولی الاّ للباب»^۷ قابل مشاهده است.

۱. النساء، ۲۲.

۲. الدخان، ۸.

۳. الانعام، ۷۴.

۴. الحج، ۷۸.

۵. مقصود آیه‌ی ۱۲۲ از سوره‌ی توبه است که می‌فرماید: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافةً فلو لا نفر من

كلّ فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون».

۶. صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۷.

۷. آل عمران، ۱۹۰.

و نیز در شرایطی که طبق پاره‌ای از روایات امامان از جمله محدثین‌اند و محدث عبارت از کسی است که صدای ملائکه را شنیده اما او را مشاهده نمی‌کند،^۱ امام رضا علیه السلام خطاب به عبید بن هلال می‌فرماید: «إِنِّي أَحَبُّ أَنْ يَكُونَ الْمُؤْمِنُ مُحَدَّثًا»^۲ چون راوی - با قرینه‌ی ذهنی این مقام جهت امام - سؤال می‌کند که «وَأَيُّ شَيْءٍ يَكُونُ الْمُحَدَّثُ»؟ امام علیه السلام پاسخ می‌دهد که «الْمَفْهُمُ» یعنی در این جا از تعبیر «محدث» فهمیم بودن راوی اراده شده نه ملهم بودن او از جانب ملائکه.

اما از نمونه‌هایی که نشان می‌دهد که امامان علیهم السلام گاه جهت برخی از کلمات توسعه‌ای در معنا بخشیده‌اند می‌توان به مفهوم عالم در حدیث: «... الْعَالَمُ مِنْ صَدَقَ فَعَلَهُ قَوْلُهُ وَ مِنْ لَمْ يَصَدَّقْ فَعَلَهُ قَوْلُهُ فُلَيْسَ بِعَالَمٍ»^۳ اشاره کرد. با آن که مفهوم لغوی عالم صاحب علم است و نیز معنای سهو در حدیث: «كُلُّ سَهْوٍ يَطْرَحُ مِنْهَا غَيْرَ أَنَّ اللَّهَ يَتَمُّ بِالنَّوْافِلِ»^۴ به معنای فقدان حضور قلب است و این معنا با مقابله حدیث یادشده با حدیث: «إِذَا قَمْتِ فِي الصَّلَاةِ فَعَلَيْكَ بِالْإِقْبَالِ عَلَى صَلَاتِكَ فَإِنَّمَا يَحْسِبُ لَكَ مِنْهَا مَا أَقْبَلْتَ عَلَيْهِ»^۵ به دست می‌آید.

ناگفته نماند که شناخت معانی کلمات روایات پایه مهمی در فقه الحدیث است. و دانشمندان حدیث در این خصوص علم ویژه‌ای به نام «غریب الحدیث» پایه‌گذاری و کتب متعددی در این علم تألیف کردند که از جامع‌ترین این کتب می‌توان به کتاب‌های «النهایه» ابن اثیر و «الفائق» زمخشری اشاره کرد.^۶

۳-۳-۴- حقیقت و مجاز در حدیث، تفسیر غرائب

فراتر از بحث قبل، در برخی از احادیث، پاره‌ای از کلمات در معانی مجازی

۱. کلینی، ۱/۱۷۶ و ۲۷۰.

۲. صدوق، معانی الاخبار، ۱۷۲.

۳. کلینی، ۱/۳۶.

۴. همانجا، ۳/۲۶۸.

۵. همانجا، ۳/۲۹۹.

۶. در مورد دانش غریب الحدیث و سیر تحوّل کتاب‌های آن نک: عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۸۰-۲۸۱ و نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۸۸، علم غریب الحدیث.

استعمال شده و امامان علیهم السلام با رمز و کنایه سخن گفته‌اند. این کار معلول زندگی در شرایط خاصی بوده که مطابق آن امامان چاره‌ای جز سخن گفتن بر سبیل کنایه و رمز نداشته‌اند. اما از آن جا که این موضوع منجر به بدفهمی از این گونه روایات می‌گشت، امامان علیهم السلام با توسل به طرقتی زمینه فهم صحیح روایات را در اختیار طالبان حدیث قرار می‌دادند از جمله: قبلاً گذشت که امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی فرمود: «... و لا یكون الرجل منکم فقیهاً حتّی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمة لتتصرف علی سبعین وجهاً لنا من جمیعها المخرج»^۱

در باره‌ی معنای معراض و جمع آن معاریض قبلاً توضیحاتی داده شد. حال گفتنی است که فقهای اصحاب ائمه و دانایان به تفکر اهل بیت علیهم السلام با عبور از کنایات و رموز به مقاصد ایشان واقف می‌شدند اما برخی دیگر در فهم این سخنان فاقد سرعت و درایت لازم بودند. برای مثال در حدیثی آمده است که حسین بن نعیم صحاف گوید: من و هشام بن حکم و علی بن یقطین در بغداد بودیم. علی بن یقطین گفت که نزد «عبد صالح» (موسی بن جعفر) نشسته بودم که فرزندش علی وارد شد در این جا امام علیه السلام فرمود: «ای علی بن یقطین این سرور فرزندان من است و من کنیه‌ی خود را به او تقدیم کرده‌ام.» در این جا هشام به صورت خود زد و گفت: وای بر تو چه گفتی؟ علی بن یقطین گفت: بسه خدا آن چه را که گفتم از او شنیدم. هشام بن حکم گفت: او به این وسیله تو را از جانشین خود باخبر ساخت.^۲

چنان‌که معلوم است در این حدیث کنیه کنایه از «مقام امامت» است گویا این اشاره را علی بن یقطین متوجه نگشت، اما هشام بن حکم به سرعت معنای آن را دریافت.

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۲. ۲. بهبودی، علل الحدیث، ۳۴-۷۸ با عنوان معراض- معاریض.

۳. کلینی، ۳۱۱/۱.

- در برخی از موارد امامان خود مبین پاره‌ای از کنایات و مجازات در حدیث شده‌اند و با این کار ضرورت تفسیر حدیث با حدیث را نشان داده‌اند. به این صورت که گاه امام ضمن بیان حدیث کنایه‌آمیز، توضیح لازم را- خصوصاً- در پاسخ مخاطب اضافه می‌کند و گاه امام علیه السلام مفسر حدیثی می‌شود که از پیامبر صلی الله علیه و آله یا امامان قبل از خود صادر شده است. مثال‌های زیر در این خصوص یادکردنی است.

۳-۳-۴-۱- امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی فرمود: «من مثل مثلاً أو أقتنی کلباً فقد خرج من الاسلام» چون برخی از مخاطبان تعجب کردند که در این صورت عده‌ی زیادی در معرض هلاکت قرار می‌گیرند، حضرت فرمود: «تصوّر شما درست نیست. مقصود من از «من مثل مثلاً» کسی است که دینی غیر از دین الاهی تأسیس کرده و مردم را بدان فرا بخواند و مقصود از «من اقتنی کلباً» نگهداری و پذیرایی از دشمن ما اهل بیت علیهم السلام است.»^۱

۳-۳-۴-۲- عبدالسلام بن صالح هروی در ضمن حدیث مفصّلی به امام رضا علیه السلام گفت: ای زاده‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله از امام صادق علیه السلام برای ما روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود: «من تعلّم علماً یحاری به السفهاء أو یباهی به العلماء أو لیقبل بوجوه الناس إلیه فهو فی التار»

حضرت فرمود: «جدّم درست گفته است، امّا آیا می‌دانی مراد از «سفهاء» چه کسانی هستند؟» گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: «آنان قصّه پردازان در طبقه مخالفان ما هستند. و آیا می‌دانی که «علماء» چه کسانی هستند؟» گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: «آنان دانشمندان آل محمدند علیهم السلام. همان‌ها که خداوند طاعت آنها را واجب و محبتشان را ضروری اعلام کرده است و نیز می‌دانی که مراد از «أو لیقبل بوجوه الناس إلیه» چیست؟ گفتم: خیر. فرمود: به خدا سوگند مراد از این سخن ادّعای امامت آن هم به ناحق است و کسی که چنین ادّعایی کند او در آتش خواهد بود.»^۲

چنان‌که مشاهده می‌شود حدیث امام صادق علیه السلام در هاله‌ای از کنایه بیان شده،

۲. همانجا، ۱۸۰.

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱.

اما امام رضا علیه السلام به تفسیر مفردات و عبارات پرداخته است.

۳-۳-۵ - فهم حدیث در پرتو سبب صدور

یکی از عوامل مهم در حوزه‌ی «فقه الحدیث» شناخت اسباب و مناسباتی است که حدیث به جهت آن وارد شده است.^۱ این اسباب یا در نصّ روایات موجود است یا از واقعیّاتی که سیاق حدیث بر آن شهادت می‌دهد، قابل ملاحظه است. یا در حدیث دیگری به آن اشاره شده است. مراجعه به روایات به جا مانده از امامان علیهم السلام نشان می‌دهد که آن بزرگواران با بیان سبب صدور بسیاری از روایات پرده‌ی ابهام از آن روایات برداشته و واقعیّت حدیث را برای مردم توضیح داده‌اند، در این خصوص مثال‌های زیادی وجود دارد که ذکر دو نمونه کفایت می‌کند:

۳-۳-۵-۱- ابان بن احمر گوید: یکی از دوستان ما در خصوص شیوع بیماری در شهر خود به حضرت ابوالحسن خبر داده و خصوصاً این سؤال در میان گذاشت که آیا می‌توانم از آن شهر نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» آن فرد گفت: در صورتی که طاعون در آبادی ما وارد شده باشد آیا می‌توانیم از آنجا نقل مکان کنیم؟ باز حضرت فرمود: «آری.» آن فرد مجدداً پرسید که طاعون در سرای ما هم وارد شده، آیا می‌توانم خانه‌ی خود را تغییر دهم؟ و باز حضرت فرمود: «آری.» من گفتم: اما ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت می‌کنیم که فرمود: «الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف» امام فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این مطلب را در خصوص سربازانی فرمود که در مرزها به جهاد با دشمنان مشغول بودند، در این میان طاعون شایع شده و سربازان شروع به تخلیه‌ی اماکن خود و فرار از جنگ کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص آنان فرمود: فرار از طاعون همانند فرار از جنگ است.»^۲

۱. تفصیل این بحث را نک: فصل هفتم کتاب حاضر.

۲. صدوق، معانی الاخبار، ۲۵۴.

۳-۳-۶- اجمال و تبیین در حدیث، ضرورت جمع احادیث وارده در یک موضوع

از امور مهم در فهم حدیث جمع کردن روایات وارده در یک موضوع است. در این جمع چنان‌که قبلاً اشاره شد روایات متشابه به محکّمات و روایات مطلق به روایات مقید ارجاع داده می‌شود. همچنین که حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و در نتیجه معنای واضحی از مجموع روایات به دست می‌آید. به عبارت دیگر، با نظر در روایات موجود به دست می‌آید که احادیث وارده در یک موضوع از جهت اجمال و تبیین، عام و خاص و... وضع یکسانی ندارند. برخی از روایات به قدری مجمل بوده که معنایی از آن در اختیار طالب حدیث قرار نمی‌گیرد. در صورتی که روایات دیگر همان موضوع عهده دار تبیین حدیث مجمل هستند، لذا ضرورت توجه به احادیث وارده در یک مطلب یا گردآوری خانواده‌ی حدیث به دور هم از ضابطه‌ای مهم فهم حدیث است. نمونه‌ای از روایات متحد الموضوع که با یکدیگر رابطه‌ی اجمال و تبیین دارد احادیث باب «دعائم الاسلام» از کتاب الکافی است که در فصل دوم از نظر گذشت.

۳-۳-۷- نقل کامل یا تقطیع نامناسب حدیث

از ضوابط مهم در فهم حدیث، نقل آن به صورت کامل و اجتناب از تقطیع نامناسب است. تقطیع حدیث به هر نیتی که صورت پذیرد.^۱ بر فهم درست حدیث اثر می‌گذارد. این موضوعی است که دانشمندان شیعی و سنی بر آن اتفاق نظر داشته و در آثار خود بدان اشاره کرده‌اند. از جمله یکی از عالمان حدیث به نام

۱. تقطیع ممکن است به نیت تبویب حدیث یا به دلیل نقل موضع حاجت حدیث و نیز به دلیل تدلیس و فریبکاری صورت پذیرد، شایع‌ترین دلیل تقطیع حدیث، تبویب و طبقه‌بندی حدیث است که در احادیث شیعه و سنی رخ داده و اگر با دقت صورت پذیرد، اشکال چندانی ندارد. تفصیل بحث را نک: فصل پنجم همین کتاب.

بطلیوسی تصریح می‌کند که: «احادیث رسیده از ناحیه‌ی پیامبر ﷺ، صحابه و تابعان به ۸ نوع علل و اشکال دچار شده که عبارتند از...، ۵. اسقاط قسمتی از حدیث که معنا جز به آن کامل نمی‌شود. ۶. نقل حدیث با غفلت از سبب صدور آن. ۷. شنیدن قسمتی از حدیث و نشنیدن قسمت دیگر آن و...»^۱

با مراجعه به روایات شیعه روشن می‌شود که در مواردی امامان علیهم‌السلام ضمن تخطئه برخی از روایات، اشکال حدیث را تقطیع نامناسب آن اعلام کرده و سپس صورت کامل حدیث را بیان کرده‌اند از جمله:

۳-۷-۱- فضیل بن عثمان اعور گوید: به امام صادق علیه‌السلام خبر دادند که این گروه خبیث (غلات) از پدر شما نقل می‌کنند که فرمود: «إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ.» و به این وسیله هر حرامی را حلال کرده‌اند. امام صادق علیه‌السلام فرمود: خدای لعنتشان کند. آنها چه کاره‌اند؟ به راستی پدرم گفت که: «إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ خَيْرٍ يَقْبَلُ مِنْكَ»^۲

۳-۷-۲- حسین بن خالد گوید: به امام رضا علیه‌السلام گفتم: مردم از رسول خدا ﷺ روایتی نقل می‌کنند که حضرت فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ» یعنی خداوند آدم را به شکل خودش آفرید. امام علیه‌السلام در جواب فرمود: «خدا آنها را بکشد، اوّل حدیث را حذف کرده‌اند. (اصل حدیث چنین است) روزی حضرت رسول ﷺ از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می‌دادند، عبور کردند. یکی از آن دو به دیگری می‌گفت: خدا چهره‌ی تو و چهره‌ی هر کس را که به تو شبیه است زشت گرداند. رسول خدا ﷺ به او فرمود: ای بنده‌ی خدا این سخن را به برادرت

۱. نقل از ابوریه، ۹۸. سایر علل و اشکالات حدیث از نظر این دانشمند عبارتند از: ۱. فساد اسناد، ۲. نقل به معنی، ۳. جهل به اعراب حدیث، ۴. تصحیف در حدیث و ۵. نقل حدیث از کتب بدون سماع و قرائت از مشایخ (همانجا).

۲. صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱ و نیز کلینی، ۴۶۲/۲ همین حدیث درباره‌ی سخن امام صادق علیه‌السلام با اندکی تغییر.

مگو که خداوند آدم را به شکل او آفریده است.»^۱
اضافه می‌شود که احادیثی چون «النکاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی»^۲ و «مدادالعلماء أفضل من دماء الشّهداء»^۳ احادیث معروف تقطیع شده است که مفاهیم ناقصی از منظور معصوم علیه السلام القا می‌کند.^۴

۳-۳-۸- مبانی نقد حدیث، راه‌های حل تعارض اخبار

از مسائل پایه‌ای در فقه الحدیث، موضوع نقد حدیث و نیز توجّه به حل تعارض در اخبار معارض است در این خصوص نیز راه‌کارها و دستورالعمل‌های مهمّی در روایات دیده می‌شود که اهم آنها به شرح زیر است:

۳-۳-۸-۱- عرضه‌ی حدیث بر قرآن

مهم‌ترین مبنا در احراز اصالت یک حدیث و نیز ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر به ویژه در مقام حل تعارض - عرضه‌ی حدیث بر قرآن است این مبنا را نخستین بار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به مسلمانان تعلیم فرمود و بعدها امامان شیعه علیهم السلام بر ضرورت آن تأکید کرده‌اند.^۵

عبدالرحمان بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:
«إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف کتاب الله فردّوه.»^۶

قابل ذکر است که در خصوص عرضه‌ی حدیث بر قرآن روایات متعدّدی وارد شده که کلینی آنها را در بابی تحت عنوان «الاحذ بالسنة و شواهد الكتاب»^۷

۱. صدوق، ۱/۲۴۱.
۲. غفّاری، ۲۴۷/۱۳۶۰ به نقل از نسایی.
۳. صدوق من لایحضره الفقیه، ۴/۲۸۴.
۴. نک: غفّاری، ۲۴۷ و ۲۴۸.
۵. کلینی، ۱/۶۹؛ عیاشی، ۱/۱۹.
۶. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۸۴/۱۸.
۷. کلینی، ۱/۶۹-۷۱.

جمع کرده است. اما این مبنا به رغم ارزشی که دارد، در عین حال از کاربرد محدودی برخوردار است. زیرا قرآن در بسیاری از موارد تنها کلیت یک حدیث را تصدیق یا تکذیب کرده و از قضاوت درباره‌ی جزئیات حدیث ساکت است. از این رو، لازم است در پی جویی اعتبار حدیث و نیز حلّ تعارض اخبار از ملاک‌های دیگر استفاده شود که در آموزش‌های امامان علیهم‌السلام به آن تصریح شده است.

۳-۸-۲- عرضی حدیث بر سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

مراد از سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سنت قطعی است که همه‌ی مسلمانان آن را به منزله‌ی یکی از مبانی دین پذیرفته و کارهای خود را بر اساس آن تنظیم می‌کنند.^۱ و یا لاقلاً روایتی است که اعتبار آن از جهت صدور مورد قبول فقهاء و محدثان قرار گرفته، به طوری که بتواند با برخورداری از مرجحات در مقابل حدیث مخالف خود، مورد انتخاب قرار گیرد. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر مرجعیت چنین سنتی تأکید شده و از آن به عنوان ملاکی در نقد حدیث سخن به میان آمده است. از جمله عبدالله بن ابی یعفور گوید: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و إلا فالذي جاءكم به أولى»^۲

در این حدیث سخن درباره‌ی اختلاف حدیث و نیز اختلاف وضعیّت راویان از جهت توثیق و تضعیف است. به نظر می‌رسد که امام علیه‌السلام روایت راوی موثق را بر روایت راوی غیر موثق قابل ترجیح بداند، اما امام علیه‌السلام ذهن را متوجه تطابق متن حدیث بر کتاب و سنت کرده و روایتی را قابل پذیرش می‌داند که به کتاب خدا و

۱. این سنت همان مبنایی است که مؤمنان موظف‌اند کارهای خود را بر اساس آن تنظیم کرده (الاحزاب، ۲۱)، به هنگام اختلاف آن را اساس دآوری بین خود قرار دهند. (النساء، ۵۹) و در پذیرش احکام آن نارضایتی از خود بروز ندهند. (النساء، ۶۵) که اطاعت از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مساوی با اطاعت از خداوند

۲. کلینی، ۱/۶۹.

است. (النساء، ۸۰).

سنت پیامبر ﷺ نزدیک تر باشد، زیرا نمی توان به صرف ضعف راوی، متن حدیث را نامعتبر اعلام نمود. نکته ی دیگر در حدیث فوق آن که سخن امام صادق علیه السلام به صورت جمله ای شرطی بیان شده، اما جزای شرط محذوف است. این محذوف به تعبیر علامه مجلسی «فاقبلوه» است. ضمناً به گفته ی این دانشمند جمله ی «فألذی جاءکم به اولی» نیز نوعی رد حدیث است.^۱ آن هم وقتی که متن حدیث با کتاب و سنت در تضاد باشد.

۳-۸-۳-۳- عرضه ی حدیث بر سیره ی معصومان علیهم السلام

کلام و سیره ی امامان اهل بیت علیهم السلام به عنوان سوّمین ملاک نقد حدیث و نیز ملاک گزینش حدیث در اخبار متعارض است. دلیل این موضوع حجّیتی است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به بیان و فعل اهل بیت خود داده.^۲ و تمسک به آنان را لازمه ی هدایت اعلام می کند.^۳ اما باید دانست که سیره ی اهل بیت علیهم السلام چیزی جدا از سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیست. زیرا در شرایطی که خداوند در آیه ی «اولوالامر» دستور به اطاعت از خدا، رسول و اولوالامر را داده است، در همان حال رد منازعه را تنها بر خدا و رسول او توصیه کرده است.^۴ امامان شیعه نیز با تأکید بر این که اساس دین همان کتاب و سنت است.^۵ هرگز مدّعی بیان حکمی خارج از کتاب و سنت نبوده اند. در حدیثی سماعه بن مهران از امام کاظم علیه السلام سؤال می کند که آیا همه ی مسائل در کتاب و سنت آمده است یا شما نیز جدا از این دو مطالبی بیان می کنید. امام در پاسخ فرمود: «بل کل شیء فی کتاب الله و سنّة نبیّه»^۶

آن چه در این بحث حائز اهمّیت است آن که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم

۱. غفاری، پاورقی کافی، ۶۹/۱؛ به نقل از مرآة العقول.

۲. طباطبایی، قرآن در اسلام، ۵۳. ۳. مجلسی، بحارالانوار، ۱۰۵/۲۳-۱۶۶.

۴. النساء، ۵۹. ۵. کلینی، ۵۹/۱ و ۶۹.

۶. کلینی، ۶۲/۱.

به تدریج تحریف‌هایی در سنت رسول خدا ﷺ پدید آمد، استفاده از رأی و قیاس در مقام افتاء و نیز تفسیر قرآن، موجب پیدایش نظریاتی در شوون مختلف دین گشت که بسیاری از آنها در تقابل با سنت رسول خدا ﷺ قرار داشت. در عین آن که بسیاری از مردم نیز از حقیقت ماجرا غافل و ناآگاه بودند. مسائلی چون کیفیت وضو، نسبت «بسم الله...» به سوره‌های قرآن، نحوه‌ی قرائت «بسم الله...»، کم و کیف قرائت قرآن در نماز، اذکار نماز در سلام و تشهد و نیز بسیاری از مسائل حج، زکات و... از جمله مواردی است که در آن بین مسلمانان اختلاف نظر به وجود آمد، به طوری که هنوز رد پای اختلافات در کتب فقهی و حدیثی به چشم می‌خورد. در چنین شرایطی فرصتی تاریخی برای صادقین علیهم السلام به وجود آمد که به احیاء سنت نبوی پردازند و ناقص و مبین آن شوند. امام صادق علیه السلام در حدیثی می‌فرماید: «شیعیان قبل از ابوجعفر باقر علیه السلام در شرایطی زندگی می‌کردند که آگاه به مناسک حج خود و امور حلال و حرام نبودند تا آن که ابوجعفر ظاهر شد و ابواب مسائل را بر روی آنان گشود و مناسک حج و حلال و حرام را برای آنان بیان نمود به طوری که همه‌ی مردم محتاج شیعیان شدند پس از آن که شیعیان محتاج آنان بودند.»^۱

این شرحی از وضعیت شیعیان تا قبل از امام باقر علیه السلام بود؛ اما نسبت به اهل سنت باید گفت که آنها به مراتب در اختلافات بیشتری در حوزه‌ی مسائل دینی و مذهبی قرار داشتند و اوج این اختلافات در کوفه و بصره - یعنی عراق - بود. به طوری که در سال ۱۴۸ منصور عباسی در ملاقات با مالک بن انس گفت: «ان الناس قد اختلفوا فی العراق فضع للناس کتاباً نجمعهم علیه.»^۲ و مالک بن انس در پاسخ به تقاضای خلیفه کتاب «الموطأ» را تألیف کرد. اما این کتاب در عمل نتوانست نسخه وحدت بخش بین عامه گردد. زیرا قبل از هر کس دیگر، مالک خود به تجدید

۱. کلینی، ۲/۲۰.

۲. نقل از ابوریح، ۲۹۸، زرقانی، ۷/۱، محمد ابوزهو، ۲۸۹.

نظریهای مکرر در این کتاب دست زد.^۱ که این حکایت از بی‌اعتمادی او به مندرجات همین کتاب بود، و دیگر آن که با گذشت زمان، اختلافات فقهی موجب پیدایش مذاهب متعدّد در اهل سنّت شد که چهار مذهب آن معروفیت ویژه یافت. در مقابل، در همین دوران امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت درستی از سنّت رسول خدا صلی الله علیه و آله را در اختیار مردم گذاشتند و نه تنها ملجأ شیعیان بلکه مرجع علمی بزرگان اهل سنّت شدند.^۲ در مناظرات مذهبی بین صادقین علیهما السلام و بزرگان مذهبی آن دوره، همه جا بر کتاب و سنّت تأکید می‌شد.^۳ سیره‌ی اهل بیت علیهم السلام هویت تازه‌ای یافت و در دوران اختلاف و تضارب آراء مذهبی و کلامی، ملاک تشخیص حق از باطل گشت. به طوری که احادیثی که در مقابل این سیره قرار داشت - لاقلاً برای شیعیان - غیر معتبر بوده و کنار گذاشته می‌شد مگر آن که صدور آن حدیث دلیلی داشته باشد. نصر خثعمی گوید: از ابو عبدالله صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «آن که دریافته است که ما جز حق نمی‌گوییم، او به روایاتی که مطمئن است از ناحیه‌ی ما باشد اکتفا ورزد، اما اگر برخلاف آن چه می‌داند روایتی از ما دریافت کرد بداند که به جهت دفاع از او صادر شده است.»^۴

مرحوم کلینی در مقدمه‌ی «الکافی» یکی از ملاک‌های انتخاب حدیث را تقابل آن حدیث با اجماع عامه اعلام می‌کند و این ملاک را منسوب به اهل بیت علیهم السلام می‌داند که فرموده‌اند: «ذروا ما وافق القوم فانّ الرشد خلافهم»^۵، اما برای آشنایی بیشتر با این ملاک به ویژه در حل روایات اختلافی به ذکر دو نمونه از احادیث صادقین علیهما السلام یا سیره‌ی عملی آنان اشاره می‌شود:

۱-۳-۸-۳-۳- بکیر بن اعین از امام باقر علیه السلام روایت کرد که او فرمود: «آیا کیفیت وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله را برای شما تعریف بنمایم؟ آن‌گاه با دست راست خود

۱. تفصیل این تجدیدنظر و فلسفه‌ی آن را نک: معارف، جوامع حدیثی اهل سنّت، ۳۴.

۲. ابوزهره، الامام الصادق...، ۲۲. ۳. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۵۲.

۴. حر عاملی، ۷۶/۱۸. ۵. کلینی، ۸/۱.

مشتی آب برگرفت و صورت خود را با آن شست، سپس با دست چپ مشتی آب برگرفت و با آن دست راست خود را شست، پس از آن با دست راست مشتی آب برگرفته و دست چپ خود را شست و آن‌گاه از تری باقی مانده دست‌ها، سر و دو پای خود را مسح کشید.^۱

۳-۳-۸-۲- معاویه بن عمار گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: به هنگام نماز «بسم الله الرحمن الرحيم» را در فاتحة الكتاب بخوانم؟ حضرت فرمود: «آری.» باز پرسید به هنگام قرائت سوره نیز «بسم الله الرحمن الرحيم» را قرائت کنم؟ حضرت فرمود: «آری.»^۲ در حدیث دیگری در همین زمینه امام باقر علیه السلام نماز کسی را که «بسم الله...» را در قرائت سوره ترک کند قابل اعاده می‌داند.^۳ و از آن‌جا که امر در اصل خواندن «بسم الله...» یا کیفیت ادای آن- از جهت جهر یا اخفات- بر بسیاری از مردم مشتبه شده بود امام صادق علیه السلام رسماً به جهر «بسم الله...» در تمام نمازها اقدام نمود به طوری که صفوان جمال گوید: مدتی پشت سر امام صادق علیه السلام نماز گزاردم. آن حضرت در نمازهایی که حمد و سوره‌ی آن آشکار نبود- یعنی ظهر و عصر- نیز «بسم الله الرحمن الرحيم» را بلند قرائت می‌فرمود.^۴

در خاتمه گفتمنی است که در نقد حدیث و نیز حل تعارض اخبار دستورالعمل‌های دیگری نیز از صادقین علیهم السلام رسیده که برای خودداری از اطاله‌ی بحث از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به منابع علمی ارجاع می‌دهیم.^۵

۱. همانجا، ۲۴/۳.

۲. کلینی، ۳۱۳/۳.

۳. همانجا.

۴. همانجا، ۳۱۵/۳.

۵. از جمله ر.ک: کلینی، ۱/۶۲-۶۸؛ مجلسی، ۲/۲۱۹؛ معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۸۰.

﴿ فصل چهارم ﴾

ضوابط مهم در فهم سنت پیامبر ﷺ

کاوشی دوباره در ضوابط فهم سنت هم حدیث^۱

مقدمه

مسلمان موظف به تبعیت از رسول خدا ﷺ و تأسی به آن بزرگوار است. خدای تبارک و تعالی می فرماید: «و ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا»^۲

و نیز می فرماید: «لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة»^۳

۱. کتاب ضوابط مهمه لحسن فهم السنة اثری مختصر و در عین حال ارزشمند متعلق به ابوانس اندلسی است که اینجانب در تشرّف خود به مدینه منوره در سال ۱۳۸۰ آن را در «المکتبة النبوی» مشاهده و در ایام اقامت محدود خود در مدینه ترجمه کردم. در این کتاب مؤلف به بیان هشت ضابطه در فهم بهتر سنن و روایات نبوی پرداخته و جایگاه هر کدام را در فهم حدیث روشن کرده است. نظرات ابوانس در کمال ایجاز و اختصار بیان شده و در پاره‌ای از موارد اطلاعات آن نیاز به تکمیل و احیاناً نقد و بررسی دارد. در این فصل ترجمه‌ی آزادی از کتاب توأم با نقد و بررسی مطالب ارائه می‌گردد.

۳. الاحزاب، ۲۱.

۲. الحشر، ۷.

در صورتی که یک مسلمان بر احادیث رسول خدا ﷺ دست یابد و تصمیم بگیرد که بر مبنای آن خدا را مورد عبادت قرار دهد، گریزی جز درک مفاد روایات قبل از عمل به آنها نخواهد داشت. لذا باید ضابطه‌های فهم درست حدیث را در نظر گرفت.

آن‌گاه که رسول خدا ﷺ به ایراد بیاناتی مبادرت می‌کرد و یا شخصاً به انجام کاری می‌پرداخت، آن سخن و کار از قصد مشخصی برخوردار بود. به طوری که بین الفاظ روایات و منظور و مقصود رسول خدا ﷺ تباین خاصی در کار نبود و لذا منظور رسول خدا ﷺ به درستی قابل درک بود. اما اگر در مواردی مقصود حدیث رسول خدا ﷺ یا آیه‌ای از قرآن درک نمی‌شد، چه بسا با نزول وحی تبیین درستی از حدیث رسول خدا ﷺ یا آن آیه در اختیار مسلمانان قرار می‌گرفت و یا آن بزرگوار به توضیح آیه و مقصود حدیث مبادرت می‌ورزید. به عنوان مثال چون آیه‌ی: «وکلوا واشربوا حتی يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر»^۱ نازل گردید، عُدئی بن حاتم دو ریسمان سفید و سیاه انتخاب کرد. به این منظور که در دل شب آنها را از یکدیگر تمیز دهد. اما چون چیزی دستگیر او نشد و رسول خدا ﷺ را از کار خود باخبر ساخت، پیامبر ﷺ به او فرمود که مراد از دو ریسمان، بندهای شب و روز است و به این ترتیب مراد از نص قرآن را برای صحابه توضیح داد.^۲ اما فهم سنت و حدیث به نوبه خود را درگرو ضوابطی است که اهم آن به قرار زیر است:

۱. البقره، ۱۸۷.

۲. در این خصوص روایات متعددی وجود دارد که حکایت از فهم نادرست عُدئی بن حاتم از تعبیر «خيط اسود» و «خيط ابيض» و توضیح رسول خدا ﷺ برای او دارد. نک: سیوطی، الدر المنثور، ۱/ ۴۸۰ - ۴۸۱؛ ابن کثیر، ۱/ ۲۲۸.

۴-۱- فهم سنت در پرتو قرآن

سنت نبوی اصل دوم در تشریح اسلامی است. سنت شارح و مبین کتاب خدای تعالی است. قطعاً بین کتاب خدا به عنوان مجمل^۱ و سنت به عنوان مفسر آن تعارضی وجود ندارد. لذا هرگونه تعارض - به فرض وجود - یا به دلیل ضعف و عدم صحّت حدیث و یا به جهت فهم نادرست از حدیث خواهد بود. یکی از اقسام حدیث ضعیف حدیث مضطرب است.^۲ اضطراب از عوامل ضعف و بروز اختلاف روایات است. در صورتی که در سنت رسول خدا ﷺ اختلافی وجود ندارد، همان‌گونه که قرآن فاقد اختلاف است. خداوند می‌فرماید: ﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾^۳ نتیجه آن‌که سنت رسول خدا ﷺ نه با قرآن تعارض دارد و نه در اجزای این سنت تعارضی قابل قبول است. و به هر جهت قرآن عامل مهمی جهت کشف اختلاف و تعارض احادیث و یا فهم درست روایات است.

از بارزترین نمونه‌ها که نشان‌دهنده عدم تعارض سنت صحیح با قرآن بوده و نیز روشن می‌سازد آن‌چه معارض جلوه می‌کند حدیث ضعیف یا موضوع است، حدیث افسانه‌ای غرانیق است. گفته شده چون رسول خدا ﷺ آیات ﴿أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى﴾^۴ را تلاوت کرد، به دنبال آن جملات «تلك الغرانيق العلى و ان شفاعتهن لترجي» را بر زبان جاری ساخت. اما خداوند از چنین نسبتی در

۱. آیات قرآن از جهت اجمال و تفصیل بر دو بخش است، بخشی از آیات قرآن مجمل بوده که در تبیین آن از آیات دیگر و یا روایات استفاده می‌شود. نک به: معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۳۱۷: سخنی در طبیعت اجمالی قرآن.

۲. حدیث مضطرب حدیثی است که از طرق گوناگونی روایت شده که بعضاً با یکدیگر مخالفت دارند. به طوری که امکان ترجیح و جهی بر وجه دیگر وجود ندارد. اعم از آن‌که راوی یکی باشد یا متعدّد. (عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۳۴۴)

۴. النجم، ۱۹ و ۲۰.

۳. النساء، ۸۲.

نزول عبارات فوق منزه است. نیز محال است که این داستان به ثبوت رسد چرا که با صدر و ذیل همین آیات در سوره‌ی نجم در تعارض است. ضمناً آیا معقول است که پیشوای توحید پس از ابراهیم خلیل علیه السلام، چنین سخنی را در مدح بت‌ها و معبودهای مشرکین به زبان آورد؟ آری حدیث یادشده به طور قطع باطل و جعلی است و همان‌گونه که محمد بن اسحاق خزیمه یادآور شده از جعلیات زنادقه است. در رد این حدیث آثار چندی نیز تألیف شده است از جمله محمد ناصرالدین البانی در کتاب «نصب المجانیق لنسف قصّة الغرائق» طرق و اسناد حدیث را مورد بررسی قرار داده و جعلی بودن آن را ثابت کرده است. شیخ محمد صادق در کتاب «محمد رسول الله» بحثی مستوفی تحت عنوان «قصّة الغرائق اکذوبه بلهائ مزدقه» آورده و شیخ حسن عبدالحمید کتابی موسوم به «دلائل التحقیق لابطال قصّة الغرائق روایة و درایة» بالغ بر ۲۵۱ صفحه تألیف کرده است.^۱

مثال دیگر از احادیث واهی مخالف با قرآن حدیث «شاورهون و خالفوهون» است که حافظ سخاوی درباره‌ی آن نوشته است: «باطل لا اصل له»^۲

این حدیث مخالف سخن خداوند است که می‌فرماید: «فان أراد افضالاً عن تراض منبها و تشاور فلا جناح علیها»^۳ در این آیه فصال به معنی رضاع و شیرخوارگی است و مفاد آیه به صراحت به مشورت مرد با همسرش در خصوص رضاع صحّه می‌گذارد. در صورتی که حدیث «شاورهون و خالفوهون» به بی‌توجهی انسان به رأی و نظر زن پس از مشورت با او- آن‌هم به طور مطلق- صراحت دارد و این تعارض موجب رد حدیث است.

نکته‌ی دیگر آن که در صورتی که در تفسیر یک حدیث بین دانشمندان

۱. این مطلب در تحقیقات شیعیان نیز مورد نقد جدی واقع شده است از جمله نک به: تفاسیر مجمع البیان، المیزان ذیل آیات ۱۹ الی ۲۱ النجم، آیه‌ی ۵۲ سوره‌ی الحج و نیز تاریخ قرآن دکتر رامیار، ۱۴۸: افسانه‌ی غرائق، التمهید، آیه‌الله معرفت ۵۹/۱: اسطورة الغرائق.

۲. همو، مختصر المقاصد الحسنة، ۱۲۳. ۳. البقره، ۲۳۳.

اختلاف نظر حاصل شود تفسیر ارجح و فهم اولی، تفسیر و فهمی از حدیث است که کتاب خدا آن را تأیید کند.

۴-۲. جمع احادیث وارده در یک موضوع در کنار یکدیگر^۱

از امور مهم در فهم حدیث جمع کردن روایات وارده در یک موضوع است در این خصوص بزرگان سخنانی دارند از جمله:

- یحیی بن معین: اگر نتوانیم حدیث را از سی و جبهه به دست آوریم آن را نمی‌توانیم درک کنیم.^۲

- احمد بن حنبل: اگر طرق گوناگون حدیث را به دست نیاوری، آن را درست نخواهی فهمید. حدیث برخی، برخی دیگرش را تفسیر می‌کند.^۳

- ابراهیم بن سعید جوهری: اگر نتوانم حدیثی را از صد طریق به دست آورم خود را در مورد آن یتیم خواهم شمرد.^۴

طبق سخنان فوق، از امور لازم در فهم درست حدیث، جمع همه‌ی احادیث وارده در یک موضوع است. در این جمع، روایات متشابه به محکومات، روایات مطلق به روایات مقید ارجاع داده می‌شود، چنان‌که حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و در نتیجه معنای واضحی از مجموع روایات به دست می‌آید و نیز در شرایطی که سنت خود مبین قرآن بوده، مجملات آن را روشن، مطلقات آن را تقیید و عمومات آن را تخصیص می‌زند، این روابط به طریق اولی در اجزاء سنت نیز

۱. این مطلب در فقه‌الحدیث عبارت از توجه به خانواده‌ی حدیث است. خانواده‌ی حدیث در درجه‌ی نخست کلیه‌ی روایاتی است که در همان موضوع حدیث وارد شده و معمولاً در یک یا چند باب نزدیک به هم قرار دارند و در درجه‌ی بعد کلیه‌ی روایاتی است که از جهتی با حدیث اصلی در ارتباط بوده و توضیحی بر اصل یا اجزای حدیث در بردارند. تفصیل بحث را نک: فصل نهم همین کتاب.

۲. نقل از الجامع لآخلاق الراوی و السامع، ۱/۱۲۷.

۳. همانجا. ۴. نقل از خطیب بغدادی، ۶/۹۴؛ ذهبی، ۱۲/۱۵۰.

وجود داشته و باید مدنظر قرار گیرد. لذا در صورتی که نتوان احادیث وارده در یک موضوع را در یک جا گردآوری کرد، این امر به انحراف در فهم صحیح آن موضوع منجر خواهد شد. در این شرایط گاه انسان به حدیث صحیحی که در موضوع خاصی وارد شده استدلال می‌کند، در صورتی که سایر احادیث وارده در آن موضوع در اختیار وی نیست که همین مطلب جهت فهم ناقص او از حدیث مزبور کفایت می‌کند. در این خصوص مثال‌های زیر یادکردنی است:

۴-۲-۱- بخاری در حدیثی از ابوامامه باهلی آورده است که وی روزی چشمش به آلاتی از وسایل کشاورزی افتاد و در همان حال گفت: سمعت النبی ﷺ يقول: «لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الدل»^۱ ظاهر حدیث نشان‌دهنده‌ی کراهت رسول خدا ﷺ نسبت به در اختیار داشتن آلات و ابزار کشاورزی و احياناً عمل زراعت است. در صورتی که مطابق روایات دیگر رسول خدا ﷺ زراعت را مورد تشویق قرار داده و از جمله می‌فرماید: «ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فياكل منه طير أو انسان أو بهيمة إلا كان به صدقة»^۲ و در حدیث دیگر از آن حضرت وارد شده است که: «ان قامت علی أحدكم القيامة و في يده فسيلة فليغرسها»^۳ بخاری به عنوان فقه‌الحدیث روایت ابوامامه عنوان باب حدیث را «ما يحذر من عواقب

۱. همو، کتاب المزرعه، ۴۱۸/۳. یعنی این آلات و اسباب وارد خانه‌ای نمی‌شود جز آن‌که خواری و ذلت را به آن خانه وارد می‌سازد.

۲. همو، کتاب الأدب، باب ۵۴۹. یعنی: مسلمان بذر و درختی نمی‌کارد یا زراعتی کشت نمی‌کند که از آن پرنده، انسان یا چهارپایی منتفع شود، جز آن که این کار صدقه‌ای برای او منظور شود. ضمناً در برخی از چاپ‌های صحیح بخاری حدیث یادشده به صورت زیر دیده می‌شود که: «عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: ما من مسلم غرس غرساً فاكل منه انسان أو دابة إلا كان له صدقة» (صحیح بخاری به تصحیح قاسم شماعی، ۳۲۸/۸ باب ۵۴۹).

۳. ابن حنبل، ۱۸۳/۳. یعنی: اگر قیامت برای یکی از شما حادث شد و نهالی به دست دارد، آن را بکارد.

الاشتغال بالة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به» قرار داده که نوعی تعریض به کسانی است که در اثر اشتغال به زراعت از حدود (الاهی) و مسائل دیگر غافل می‌شوند و ابن حجر عسقلانی در توضیح عنوان باب نوشته است: بخاری در ترجمه‌ی باب دو مطلب را در جمع حدیث ابوامامه و روایات فضیلت زراعت متذکر شده است، اول آنکه اخبار دامه، بر نتیجه و عاقبت کار زراعت حمل شود و دیگر آنکه این اخبار درباره‌ی کسانی است که از حدودی تجاوز کنند. و از جمله دلایل مطلب اخیر حدیثی از ابن عمر است که نشان می‌دهد در صورتی که اشتغال به امر زراعت و کارهایی از این دست انسان را از ادای فرائض دیگر به ویژه جهاد باز دارد، سرنوشتی جز ذلت و انحراف از دین در انتظار انسان نخواهد بود و آن حدیث چنین است: عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ قال: «إذا تبايعتم بالعينة واخذتم اذنان البقر ورضيتم بالزرع وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم.»^۱

۴-۳- کوشش در جمع بین اخبار متعارض

گفته شد که در خصوص نصوص قرآن و سنت صحیح اصل اول عدم تعارض آنهاست. زیرا خداوند می‌فرماید: «أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^۲ لذا در صورتی که در قرآن یا سنت مواردی از تعارض مشاهده گردد، این تعارض نسبت به درک ناقص ما از کتاب و سنت خواهد بود، نه آنکه در نصوص شرعی تعارضی موجود باشد. با توجه به این امر دانشمندان،

۱. سجستانی، ۲۷۴/۳، باب فی النهی عن العینه و نیز ابن حنبل، ۸۴/۲. یعنی: آنگاه که محصولات را پیش فروش کردید، پشت گاو را گرفتید (جهت شخم زدن زمین) و به کشت و زرع راضی شده و جهاد را ترک کردید، خداوند خواری و ذلتی نصیب شما کند که از وجود شما رخت نبندد تا آنکه به دین خود باز گردید.
۲. النساء، ۸۲.

متعهّد به رفع تعارض در نصوصی شده‌اند که در آنها نوعی تعارض وجود دارد. بدون آن‌که به تکلف خاصی نیز گرفتار شوند.^۱ از جمله روایاتی که در بادی امر معارض جلوه می‌کند احادیثی نهی از استقبال قبله به هنگام بول و غائط است که در مقابل آن احادیثی وجود دارد که این کار را مباح می‌شمارد. امّا علما تعارض این روایات را به طرّقی حل کرده‌اند. از جمله آن‌که گفته‌اند: «ان النهی یحمل علی الخلاء و الاباحه تحمل علی البیان»^۲

۱. شیخ طوسی در مقدمه‌ی کتاب الاستبصار به طور مفصّل ضرورت جمع بین احادیث اختلافی را متذکّر شده و می‌نویسد: «... و ان ابتداء فی کلّ باب بایراد ما اعتمده من الفتوی و الاحادیث فیه ثم اعقب بما یخالفها من الأخبار و ایّن وجه الجمع بینهما علی وجه لا اسقط منها ما أمکن فیه...» (همو، ۱/۳-۵) شیخ به طور عملی در سراسر کتاب استبصار به جمع و تأویل روایات اختلافی اقدام کرده و کتاب او نمونه‌ی روشنی از کتب جمع بین اخبار است. در اهل سنّت نیز محدّثان این مذهب کتب چندی در جمع روایات اختلافی تألیف کرده‌اند که اهمّ آنها به قرار زیر است: ۱- اختلاف الحدیث از محدّثین ادریس شافعی (۲۰۳ م). ۲- تأویل مختلف الحدیث از ابن قتیبه دینوری (۲۷۶ م). ۳- مشکل الحدیث و بیانه از محدّثین حسن بن فورک (۴۰۶ م). ۴- مختلف الحدیث بین الفقهاء و المحدّثین از نافذ حسین بن عماد. ۵- اسنی المطالب فی احادیث المختلفة المراتب از ابو عبدالله محدّثین درویش.

۲. دینوری، ۹۰؛ شوکانی، ۱/۹۸. اصل مطلب در بین فقها و محدّثان اهل سنّت اختلافی است و شوکانی در نیل الاوطار اختلاف بزرگان اهل سنّت را ذکر کرده است. (همو، ۱/۱۰۳) و ابن قتیبه در تأویل مختلف الحدیث ابتدا به ذکر حدیثی از رسول خدا ﷺ پرداخته که: «لا تستقبلوا القبلة بغائط و لا بول» و سپس حدیث دومی نقل می‌کند که: «ذکر لرسول الله ان قوماً یکرهون ان یستقبلوا القبلة بغائط و لا بول فأمر النبی بخلائه فاستقبل به القبلة» آن‌گاه در مقام جمع دو حدیث می‌نویسد: گرچه حدیث دوم جواز نسخ دارد، زیرا در حوزه‌ی امر و نهی است امّا به عقیده‌ی ما از مصادیق ناسخ و منسوخ نیست. چون برای هر یک از دو حدیث می‌توان وجهی در نظر گرفت به این صورت که در صحراها و مکان‌های باز استقبال از قبله- به هنگام بول و غائط جایز نیست امّا نسبت به خانه‌ها و مکان‌های پوشیده اشکالی ندارد. (همو، ۱۴۹) امّا مطابق روایات شیعه که از ناحیه‌ی امامان علیهم السلام بیان شده و در برخی امامان موضوع را از قول رسول

۴-۴- شناخت ناسخ و منسوخ در حدیث

نسخ در حوزه‌ی روایات واقع شده است^۱ و لذا شناخت ناسخ و منسوخ روایات امری ضروری است و عمل کردن به روایات بدون توجه به پدیده‌ی نسخ قرار گرفتن در مسیری است که چه بسا از نظر شرعی تکلیفی در برابر آن وجود ندارد. زیرا ما نسبت به منسوخات فاقد تکلیف می‌باشیم. به عبارت دیگر نسخ از جمله علل و عوارض حدیث است که نباید از آن غافل شد. سیوطی می‌گوید:

و النسخ قد ادرجه فی العلل الترمذی و خصّه بالعمل^۲

در این موضوع- یعنی قائل به نسخ حدیث شدن- تعجیل پسندیده نیست و نمی‌توان جز با ادله و شواهد کافی حدیثی را منسوخ شمرد. لذا دانشمندان در این خصوص تحقیقاتی انجام داده و کتبی تألیف کرده‌اند که از جمله می‌توان به

←

خدا ﷺ نقل کرده‌اند، همه جا نهی از اقبال و یا ادبار نسبت به قبله به هنگام بول و غائط به چشم می‌خورد. این روایات را نک: حر عاملی، ۱/۲۱۲ الی ۲۱۴ باب عدم جواز استقبال القبله و استندابرها عند التخلی و... .

۱. علم ناسخ و منسوخ عبارت از علمی است که در آن از احادیث معارضی بحث می‌شود که امکان جمع بین آنها وجود ندارد و به ناچار بین این‌گونه روایات نسبت نسخ برقرار می‌شود، در صورتی که در علم مختلف الحدیث امکان جمع بین روایات اختلاف وجود دارد. (عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۸۳ و ۲۸۸؛ معارف، تاریخ عمومی حدیث ۱۹۰ و ۱۹۱) نسخ در حدیث نبوی قابل تصوّر است. اما نسبت به روایات شیعه موضوعیتی ندارد، اما نسبت به احادیث نبوی زمانی می‌توان قائل به رابطه‌ی نسخ بین دو حدیث شد که با فرض صحّت سند هر دو حدیث دو شرط زیر برقرار باشد: ۱- تضاد دو حدیث در حدّی باشد که جمع آنها ممکن نباشد. ۲- ثابت شود که یکی از دو حدیث (منسوخ) از جهت

صدر مقدّم بر دیگری (ناسخ) است. (عجاج خطیب، همانجا، ۲۸۸)

۲. همو، الفیه، ۲۲.

کتاب‌های «اتحاف ذوی الرسوخ» از جعبری،^۱ «الناسخ و المنسوخ» ابن جوزی^۲ و «الاعتبار فی الناسخ و المنسوخ من الأخبار» از ابوبکر محمد بن موسی حازمی اشاره کرد.^۳

۴-۵ - شناخت اسباب ورود حدیث

شناخت اسباب ورود حدیث در فهم مراد روایات تأثیر دارد. به تعبیر دیگر از عوامل شناخت سنت نبوی - به شکل صحیح - توجه به اسباب و مناسباتی است که حدیث یا سنت به جهت آن وارد شده است. این اسباب یا در نص روایات موجود است، یا از واقعیاتی که سیاق حدیث بر آن شهادت می‌دهد قابل ملاحظه است و یا از مجموعه قرائنی که در اطراف حدیث وجود دارد به دست می‌آید.

به عقیده‌ی صاحب نظران فهم سلیم از روایت جز با شناخت مناسباتی که ورود آنها را نشان داده و در واقع به منزله‌ی بیانی بر احادیث است به دست نمی‌آید. این شناخت موجب می‌شود که انسان در فهم حدیث دچار گمانه‌زنی نشود و بر مطلبی خلاف مراد روایات دست نیابد در این خصوص مثال‌های زیر قابل توجه است:

۴-۵-۱ - حدیث انتم أعلم بامور دنیاکم

برخی از جاهلان حدیث یادشده را مفزّی بر اجرای احکام شریعت - به ویژه در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی - یافته‌اند و تصوّر می‌کنند که زمینه‌های

۱. نام اصلی کتاب و مؤلف آن عبارت است از: «رسوخ الاحبار فی منسوخ الأخبار» از ابواسحاق برهان‌الدین عمر جعبری (۷۳۲ م).

۲. نام کامل این کتاب عبارت است از: «اخبار اهل الرسوخ فی الفقه و الحدیث بمقدار المنسوخ من الحدیث».

۳. از کتاب‌های قدیمی این حوزه که بر جای مانده است می‌توان از کتاب ناسخ‌الحدیث و منسوخه متعلق به بکر بن احمد بن هانی الاثرم یاد نمود.

مذکور از شوون دنیوی بوده و رسول خدا ﷺ حکم آنها را به مردم واگذار کرده است. اما آیا مقصود حدیث شریف چنین چیزی است؟ قطعاً خیر. زیرا نصوص فراوانی در کتاب و سنت وجود دارد که در خصوص شوون معاملات- از خرید و فروش و شرکت و رهن و اجاره و قرض- وارد شده است.

طولانی‌ترین آیه‌ی قرآن، آیه‌ی دین است که درباره‌ی نگارش دیون، شهادت‌خواهی در باره‌ی آن و اموری از این دست نازل شده است. پس مقصود حدیث: «أنتم أعلم بأمور دنیاکم»، چیست؟ توجه به سبب صدور حدیث‌گویای مراد حدیث خواهد بود.^۱

۴-۵-۲- حدیث من سنّ سنّة حسنة...

برخی از این حدیث فهم نادرست به هم زده و لذا مرتکب بدعت‌هایی در دین شده‌اند. در عین حال تصوّر می‌کنند که با این کار به درگاه خداوند تقرّب پیدا می‌کنند. آنان ادّعا می‌کنند که بدعت‌ها خود از سنن حسنه‌ای است که رسول خدا ﷺ انجام آن را توصیه کرده است. اما توجه به سبب صدور حدیث‌گویای واقعیت دیگری است. مسلم از جریر بن عبدالله نقل می‌کند که: روزی گروهی از مردم فقیر و پشمینه‌پوش به نزد رسول خدا ﷺ آمدند. آن حضرت با مشاهده‌ی وضع رقت‌بار آنها به مردم توصیه فرمود تا به کمک آنها بشتابند. اما مردم در این خصوص تعلّل و سستی نمودند. به طوری که چهره‌ی رسول خدا ﷺ از ناراحتی

۱. اصل این حدیث که گویای سبب صدور آن است را مسلم به این شکل آورده است... عن انس أنّ النّبی ﷺ مرّ بقوم یلقحون فقال: «لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شیصاً فمرّ بهم فقال: ما لنخلکم؟ قالوا: قلت کذا و کذا قال: أنتم أعلم بأمور دنیاکم» (همو، ۴/۱۸۳۶) اهل سنت با تکیه بر این‌گونه روایات حتی سهو و اشتباه را به رسول خدا ﷺ در امور دنیوی نسبت داده‌اند (ابوریه، ۲۳ به نقل از قاضی عیاض) در صورتی که شیعه دایره‌ی عصمت را در مورد پیامبر ﷺ و امامان وسیع‌تر دانسته و در تمامی امور دینی و دنیوی آن ثابت می‌داند.

تغییر نمود و در این حال یکی از انصار که متوجه‌ی ناراحتی پیامبر ﷺ گردید، همیانی از سگه را آورد و به دنبال او سایر اصحاب یکی پس از دیگری چیزهایی تقدیم کردند تا آن که رسول خدا ﷺ مسرور شده و فرمود: «من سنّ فی الاسلام سنّة حسنة فعمل بها بعده کتب له مثل اجر من عمل بها و لا ینقص من أجرهم شیء و من سنّ فی الاسلام سنّة سیئة فعمل بها بعده کتب له مثل وزر من حمل بها و لا ینقص من اوزارهم شیء.»^۱

از سبب صدور یادشده می‌توان نتیجه گرفت که حمل حدیث بر امور بدعت‌انگیز مقصود رسول خدا ﷺ نبوده است. لذا توجه به سبب صدور حدیث خود دلیل بر بطلان استدلال کسی است که به کارهای بدعت‌انگیز روی می‌آورد.^۲ در خصوص سبب ورود روایات ابن حمزه دمشقی دارای کتابی به نام «البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف» است که جامع‌ترین کتاب در موضوع خود می‌باشد.^۳

۴-۶- شناخت غریب الحدیث

رسول خدا ﷺ در مقام نطق و سخن افصح مردم بود. وی با صحابه به زبان عربی روشن-که برای آنها زبانی شناخته شده بود- سخن می‌گفت. آنان نیز عرب اصیل بوده و لذا فهم کلام رسول خدا ﷺ برایشان دشوار نبود. اما باگذشت زمان و

۱. مسلم، ۴/۲۰۵۹ و نیز همان کتاب، ۲/۷۰۵ با تغییر اندک.

۲. به نظر می‌رسد که توضیح نویسنده در سوء استفاده از حدیث من سنّ سنّة حسنة، توضیحی غیر ضروری است. چون در ادامه‌ی حدیث بحث از «من سنّ سنّة سیئة» شده که این مورد معادل بدعت‌گذاری است.

۳. از قدیمی‌ترین کتاب‌های این موضوع، کتاب ابویعلی محمدبن حسین مشهور به فراء حنبلی است که همراه با کتابی در همین موضوع از سیوطی با نام اللمع فی اسباب الحدیث به طبع رسیده است. (عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۹۰ متن و هامش)

اختلاط مردم- از عرب و عجم- با یکدیگر زبان بسیاری از اعراب به ضعف گرایید. به ویژه آن که اصطلاحات بیگانه با زبان آنان در آمیخت و بدین وسیله از تلفظ فصیح زبان عربی دور شدند. همین امر موجب گردید که بسیاری از مردم در فهم بسیاری از احادیث نبوی دچار صعوبت و سختی شدند، چرا که معانی بسیاری از کلمات را به درستی نمی شناختند.

در این شرایط برخی از علمای لغت و حدیث نوع خاصی از تصنیف را در فن غریب الحدیث پایه گذاری کردند و کتبی در باب غریب الحدیث تألیف نمودند که به شرح کلمات دشوار اختصاص یافت.

لذا اگر کسی جوایب فهم درست باشد برای او گریزی از مراجعه به کتب غریب الحدیث نخواهد بود. از مهم ترین این کتب می توان از کتب «غریب الحدیث» هروی، «غریب الصحیحین» حمیدی و «النهاية في غریب الحدیث» ابن اثیر- که جامع ترین کتب در این فن است- نام برد.^۱

۴-۷- دریافت سنت مطابق فهم صحابه

این ضابطه از اهم ضوابط در فهم سنت است. در پرتو این ضابطه تمسک مسلمانان به سنت تمسکی مطابق با تمسک پیشینیان و سالم از زیاده و نقصان خواهد بود. به توضیح دیگر نخستین چیزی که به عنوان شرح احادیث نبوی اولویت دارد، همان احادیث نبوی است و به دنبال آن آثار سلف صحابه قابل توجه است. صحابه شاهد نزول قرآن بوده و سنت و سیره ی رسول خدا ﷺ را شخصاً ملاحظه کرده اند. اگر احدی از آنان از سنت رسول خدا ﷺ فهم نادرستی بهم می زد، جبرئیل نازل شده و آن فهم خطا تصحیح می گردید.^۲ به این سبب محدثان

۱. جهت اطلاع بیشتر در مورد دانش غریب الحدیث و سیر تحول کتاب های آن بنگرید به عجاج خطیب،

۲۸۰ الی ۲۸۱ و نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۸۸.

۲. این سخنی کاملاً بدون دلیل و مدرک است و ادعایی بیش نیست.

برای اظهارات صحابی‌ان به ویژه آن‌جا که اظهار می‌دارند: «کنا نری کذا علی عهد رسول الله» ارزش حدیث مرفوع^۱ قائلند. حافظ عراقی در الفیه می‌گوید:

و قولهم کنا نری ان کان مع عصر النبی من قبیل ما رفع^۲

اگر مردم در فهم حدیثی به اختلاف افتند فهم ارجح و اولی فهم صحابه رسول خدا ﷺ خواهد بود^۳ به عنوان مثال می‌توان به حدیث استقبال یا استدبار

۱. حدیث مرفوع عبارت از حدیثی است که از وسط یا آخر سند یک یا چند واسطه حذف شده اما تصریح به رفع شود (مامقانی، ۳۶) و به تعریف دیگر حدیثی که به طور خاص به پیامبر یا معصوم اضافه شود اعم از آن‌که صحابی یا راویان دیگر از سند حذف شده باشند. (همانجا، ۳۷ و نیز عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۳۵۵)

۲. نظر عراقی به طور کامل در این اشعار است:

قول الصحابی من السنة أو	نحو أمرنا حکمه الرفع و لو
بعد التبی قاله با عصر	علی الصحیح و هو قول الأكثر
و قوله کنا نری ان کان مع	عصر النبی من قبل ما رفع
وقیل لا أولاً فلا کذاک له	و للخطیب قلت لکن جعله
مرفوعاً الحاکم و الرازی	ابن الخطیب و هو القوی

ناگفته نماند که از نظر علمای اهل سنت آن دسته از روایات صحابه که حکایت از مشاهدات عینی آنها کند مانند روایات اسباب‌النزول، در حکم حدیث مسند یا حدیث مرفوع است. (سیوطی، الاتقان، نوع نهم، به نقل از بخاری، زرکشی و حاکم نیشابوری). اما مطلق آراء و نظرات صحابه دارای چنین ارزشی نیست.

۳. نظر نویسنده از دو جهت قابل نقد جدی است:

الف) ضعف صحابه در فهم درست سنت نبوی

به طوری که برخی از محققان اهل سنت نیز تصریح کرده‌اند، اصحاب رسول خدا ﷺ از جهت درک درست قرآن و یا سنت رسول خدا ﷺ در یک حد و اندازه نبوده‌اند. (ذهبی، محمدحسین، ۲۶/۱) آنان به همین جهت گاه از درک بسیاری از مفاهیم قرآنی اظهار عجز کرده (سیوطی، الاتقان، نوع هشتم، ذهبی، محمدحسین، ۴۸/۱) و یا از آیات قرآن برداشت‌های غلط ارائه می‌کردند. به عنوان نمونه نویسنده‌ی کتاب

←

فهم نادرست عدی بن حاتم از آیهی ﴿و کَلُوا و اشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ اسْوَد...﴾ را ارائه کرده است. در سایر اخبار فهم ناقص عمر بن خطاب از واژه‌های «ابّ» و «تخوّف» و فهم غلط ابن عباس از واژهی «فاطر» گزارش شده است. (ذهبی، همانجا، ۲۶/۱) به نقل از الاتقان و الموافقات) و به گفته‌ی محمّد حسین ذهبی وقتی حال عمر و ابن عباس - که ترجمان القرآن بوده است - چنین باشد وضع دیگر صحابه چگونه است. (همو، ۲۷/۱) اشکال کلی در تفاسیر صحابه به مبنای آنان بازمی‌گردد که در بسیاری از موارد بر پایه‌ی رأی و اجتهاد بوده (همانجا، ۴۰/۱ و ۴۱) و همین موجب ظهور آرای غلط از آنان می‌شده است. بی‌جهت نیست که صحابه گاه در تفسیر آیات، صدور فتاوی دینی و حتی نقل روایات نبوی دچار اشتباهات فاحش شده و در نتیجه به نقد و تخطئه‌ی یکدیگر پرداخته‌اند. (عتر، ۵۴) صدور فتاوی گوناگون و بعضاً متناقض در یک مسأله‌ی شرعی نمونه‌ی دیگر از عملکرد پاره‌ای از صحابه است که گزارش‌های تاریخی از آن پرده برمی‌دارد. (ابن ابی‌الحدید، ۶۱/۱؛ امینی، ۱۱۶/۶) با توجّه به این واقعیت‌ها چگونه می‌توان به برداشت‌های صحابه در فهم و تبیین سنت رسول خدا ﷺ اعتماد نمود؟ هر چند که مصاحبت آنان با رسول خدا ﷺ آنان را در موقعیت بهتری در درک سنت رسول خدا ﷺ - نسبت به طبقات بعد - قرار داده بود.

ب) مرجعیت اهل بیت پیامبر ﷺ در تبیین سنت نبوی

موضوع دیگر که نویسنده‌ی کتاب از آن غفلت اساسی کرده، بی‌توجهی نسبت به نقش اهل بیت پیامبر ﷺ در تفهیم سنت رسول خدا ﷺ است. آیات قرآن شؤن مهمی برای اهل بیت پیامبر ﷺ اثبات کرده که در صدر آن می‌توان از شأن عصمت (الاحزاب، ۳۲) و شأن آگاهی از حقایق قرآن (الواقعه، ۷۸) یاد کرد. بر اساس همین شؤن است که رسول خدا ﷺ در حدیث ثقلین - که حدیثی قطعی و متواتر است - اهل بیت خود را قرین قرآن ساخته و تمسک دو جانبه به قرآن و اهل بیت ﷺ را ضامن هدایت اعلام فرمود. پیامبر گرامی ﷺ هم چنین تأکید کرد که: «لَا تَعْلَمُوهُمْ فَهَمُّهُمْ أَعْلَمُ مِنْكُمْ» (کلینی، ۲۸۷/۱) طبق این قرائن اهل بیت رسول خدا ﷺ داناترین مردم به قرآن و سنت پیامبر ﷺ بوده و مرجع رفع شبهات و اشکالات بوده‌اند. چنان‌که امام علی علیه السلام مرجع صحابه در تفسیر قرآن و بیان احکام اسلامی بود (ذهبی،

←

قبله به هنگام بول و غائط اشاره کرد که در گذشته وجهی برای جمع بین این دو حکم ارائه شد. آنچه نظریه‌ی جمع بین دو حکم را تأیید می‌کند، سخنی از ابن عمر است که گفته است: «أثما نهی عن ذلك فی الفضاء فإذا كان بینك و بین القبلة شیء یترک فلا بأس»^۱ برای پی بردن به آرای سلف صحابه و تابعین می‌توان به کتاب‌هایی مراجعه کرد که این آرا را در اثنای روایات آورده‌اند. از جمله این کتب مصنف عبدالرزاق صنعانی، مصنف ابن ابی شیبیه، سنن سعید بن منصور، سنن دارمی و سنن صغری و سنن کبری بیهقی می‌باشد.^۲

←

محمدحسین، ۶۰/۱؛ امینی ۳۲۷/۵) و در دوره‌های بعد نیز صادقین مرجع بزرگان فقه و حدیث به شمار رفته و حقیقت قرآن و سنت نبوی را تبیین می‌کرده‌اند. (ابوزهره، ۲۲) در روایات شیعه نیز همواره بر نقش امامان اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین سنت رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تأکید شده است از جمله محمد بن مسلم در حدیثی از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود: «ان رسول الله أنال فی الناس و أنال أنال و أنا أهل البیت معاقل العلم و ابواب الحکم و ضیاء الامر» (مجلسی، ۲/۲۱۴) که در حدیث یادشده انال به معنای به میراث گذاشتن علوم زیادی از ناحیه‌ی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که تبیین آنها به عهده‌ی اهل بیت علیهم‌السلام بوده است. (همانجا) هشام بن سالم نیز در حدیث دیگری از امام صادق علیه‌السلام سؤال کرد که: فدای شما گردم آیا از احادیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایات صحیحی نزد عامه باقی مانده است؟ حضرت فرمود: آری رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم علوم و روایات زیادی به ودیعت گذاشت، اما معیارهای علم و داوری بین مردم نزد ما قرار دارد. (همانجا، ۲/۲۱۴) با توجه به این مباحث یکی از ضوابط مهم فهم حدیث و سنت نبوی توجه به تفسیر و تبیین‌هایی است که از ناحیه‌ی امامان اهل بیت علیهم‌السلام درباره‌ی احادیث رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وجود دارد که در بین آثار شیعه، شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار به درج بسیاری از این تبیین‌ها اقدام کرده است.

۱. سجستانی ۴/۱.

۲. از کتاب‌های مهم دیگر در این خصوص کتاب شرح السنه از حسین بن مسعود شافعی مشهور به فراء بغوی می‌باشد.

۴-۸- رجوع به کتب شرح روایات

از امور مهم در فهم روایات نبوی مراجعه به کتب شروح روایات است. در این کتب معمولاً به بررسی کلمات غریب، شرح ناسخ و منسوخ روایات، فقه الحدیث روایات و بیان اختلاف روایات پرداخته شده است. هرچه شارح متعلق به زمان قدیمی‌تر باشد کتاب او از صحت و دقت بیشتری در شرح روایات برخوردار خواهد بود. در عین حال بهترین شرح‌های روایات در کتاب‌هایی است که واجد دو ویژگی باشد:

- ۴-۸-۱- مؤلف با تکیه بر ادله به بیان مسائل مختلف حدیث پرداخته و در ضمن شرح روایات به صحت و ضعف آنها نیز اشاره کرده باشد.
- ۴-۸-۲- مؤلف از تعصب مذهبی - که به سبب آن حدیث از معنای صحیح خود به معنای نادرست منصرف خواهد شد - به دور باشد. از شرح‌های قابل اعتماد متقدمان می‌توان به شرح السنه بغوی، فتح الباری ابن رجب حنبلی و از شرح‌های متأخر می‌توان به کتاب فتح الباری ابن حجر عسقلانی اشاره کرد.^۱

۱. جهت اطلاع از مهم‌ترین شرح‌های کتاب الموطأ و نیز شروح صحاح سته نک: تاریخ عمومی حدیث، ۱۶۳-۱۶۶ و نیز جهت اطلاع از شروح و تعلیقات کتب اربعه حدیث شیعیه نک: همان کتاب، ۴۲۲-۴۲۶.

﴿ فصل پنجم ﴾

تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن

تقطیع حدیث و رابطه‌ی آن با فهم روایات

مقدمه

یکی از مبانی فهم حدیث، توجه به وضعیّت حدیث از حیث الفاظ و عبارات اوّلیه، میزان نقل به معنا و احیاناً تقطیع صورت گرفته در متن حدیث است. بررسی تاریخ تدوین حدیث نشان می‌دهد که احادیث معصومان علیهم‌السلام با انگیزه‌های گوناگون مورد تقطیع واقع شده و این موضوع پیامدهای متعدّدی بر فهم روایات و انتقال معانی آنها به مخاطبان حدیث ایجاد کرده است. در این فصل با تکیه بر شواهد تاریخی و روایی ضمن روشن ساختن اقسام و علل تقطیع حدیث از پیامدهای منفی و مثبت آن در فقه الحدیث پرده برداشته می‌شود.

۵ - ۱ - طرح مسأله

از مسائلی که در نظام تدوین حدیث دامنگیر روایات شده، مسأله‌ی تقطیع است. تقطیع حدیث همان تجزیه و تقسیم متن حدیث بر حسب ابواب و موضوعات مختلف است به گونه‌ای که هر قسمت از حدیث در محل مناسبی قرار

گرفته و ضمناً کامل بودن مفهوم جزء مقطوع مراعات گردد.^۱ نیز تقطیع حدیث به معنای نقل قسمتی از یک حدیث و روایت و ترک قسمت دیگر آن است.^۲ لذا تقطیع حدیث کاستن از مواد حدیث است که ممکن است در ناحیه‌ی متن یا سند انجام پذیرد. اما تقطیع حدیث به عنوان یکی از علل وارده بر روایات^۳ با کاستن از متن حدیث مرتبط بوده و نیز با اختصار حدیث رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. به عبارتی: تقطیع اختصار حدیث است که در سه سطح کلمات، عبارات و یا قسمت‌های حدیث رخ می‌دهد. از آن جا که در نظام تدوین حدیث اولاً: اکثر کتب و جوامع حدیثی - غیر از مسندهای حدیثی - برحسب ابواب اعتقادی، اخلاقی، فقهی، و... مدوّن شده‌اند، ثانیاً در مقام تدوین حدیث غالب روایات با نوعی نقل به معنی ثبت و ضبط شده است، موضوع تقطیع حدیث و پیامدهای آن از جهت انتقال معانی واقعی روایات، همواره از دغدغه‌های محدثان بوده است. لذا در اکثر کتاب‌های علم الحدیث مسأله‌ی تقطیع حدیث و بحث منع و جواز آن به صورت مستقل یا در ذیل نقل به معنی مورد بحث قرار گرفته است.^۴

۵ - ۲ - علل تقطیع

تقطیع حدیث به هر شکل که صورت گرفته باشد، نوعی انتخاب محسوب می‌گردد. این انتخاب چنان‌که گذشت در سطح برخی از کلمات، عبارات و یا قسمت‌های حدیث جهت نقل و یا ترک آن است که در یک تقسیم‌بندی کلی حدّ اقل به چهار منظور قابل انجام است.

۱. جدیدی‌نژاد، ۴۱. نیز نک: ابوشهبه، ۱۴۹؛ الجدید، ۲۸۸/۱.

۲. حریری، ۲۷. ۳. ابوریه، ۱۰۲ به نقل از بطلیوسی.

۴. از جمله نک: خطیب بغدادی، ۲۲۷؛ ابن‌صلاح، ۳۲۴؛ سیوطی، ۹۶/۲؛ قاسمی، ۲۲۵؛ شهید ثانی،

۱۱۴؛ مامقانی، ۱/ .

۵- ۲- ۱- تقطیع به منظور تبویب حدیث

این نوع از تقطیع سابقه‌ای طولانی داشته و هدف اصلی آن سهولت در به دست آوردن نظر شرع در یک موضوع مشخص است. به گفته‌ی شهید صدر: «وقتی ما به حکم شرعی دست می‌یابیم که مجموعه‌ای از روایاتی که می‌تواند راهگشای ما به سوی یک حکم از احکام، یا یک باب از ابواب زندگی باشد را بررسی کرده باشیم و از طریق این بررسی گسترده، یک نظریه را از مجموعه روایات آن باب نه فقط از یک روایت آن، استخراج کنیم.»^۱

شهید صدر این کار را روش موضوعی در شرح احادیث فقهی نام نهاده و معتقد است که دسته‌بندی روایات در موضوعات خاص فقهی و غیر فقهی قرن‌ها بر دسته‌بندی و تفسیر موضوعی آیات قرآن تقدّم دارد و ثمره‌ی آن پویایی فقه در همه‌ی ابواب است.^۲

اما درباره‌ی مبدأ رسمی تقطیع حدیث به منظور تبویب آن می‌توان از اواخر قرن دوم هجری سخن به میان آورد که در آن علمای حدیث - از شیعه و اهل سنت - تصمیم گرفتند که روایات را از اصول و مسندهای حدیثی بر حسب موضوعات فقهی طبقه‌بندی کنند و کتاب‌های مستقل یا جوامع حدیثی را عرضه بدارند. به عنوان مثال نجاشی در باره‌ی صفوان بن یحیی (م ۲۱۰) می‌نویسد: «او به طوری که مشایخ ما تذکر داده‌اند سی کتاب تألیف کرد و آن‌چه از آثار او اکنون شناخته می‌شوند، عبارتند از: کتاب الوضوء، کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الحج، کتاب الزکات، کتاب النکاح، کتاب الطلاق، کتاب الفرائض، کتاب الوصایا، کتاب الشراء و البیع، کتاب العتق و التدبیر، کتاب البشارات نوادر.»^۳

نجاشی نظیر این گزارش را در خصوص عدّه‌ی دیگری از اصحاب و معاصران امامان علیهم‌السلام از جمله علی بن مهزیار اهوازی، حسن و حسین بن سعید

۱. صدر، ۱۴.

۲. همانجا با اندکی تلخیص.

۳. نجاشی، به رقم ۵۲۴.

اهوازی، یونس بن عبدالرحمان، ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی آورده است.^۱ و در تمام موارد، مراد نجاشی از «کتاب الوضوء»، «کتاب الصلاة» و... در آثار محدثان، چیزی جز طبقه‌بندی روایات این موضوعات نیست، زیرا کتب فقهی در قرون اولیه رنگ حدیثی داشته است.^۲

به همین ترتیب از دانشمندان اهل سنت که در قرن دوم به تبویب حدیث و تدوین موضوعی آن اهتمام داشته‌اند می‌توان از مالک بن انس (م ۱۷۹) در «الموطأ» یاد کرد. ابن صلاح به عنوان قاعده‌ی کار محدثان می‌نویسد: «دانشمندان در تصنیف و گردآوری حدیث دو روش دارند: نخست تألیف بر اساس ابواب فقهی است. در این روش محدث روایات خود را بر حسب احکام فقهی و غیره دسته‌بندی کرده و احادیث هر مجموعه را نیز به انواع و باب‌های مختلف می‌آورد و دیگر تصنیف حدیث بر مبنای مسانید است به این صورت که به دنبال نام هر صحابی تمام مرویات او را می‌آورد.»^۳

طبق گزارش خطیب بغدادی این قسم از تقطیع در دوره‌ی متقدمان مورد مخالفت عده‌ای از بزرگان حدیث قرار داشت و آنان در منع از این کار به حدیث پیامبر ﷺ استناد می‌کردند که فرموده بود: «نَصْرَ اللَّهِ أَمْرًا أَوْ رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعْنَا حَدِيثًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ».^۴ در دوره‌ی متأخران نیز ابن‌صلاح آن را خالی از کراهت نمی‌دانست.^۵ اما علی‌رغم این مخالفت‌های محدود، اکثر محدثان به جواز آن فتوی داده و مزایای آن را نسبت به معایب آن به مراتب بیشتر دانسته و در کتاب‌های خود به آن اشاره کردند. خطیب بغدادی نظر برخی از موافقان را در بابی تحت عنوان «ما

۱. همانجا به رقم‌های ۶۶۴، ۱۳۶ و ۱۳۷، ۱۲۰۸، ۸۸۷ و ۱۸۰.

۲. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۴۵۵.

۳. ابن‌صلاح، ۳۶۰؛ و نیز سیوطی، تدریب الراوی، ۱۴۰/۲.

۴. خطیب بغدادی، ۲۲۳-۲۲۶. ۵. ابن‌صلاح، ۳۲۵.

جاء فی تقطیع المتن الواحد و تفریقه فی الابواب^۱ درج نمود. او در این باب نقل‌هایی آورده است که جواز این کار را از طریق رؤیای برخی از بزرگان به پیامبر ﷺ نسبت می‌دهد.^۲ که البته بعید نیست این موضوع اغراقی از سوی طرفداران تقطیع حدیث باشد. اما به هر جهت اکثر علمای شیعه و سنی تقطیع حدیث به منظور تبویب قسمت‌های آن در ابواب گوناگون را امری جائز دانسته و بعضاً ضوابطی برای آن برشمردند که بد نیست در این خصوص به شمار محدودی از سخنان بزرگان اشاره شود.

- خطیب بغدادی: «قد تقدّم القول.. باجازه تفریق المتن الواحد فی موضعین إذا كانا متضمناً لحکمین، و هكذا إذا كان المتن متضمناً لعبادات و احکام لاتعلّق لبعضها ببعض فأنه بمثابة الاحادیث المنفصل بعضها من بعض و يجوز تقطيعه و كان غیر واحد من الأئمة يفعل ذلك»^۳

- ابن صلاح: «و اما تقطیع المصنّف متن الواحد و تفریقه فی الابواب فهو إلى الجواز أقرب و من المنع أبعد و قد فعله مالك و البخاری و غیر واحدٍ من أئمة الحدیث و لا یخلو من کراهية»^۴

ملاحظه می‌گردد که ابن صلاح به استناد عمل بزرگان تقطیع حدیث را جایز می‌داند. اما به عنوان نظر شخصی کراهت خود را نشان می‌دهد. البته پیروان ابن صلاح نوعاً در این عقیده با او شریک نیستند. لذا نووی می‌نویسد: «و ما اظنّه یوافق علیه»^۵ و سیوطی نیز قول نووی را تکمیل کرده است که «فقد فعله الائمة مالك و البخاری و ابوداود و النسائی و غیرهم»^۶

۱. خطیب بغدادی، ۲۲۷.

۲. همانجا، ۲۲۸.

۳. همانجا، ۲۲۸.

۴. ابن صلاح، ۳۲۵.

۵. نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۹۸/۲.

۶. همانجا، نیز جهت اطلاع بیشتر از نظر علمای حدیث اهل سنت نک: سیوطی، همانجا، ۹۸/۲؛ قاسمی،

۲۲۵؛ ابوشهبه، ۱۴۹.

- شهید ثانی: «و اما تقطیع المصنّف الحدیث فی کتابه بحیث یجعل کلّ مقطع فی الباب اللائق به للاحتیاج المناسب فهو أقرب إلى الجواز»^۱

- والد شیخ بهایی: «اما تقطیع المصنّفین الحدیث فی الابواب بحسب المواضع المناسبة فاولی بالجواز وقد استعملوه کثیر و ما اظنّ له مانعاً»^۲

- مامقانی: «أنّه صرّح جمع بجواز تقطیع المصنّف الحدیث الواحد فی مصنّفه بأن یفرّقه علی الأبواب اللائقة به للاحتیاج المناسب فی کُلّ مسألة مع مراعاة ما سبق من تمامية معنی المتطوع، و قد فعله أئمة الحدیث منا و من الجمهور و لا مانع منه»^۳

از شواهدی که گذشت شایع بودن تقطیع حدیث به منظور تبویب آن در قسمت‌های کتب روایی و جایز بودن آن به دست می‌آید. در عین حال به عنوان جمع‌بندی این قسمت می‌توان به گفته‌ی نووی اشاره کرد که می‌نویسد: «نظر صحیح که دانشمندان به ویژه محققان از اهل حدیث برآیند، آن است که تقطیع حدیث از ناحیه‌ی عارف و آشنای به حدیث جایز است به شرط آن‌که آنچه از حدیث ترک کرده با آن‌چه از همان حدیث روایت کرده متعلق نباشد، تا بیان دچار اختلال نشود و با ترک قسمتی از حدیث در دلالت (حدیث) اختلاف حاصل نشود اعم از آن‌که نقل به معنی را جایز بدانیم یا نه و نیز اعم از آن‌که راوی قبل از آن، حدیث را به طور کامل نقل کرده باشد یا نه. این در صورتی است که محدث در مظان تهمت نباشد. اما کسی که حدیث را قبلاً به طور کامل نقل کرده و سپس در نوبت دوم به طور ناقص روایت می‌کند، در صورتی که بترسد که به زیاده و نقصان در نقل حدیث یا غفلت و قلت ضبط متهم شود، ذکر روایت به صورت ناقص برای او جایز نخواهد بود»^۴.

۱. شهید ثانی، ۲۲.

۲. العاملی، ۱۵۵.

۳. مامقانی، ۱۹۵.

۴. نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۹۷/۲ و نیز نک: قاسمی، ۲۲۵.

نووی سپس این موضوع را به این صورت به پایان می‌برد که: «امّا تقطیع المصنفین الحدیث فی الابواب فهو بالجواز اولی بل یبعد طرد الخلاف فیه و قد استمر علیه عمل الائمة الحفاظ الجلة من المحدثین و غیرهم من اصناف العلماء.»^۱

۵ - ۲ - ۲ - تقطیع به منظور اختصار حدیث

از مواردی که اکثر علمای حدیث به جواز آن تصریح کرده‌اند، موضوع اختصار حدیث است.^۲ ابن صلاح در مقدمه‌ی خود در این باره سؤالی طرح کرده است که: «هل يجوز اختصار الحدیث الواحد و رواية بعضه دون بعض؟»^۳ وی سپس در مقام پاسخ به این سؤال دیدگاه‌های زیر را نقل می‌کند:

الف) برخی این کار را مطلقاً نهی کرده‌اند به همان دلیل که نقل به معنی را کاملاً مردود می‌دانند.

ب) عده‌ای از محدثان علی‌رغم تجویز نقل به معنی از اختصار حدیث منع کرده‌اند، البته در صورتی که راوی در مقام دیگر، به نقل کامل حدیث اقدام نکند و نیز تصریح به این مطلب نکند که راوی دیگری ناقل حدیث به صورت کامل آن خواهد بود.

ج) برخی به صورت مطلق، اختصار حدیث را جایز دانسته و در این خصوص به سخنی از مجاهد استناد کرده‌اند که گفته است: از متن حدیث آن چه خواهی کم کن، امّا چیزی به آن اضافه مکن.»

د) ابن صلاح سپس خود می‌نویسد: «نظر صحیح قول به تفصیل است به این صورت که اختصار حدیث از ناحیه‌ی عارف و آشنای به حدیث جایز است به شرط آن که قسمت‌های کم‌شده حدیث متمایز از قسمت‌های نقل شده بوده و از جهت مفهوم به آن مرتبط نباشد و در نتیجه اختلالی در بیان حاصل نشده و دلالت دچار

۱. همانجاها.

۲. ابوریه، ۱۱۰؛ عتر، ۲۳۱.

۳. همو/ ۳۲۴.

اختلاف و پریشانی نگردد. چنین کاری حتّی با فرض عدم جواز نقل به معنی جایز خواهد بود.^۱

اضافه می‌شود که ابن‌کثیر از ابن‌حاجب نقل کرده است که: «حذف قسمتی از حدیث از نظر اکثر دانشمندان امر جایزی است جز در موارد «غایت»، «استثناء»، و امثال آن. امّا در صورتی که به جهت تردید در قسمتی از متن روایت به حذف آن اقدام کنند، این کار جایز است و مالک‌بن‌انس به دفعات آن را انجام داده است.»^۲ در روایات شیعه نیز جواز اختصار حدیث به این صورت وارد شده که در نوبتی محمّدبن‌مسلم به امام صادق علیه‌السلام عرض کرد که: من از شما حدیثی می‌شنوم امّا در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می‌گردم. امام علیه‌السلام فرمود: «اگر در صدد القای معنای صحیح حدیث باشی مانعی ندارد.»^۳

۵ - ۲ - ۱ - اطراف‌نویسی

از مواردی که به بحث اختصار حدیث ارتباط نزدیک دارد، موضوع اطراف‌نویسی در نظام تألیف کتب روایی است. به گفته‌ی برخی از محققان: «اطراف جمع طَرَف و طرف به معنای نوک و لبه‌ی هر چیزی است و طرف حدیث، جان کلام و برجسته‌ترین بخش از متن حدیث و نمودار آن است مانند جمله‌ی: «الاعمال بالنیّات» در حدیث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَ لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى. فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ، وَ مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ أَمْرًا يَنْكُحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.»^۴ (لذا) مقصود از کتاب‌های اطراف، کتاب‌هایی است که مؤلّف به ذکر برجسته‌ترین بخش حدیث قناعت می‌کند، آن‌گاه طرق نقل و اسانید آن حدیث را از مأخذی که آن را روایت کرده‌اند، یک‌جا می‌آورد. برخی از مؤلّفان

۱. همانجا، نیز نک: سیوطی، تدریب الراوی، ۹۷/۲؛ قاسمی، ۲۲۵ به نقل از ابن‌حجر، عتر، ۲۳۱.

۲. نقل از الصباغ، ۱۴۹. ۳. کلینی، ۵۱/۱.

۴. نقل از طباطبایی، سید کاظم، ۵۱.

تمام طرق نقل یک حدیث را فراهم می‌آورند و برخی به ذکر پاره‌ای از طرق بسنده می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت: کتاب‌های اطراف در واقع حکم فهرست راهنما یا فرهنگ حدیث یاب را دارند...^۱ مانند فهرست «تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف» اثر حافظ ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمان مزّی (د، ۷۴۲ ق) که مؤلف در این کتاب، اطراف احادیث صحاح ششگانه و پاره‌ای کتاب‌های دیگر را گردآورده است.^۲ قابل ذکر است که «اطراف‌نویسی» با همه‌ی فوایدی که در مطالعات حدیث پژوهی - به ویژه جمع‌آوری طرق و اسانید یک روایت- دارد، در عین حال حدیث را دچار اجمال می‌کند. لذا نمی‌توان معنای محصّل روایت را از قسمت‌های برجسته و انتخابی آنها انتظار داشت و یا به دست آورد. به عنوان نمونه‌ای در این خصوص می‌توان از طرف حدیث غدیر یعنی: «من كنت مولاة فهذا علي مولاة» مثال آورد که بسیار هم معروف شده است. این حدیث به طوری که قبلاً گذشت با توجه به اشتراک لفظی کلمه‌ی «مولی» دچار اجمال شده است. امّا در صورتی که صدر و ذیل روایت در نظر گرفته شود اجمال آن به تبیین تبدیل می‌گردد. در روایت کامل غدیر آمده است که رسول خدا ﷺ به هنگام معرفی جانشین خود خطاب‌به‌ای القا فرمود و در آن مسائلی را به مسلمانان تذکر داد و از جمله‌ی از آنان سؤال کرد که: «الست أولى بالمؤمنين من انفسهم؟ قالوا: بلى. قال: فن كنت مولاة فهذا علي مولاة اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله.»^۳

لذا با توجه به اصل حدیث روشن می‌گردد که صدر روایت ناظر به آیه‌ی شریفه‌ی «التي أولى بالمؤمنين من انفسهم»^۴ است که در آن ولایت در معنای تصرّف

۱. طباطبایی، سید کاظم، ۵۱.

۲. همانجا. جهت اطلاع بیشتر از فن اطراف‌نویسی و کتاب‌های تألیف‌شده در این خصوص نک: معارف،

تاریخ عمومی حدیث، ۱۷۸ و ۱۷۹.

۳. روایات مختلف غدیر را نک به: مفید، ۱/۲۳۸؛ طبرسی، ۱/۳۲۷؛ امینی، ۱/۳۱-۳۴؛ حسنی، ۶۹۳.

۴. الاحزاب، ۶.

و حاکمیت مطلق است و مولی معنایی جز سرپرست و مطاع ندارد. اما در صورتی که به صدر حدیث توجه نشود، آن‌گاه مولی به قرینه‌ی ذیل حدیث که «اللَّهُمَّ وَالِ مِنْ وَالَاهِ وَ عَاد مِنْ عَادَاهِ» به معنای دوستی خواهد بود. به همین دلیل شیخ صدوق هیچ‌یک از معانی وارده در باب مولی را با صدر و ذیل روایت مناسب نمی‌داند مگر معنای مطاع را.^۱

۵ - ۲ - ۳ - تقطیع به منظور تنظیم کلام

قسمت عمده‌ای از تقطیع روایات برای تنظیم کلام صورت پذیرفته و هدف آن استفاده از موضع حاجت حدیث است. این کار از ناحیه نویسندگان و مبلغان مذهبی امر رایجی است و غالباً در راستای توسعه و انتشار حدیث صورت می‌گیرد. و‌گاه نیز هدف از آن استناد به بخشی از یک حدیث در اثبات آراء و عقاید فردی و گروهی است. در خصوص این قسم از تقطیع، تحقیق خاصی صورت نپذیرفته مگر همان مقوله اختصار حدیث که بحث آن گذشت. اما مطالعه در باب برخی از روایات نشان می‌دهد که استفاده‌ی موضع حاجت از حدیث چیزی غیر از بیان مختصر از حدیث است. زیرا در اختصار حدیث معنای محصل حدیث به مخاطب آن القا می‌شود، اما در تقطیع به قصد تنظیم کلام، تنها بخشی از معنای حدیث قابل انتقال خواهد بود و ممکن است در شرایطی حدیث نقل شده مبتلا به نوعی اجمال گردد، هرچند که نمونه‌های روشن و واضح در این قسم از تقطیع نیز به فراوانی در کتاب‌ها به چشم می‌خورد. به عنوان مثال حدیث: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فریضة»^۲ نسبت به حدیث: قال رسول الله ﷺ: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم، الا ان الله یحب بغاة العلم»^۳ از نوعی تقطیع برخوردار شده، در عین حال مفاد آن روشن و واضح است و نیز صورت ساده حدیث تقلین با متن: قال رسول الله ﷺ: «انی قد

۱. صدوق، معانی الأخبار، ۷۲ و ۷۳.

۲. کلینی، ۳۰/۱ و ۳۱.

۳. کلینی، ۳۰/۱ و ۳۱.

ترکت فیکم الثقلین: کتاب الله و عترتی أهل بیتی» قال: «اللهم نعم.»^۱ نسبت به متن همین حدیث به صورت: «قال رسول الله ﷺ: إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أحدهما أعظم من الآخر و هو كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض و عترتي أهل بیتی لن يفترقا حتى يردا علی الحوض فانظروا كيف تخلفوني فی عترتی.»^۲ از تقطیع زیادی برخوردار شده است، ضمن آنکه حدیث اول مبهم و مجمل نیست. در مقابل برخی از نمونه‌ها وجود دارد که تقطیع حدیث موجب ابهام در پیام حدیث شده است از جمله:

- حدیث مشهوری از رسول خدا ﷺ روایت شده که آن حضرت فرمود: «النكاح سنّتی فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی» و غالباً در تشویق ازدواج یا کراهت عزوبت به این حدیث استناد می‌گردد. صورت حدیث به گونه‌ای است که گویا رسول خدا ﷺ سنّتی به جز نکاح نداشته است و یا تأکید ویژه‌ای بر سنّت نکاح کرده است. اما به گفته‌ی برخی محققان متن یادشده در هیچ یک از مصادر حدیثی وارد نشده، بلکه اصل حدیث به روایت انس بن مالک به این صورت است که: «انّ نفرأ من أصحاب رسول الله ﷺ قال بعضهم لا تزوج النساء و قال بعضهم: لا آكل اللحم و قال بعضهم لا أنام علی الفراش و قال بعضهم اصوم فلا افطر فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فحمد الله و اثنی علیه، ثم قال: ما بال اقوام یقولون كذا و كذا لكنّی اصلی و انام و اصوم و افطروا تزوج النساء فمن رغب عن سنّتی فلیس منّی.»^۳ نشان می‌دهد که این حدیث گرفتار دو عارضه شده است که هر دو در معنای حدیث تأثیر گذاشته است، نخست تقطیع که مقایسه متن دو حدیث گواه بر آن است و دیگر نقل به معنی که آن هم در انحراف پیام رسول خدا ﷺ از جهت اصلی آن، مؤثر واقع شده است.

۱. مجلسی، ۱۰۹/۲۳.

۲. همانجا ۱۰۷/۲۳، ۱۰۸، ۱۰۹ و...؛ در صورت‌های گوناگون حدیث ثقلین را بنگرید در بحار الأنوار،

۱۰۴/۲۳-۱۶۶. ۳. غفّاری، ۲۴۸، به نقل از نسایی و بخاری.

مثال دیگر در همین زمینه حدیث: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» از رسول خدا ﷺ است که برتری مرکب‌های دانشمندان بر خون‌های شهدا را به طور مطلق نشان می‌دهد. و این مسأله در بادی امر تعجب‌انگیز است. اما صورت اصلی حدیث نشان می‌دهد که این حدیث نیز به آفت تقطیع و نقل به معنی دچار شده و در نتیجه چنین تصویری را پدید آورده است. اصل حدیث به طوری که شیخ صدوق در «من لایحضره الفقیه» آورده است چنین است: عن ابی عبد الله الصادق جعفر بن محمد علیه السلام «إذا كان يوم القيامة جمع الله عز وجل الناس في صعيد واحد و وضعت الموازين فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء»^۱ صاحب تلخیص المقباس پس از نقل این حدیث در خصوص فقه الحدیث آن می‌نویسد: «انتشار دعوت الاهی به توسط قلم‌ها و مرکب‌ها - که نگارنده‌ی دلایل و براهین‌اند - بیش از فداکاری‌ها و شهادت‌ها و قربانی‌هایی است که در راه خدا رخ داده است و چگونه این معنا از حدیث تقطیع شده حاصل شدنی است؟»^۲

۵ - ۲ - ۴ - تقطیع به قصد تحریف و فریبکاری

از شایع‌ترین نوع تقطیع در بین برخی از راویان و محدثان، تقطیع به قصد تحریف در مفاد حدیث بوده است. این نوع از تقطیع خود اهداف معینی در برداشته است. مثل آن‌که راوی با تقطیع حدیث، حقیقی را کتمان کند، یا آن‌که حدیث تقطیع شده را در اثبات عقیده‌ای انحرافی به خدمت گیرد، یا آن‌که با تقطیع احادیث گروه مخالف خود، تهمتی متوجه مخالفان سازد و یا احیاناً از طریق تحریف در مفاد حدیث به گمراهی دیگران اقدام کند و امور دیگری از این قبیل که می‌توان برای هر یک نمونه‌هایی در منابع مشاهده کرد. تقطیع در موارد ذکر شده در واقع نوع تدلیس به شمار می‌رود. هرچند که علمای حدیث در تعریف حدیث مدلس اشاره‌ای به این موضوع نکرده‌اند. زیرا تعریف محدثان از حدیث مدلس و

۲. غفاری، ۲۴۷.

۱. صدوق، ۲۸۴/۴.

بیان اقسام تدلیس نوعاً ناظر به تدلیس‌های سندی است.^۱
ذیلاً از مهم‌ترین اقسام تقطیع با انگیزه تحریف نمونه‌هایی ذکر می‌شود.

۵-۲-۴-۱- تقطیع حدیث و پوشاندن حقیقت

از مقایسه‌ی برخی از روایات صحیح بخاری با دیگر کتب و جوامع حدیثی نمونه‌های این نوع از تقطیع قابل ملاحظه است.^۲ به عنوان مثال در موضع حکم شرعی تیمم دو حدیث زیر قابل مقایسه است:

الف) صحیح بخاری: «حدثنا آدم قال حدثنا شعبة حدثنا الحكم عن ذر عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه. قال: جاء رجل الى عمر بن الخطاب فقال: اني اجنبت فلم اصب الماء، فقال: عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب اما تذكر انا كنا في سفر انا وانت؟ فاما انت فلم تصلّ واما انا فتممكت فصليت.»^۳

ب) صحیح مسلم و سنن ابن ماجه: «عن شعبه قال حدثني الحكم عن ذر عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه ان رجلاً أتى عمر فقال اني اجنبت فلم اجد ماءً فقال: لا تصلّ فقال عمار: اما تذكر يا امير المؤمنين اذا انا وانت في سرية فاجنبتنا فلم نجد ماءً فاما انت فلم تصل واما انا فتممكت في التراب و صليت.»^۴

به طوری که روشن است این دو حدیث از جهت متن و سند تفاوت چشمگیری با هم ندارند. جز آن که در حدیث بخاری جمله: «قال لا تصلّ» از قول عمر حذف شده تا این حکم غیر شرعی به او نسبت پیدا نکند، غافل از آنکه در جوامع دیگر اصل حدیث به صورت کامل بیان شده است.

۱. از جمله نک: ابن صلاح، ۱۵۶؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۱۸۶، عتر، ۳۸۰؛ شهید ثانی، ۵۱؛ صالح، ۱۷۳.

۲. جهت اطلاع از نمونه‌های گوناگون این نوع از تقطیع در صحیح بخاری بنگرید به سیری در صحیحین، ۹۵-۱۰۲. ۳. همو، ۱/۲۱۷.

۴. نیشابوری، ۱/۲۸۰؛ ابن ماجه، ۹۱/۱.

گاه در برخی از روایات تقطیع‌هایی ملاحظه می‌گردد بدون آن‌که مسؤول آن دقیقاً شناخته شود. به عبارت دیگر نمی‌توان تقطیع‌های موجود در روایات را لزوماً به پای مؤلف کتابی گذاشت که روایت را در کتاب درج کرده است. به عنوان مثال طبری در شرح سیره‌ی حکومتی عمر بن خطاب آورده است: «کان عمر إذا استعمل العمال خرج معهم یشیعهم فیقول... جردوا القرآن و اقلوا الروایة عن محمد و أنا شریککم».^۱ اما ابن ابی‌الحدید همین مطلب را به این صورت از طبری نقل کرده است که: «کان عمر یقول: جردوا القرآن و لا تفسروه و اقلوا الروایة عن رسول الله و أنا شریککم».^۲ از برخی از تغییرات جزئی که نشان نقل به معنی است که بگذریم مسأله‌ی مهم حذف جمله‌ی «لا تفسروه» است که در تاریخ طبری طبع عصر حاضر مشاهده نمی‌گردد. لکن در نسخه‌ای که در اختیار ابن ابی‌الحدید بوده، این جمله وجود داشته است و دقیقاً معلوم نیست که این تقطیع در چه زمانی و توسط چه کسی واقع شده است، اما حاصل این تقطیع آن است که تفسیرستیزی به عمر بن خطاب نسبت پیدا نمی‌کند.^۳

۵-۲-۴-۲- اثبات معتقدات کلامی

از جمله اهداف تقطیع حدیث، اثبات یا ترویج معتقدات کلامی بوده که برخی اشخاص یا فرق مذهبی به آن پرداخته‌اند. به عنوان مثال حدیثی از پیامبر اسلام نقل شده که: «ان اصحابی کالنجوم باهم اقتدیتم اهتدیتم»^۴ برخی مانند ابوالمعالی جوینی با استناد به این حدیث و تطبیق آن با عموم صحابه، عدالت صحابه را اثبات کرده و خودداری از ذم آنها را واجب اعلام کرده‌اند.^۵ در صورتی که

۱. همو، ۲۰۴/۴.

۲. همو، ۹۳/۱۲.

۳. نسبت تفسیرستیزی به خلیفه‌ی دوم را نک: مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۱۷۱ با عنوان: «روگردانی از تفسیر در سده‌ی نخست و انگیزه‌های آن».

۴. نقل از ابوریح، ۳۴۴.

۵. نقل از ابن ابی‌الحدید، ۱۱/۲۰.

طبق نقل صدوق در «معانی الأخبار»، این حدیث تقطیع شده و مراد از اصحاب در آن کسی جز اهل بیت پیامبر ﷺ نیست به این صورت که: «قال رسول الله ﷺ: مثل أصحابي فيكم كمثل نجوم السماء بايها أخذ اهتدى و باي اقويل اصحابي اخذتم اهتديتم. فقيل: يا رسول الله و من اصحابك؟ قال: اهل بيتي»^۱

شیخ صدوق در توضیح حدیث نوشته است: «اهل بیت پیامبر ﷺ اختلافی با هم ندارند و فتوای آنان برای شیعه بر اساس حقیقت محض است. البته چه بسا بر مبنای تقیه هم فتوایی صادر کنند، لذا اختلاف در سخنان آنان ریشه در حدیث تقیه‌ای دارد و تقیه هم رحمتی برای شیعه است»^۲

و نیز از مثال‌های مشهور در این زمینه می‌توان به حدیث پیامبر ﷺ: «ان الله خلق آدم على صورته» اشاره کرد که اهل سنت آن را به این شکل نقل کرده‌اند.^۳ و بر مبنای آن عقیده به تجسیم شکل گرفته است.^۴ شیخ صدوق تصریح می‌کند که: «مشبهه ابتدای حدیث را حذف کرده‌اند لذا بر مبنای آن دچار گمراهی شده و عده‌ی زیادی را هم به گمراهی کشانده‌اند.^۵ سید مرتضی و به تبع او علامه مجلسی به نقل توجیهاات متعددی از این حدیث دست زده‌اند که حاصل آنها به فرض صحت حدیث، تأویل صورت به صفات است یعنی خداوند انسان را بر اساس همان صفات خود خلق کرده است.^۶ اما طبق روایتی که شیخ صدوق در عیون اخبار الرضا آورده است، امام رضا علیه السلام اشکال حدیث را در تقطیع ابتدای حدیث اعلام کرده و بر عاملان آن لعنت فرستاده است. در این روایت حسین بن خالد به امام علیه السلام عرض می‌کند که: «مردم از رسول خدا ﷺ روایت کرده‌اند که آن حضرت فرمود: «ان الله خلق آدم على صورته» امام رضا علیه السلام فرمود: «خدا آنان را بکشد، آنها ابتدای حدیث را حذف کرده‌اند.» روزی رسول خدا ﷺ از مقابل دو تن که به

۱. صدوق، ۱۵۶.

۲. همانجا، ۱۵۷.

۳. بخاری، ۳۹۱/۸؛ نیشابوری، ۲۱۸۳/۴.

۴. جعفریان، ۱۰۰/۲.

۵. نقل از مجلسی، ۱۲/۴.

۶. مجلسی، ۱۴/۴ و ۱۵؛ سید مرتضی، ۱۷۶.

یکدیگر دشنام می دادند عبور کرد. یکی از آن دو به دیگری می گفت: خدا روی تو و روی هر کس را که شبیه تو است، زشت گرداند. رسول خدا ﷺ به او فرمود: «ای بنده‌ی خدا، این سخن را به برادرت مگو، مگر نمی دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریده است.»^۱

نمونه‌ی دیگر از این تقطیع‌ها که حتی در عصر حاضر اتفاق افتاده، تقطیع ناصر علی قفاری از حدیث رؤیت خدای تعالی در روز قیامت است. وی معتقد است که امامان شیعه قائل به رؤیت پروردگار در روز قیامت بوده‌اند اما شیعیان برخلاف نظر امامان خود این عقیده را نپذیرفته‌اند. او در این جهت سه حدیثی از کتاب «توحید صدوق»^۲ و «بحار الأنوار»^۳ استناد می کند که در آن ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: به من خبر دهید که آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را می بینند؟ آن حضرت فرمود: آری چنان که قبل از قیامت هم او را دیده‌اند.

قفاری از حدیث به همین مقدار بسنده کرده است.^۴ ولی مراجعه به منابع یادشده نشان می دهد که این حدیث بسیار مفصل تر از قسمت‌های ذکر شده است. از جمله در قسمتی از حدیث چنین آمده است: «و لیست الرویة بالقلب كالرویة بالین تعالی الله عما یصفه المشبهون والملحدون.»^۵ لذا تقطیع حدیث در جهت اثبات

۱. صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ۲۴۱/۱؛ مجلسی، ۱۱/۴. جهت بررسی بیشتر درباره‌ی تقطیع و تحریف‌های واقع شده در حدیث «خلق الله آدم علی صورته» نک: عسکری، نقش ائمه در احیاء دین، ۵۴/۱۲-۶۱ با عنوان: «صورت خدا در روایات مکتب خلفا».

۲. صدوق، توحید، ۱۱۷. ۳. مجلسی، ۴۴/۴.

۴. قفاری، ۲/۲۷۰.

۵. صدوق، توحید، ۱۱۷؛ مجلسی، ۴۴/۴ و باز به عنوان نمونه‌ی دیگری از تقطیع در عصر حاضر بنگرید به تقطیع احمد صادق ملاح محقق تفسیر ابن عطیه اندلسی جلد یکم صفحه‌ی ۴۷ که عبارت ابن عطیه در باره‌ی مقام تفسیری علی علیه السلام را تقطیع کرده است. صورت تقطیع به این ترتیب است که ابن عباس گوید: «ما

معتقدات کلامی، ویژه‌ی عصر و زمان خاصّی نمی‌باشد.

۵-۲-۴-۳- تقطیع حدیث و انحراف افکنی

از جمله هدف‌های تقطیع حدیث که گاه از ناحیه‌ی غلات شیعه و سایر گروه‌های انحرافی به وقوع پیوسته، تلاش در گمراه‌سازی مردم با تحریف در بیانات ائمه علیهم‌السلام بوده است. به عنوان مثال از مسائلی که به وسیله‌ی غلات مورد تبلیغ قرار می‌گرفت، یکی این بود که «معرفت امام از هر کار دیگر کفایت می‌کند و انسان در سایه‌ی معرفت امام هرکاری که می‌تواند انجام دهد.^۱ آنان در جهت این عقیده‌ی فاسد از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کردند که آن حضرت فرموده است: «إذا عرفت فاعمل ما شئت.» و از آن‌جا که این موضوع مخالف مواضع فکری و عمل امامان شیعه بود، در نوبتی فضیل بن عثمان این مطلب را با امام صادق علیه‌السلام در بین گذاشت. طبق یک نوبت امام علیه‌السلام فرمود: «ما لهم لعنهم الله انما قال أبي: إذا عرف الحق فاعمل ما شئت من خير يقبل منك.»^۲ و طبق نقل کلینی غلات از شخص امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کردند که: «إذا عرف الحق فاعمل ما شئت»^۳ و چون محمد بن مارد اصل حدیث را از امام علیه‌السلام سؤال کرد که: «قلت و ان زنوا أو سرقوا أو شربوا الخمر» در این‌جا امام صادق علیه‌السلام با ناراحتی فرمود: «إنا لله و إنا إليه راجعون و الله ما انصفونا أن نكون اخذنا بالعمل و وضع عنهم انما قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير و كثيره فأنه يقبل منك.»^۴

←

أخذت من تفسير القرآن فعن علي بن ابي طالب» (نک: ابن عطيه، مقدمه المحرر الوجيز به تصحيح آرثور جفري، ۲۶۴) در صورتی که در نسخه‌ی مصحح احمد صادق ملاح عبارت فوق حذف شده و حتی به عنوان اختلاف نسخه احتمالی نیز در پاورقی اشاره‌ای به آن نشده است.

۱. نقل از بحرانی، ۲۳/۱. ۲. صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۱.

۳. کلینی، ۴۶۴/۲.

۴. همانجا. نیز تفصیل دیدگاه غلات در نفی عمل‌گرایی و نقد آن را نک: فصل یازدهم کتاب حاضر.

در پایان باید گفت که تقطیع حدیث با انگیزه‌های دیگری نیز به وقوع پیوسته که مجال استقصای کامل آن در بین نیست و تنها به این مورد بسنده می‌گردد که برخی از محدثان با اعمال ذوق و سلیقه و به منظور انجام تألیف ویژه‌ای که در حدیث داشته‌اند برخی از روایات را تقطیع کرده و تألیف خود را سامان داده‌اند، کار سیوطی در کتاب‌های «الجامع الصغیر» و «الجامع الکبیر» نمونه‌ای از این گونه تألیفات است. زیرا روش تدوین حدیث در «الجامع الصغیر» و بخش احوال «الجامع الکبیر» مرتب کردن روایات بر حسب حروف الفبای ابتدای روایات است. لذا، سیوطی ناخودآگاه به تقطیع بسیاری از روایات دست زده تا در ساماندهی روایات خود بر حسب حروف الفبایی موفق شود. در نتیجه او به نقل روایاتی از پیامبر ﷺ مبادرت ورزیده که گاه به یک حکمت بیشتر شبیه است تا قطعه‌ای کامل از یک خطبه. مثلاً با شماره‌ی ۱۳۷۹ از قول رسول خدا می‌نویسد: «اکثر اهل الجنة البله»^۱ در صورتی که کامل حدیث طبق نقل صاحب «معانی الأخبار» چنین است: «عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه عليهم السلام قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله قال: قلت: ما البله؟ فقال: العاقل في الخير، الغافل عن الشر، الذي يصوم في كل شهر ثلاثة أيام»^۲ یا به رقم ۲۷۱۲ آورده است: «أنت و مالك لا بیک» که اگر کسی سابقه‌ای از حدیث نداشته باشد متحیر خواهد شد که در حدیث یادشده چه کسی مخاطب پیامبر ﷺ است و موضوع چیست، اما شیخ صدوق با نقل کامل حدیث آن هم با بیان امام صادق عليه السلام به هرگونه ابهامی از حدیث پایان داده است.^۳

۱. همو، الجامع الصغیر ۱/۲۰۵.

۲. صدوق، معانی الأخبار، ۲۰۳.

۳. همو، معانی الأخبار، ۱۵۵. به این صورت که حسین بن علاء گوید: به امام صادق عليه السلام عرض کردم: چه اندازه از ثروت فرزند برای شخص (پدر) حلال است؟ فرمود: غذایش بدون زیاده‌روی آن هم وقتی که ناگزیر باشد. راوی گوید عرض کردم: پس فرمایش رسول خدا صلى الله عليه وآله به مردی که همراه با پدر خویش به نزد

۵ - ۳- جمع‌بندی و نتایج فصل حاضر

از آن‌چه به تفصیل گذشت پیامدهای مثبت و منفی تقطیع حدیث اجمالاً به دست آمد. اما در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که:

۵- ۳- ۱- تقطیع حدیث امر شایعی بوده که بیش از همه به قصد تبویب احادیث صورت پذیرفته است. ضمناً این کار موجب سهولت کار برای فقها و محدثان در تحقیقات موضوعی شده و به رشد و تکامل علم فقه کمک شایانی کرده است.

۵- ۳- ۲- تقطیع حدیث گاه به قصد تنظیم کلام، اختصار حدیث و یا اطراف‌نویسی به وقوع پیوسته که این کارها علی‌رغم برخی از محسنات در بسیاری از موارد موجب اجمال حدیث و ابهام در مفاد آنها شده است.

۵- ۳- ۳- تقطیع حدیث در بسیاری از موارد به قصد تحریف مفاد حدیث و گمراه‌سازی مخاطبان آن واقع شده که در این حالت هیچ اعتباری جهت حدیث باقی نخواهد ماند.

۵- ۳- ۴- از نتایج و پیامدهای تقطیع حدیث با هر انگیزه‌ای که صورت پذیرد، خروج حدیث از سیاق روایی آن است. به همین جهت نقل حدیث اصلی بر حدیث تقطیع شده در هر شرایط ارجحیت دارد. پیرو این مصلحت در عصر حاضر آیه‌الله بروجردی با انتقاد از کار صاحب «وسایل الشیعه» (در تقطیع روایات کتاب)،

←

آن حضرت آمد و پیامبر ﷺ به او فرمود: تو و هر چه داری از آن پدرت است چه معنی دارد؟ امام صادق علیه السلام فرمود: آن مرد پدرش را نزد پیامبر ﷺ آورد و به رسول خدا ﷺ عرضه داشت که: این مرد پدر من است و به من ستم نموده و مالی را که ارثیه‌ی مادرم بود از بین برده و به من نداده است. پدر نیز گفت: هر چه بوده خرج همین فرزند و خودم کرده‌ام. پس پیامبر ﷺ فرمود: «أنت و مالك لا بیک» چون چیزی نزد آن مرد نمانده بود. آیا پیامبر ﷺ پدر را به خاطر پسرش بازداشت می‌کند؟

طرح جدیدی در تنظیم کامل روایات در نظر گرفت که حاصل آن تدوین کتاب
«جامع احادیث الشیعه» گردید.^۱

۱. معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۴۳۷. نیز نک: رحمان ستایش، ۳۱۷/۹ مدخل جامع احادیث الشیعه
فی احکام الشریعه.

﴿ فصل ششم ﴾

نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن

نقل به معنی در حدیث و رابطه‌ی آن با فهم روایات

مقدمه

یکی از مبانی فهم حدیث توجه به وضعیّت حدیث از جهت الفاظ و عبارات اولیه و احیاناً میزان نقل به معنای واقع شده در آن است. بررسی تاریخ حدیث نشان می‌دهد که به دلیل برخی از موانع بر سر راه تدوین حدیث، احادیث معصومان علیهم‌السلام خاصه احادیث نبوی عمدتاً دچار نقل به معنی شده و این موضوع پیامدهایی در فهم مقاصد حدیث به بار آورد. البته به دلیل اضطرار در امر نقل به معنا، این موضوع با شرایط و ضوابط خاصی مجاز اعلام گردید. در این فصل به بررسی اصل پدیده نقل به معنی، شناخت پیامدهای آن و نیز بیان حدود و ثغور نقل به معنای مجاز پرداخته شده است.

۶-۱- طرح مسأله

از مسائلی که در نظام تدوین حدیث دامنگیر بسیاری از روایات شده، وقوع نقل به معنی است. این امر علل چندی دارد که از همه مهم‌تر عدم نگارش به موقع

حدیث در زمان پیامبر ﷺ^۱ و ممنوعیت نگارش و تدوین آن پس از رحلت آن بزرگوار است.^۲ نتیجه‌ی عدم کتابت و تدوین سریع حدیث، حافظه‌ای شدن اکثر روایات و نقل و انتقال شفاهی آن توسط راویان و حاملان حدیث گردید.^۳ گرچه برخی از شواهد تاریخی حکایت از قوت حافظه در اعراب صدر اسلام دارد،^۴ اما با گذشت زمان و بروز عارضه پیری که به طور طبیعی به فراموشی می‌انجامد.^۵ ضعف حافظه بسیاری از راویان نمایان شد و در نتیجه روایات آنها با زیاده و نقصان و تغییر عبارات اولیه همراه گشت.^۶ این عوامل سبب شد که در کتاب‌های علوم حدیث سؤالاتی به طور جدی طرح شده، اهتمام محدثان به یافتن پاسخ مناسب بر آنها مصروف شود. سؤالاتی چون:

۱. نقل به معنی از نظر تاریخی امری واقعی است یا وهمی؟ به عبارت دیگر اختلافات متنی حدیث ناشی از وقوع نقل به معنی است یا از علل دیگری از جمله صدور مکرر یک حدیث ناشی شده است.
۲. در صورت واقعی بودن نقل به معنی، این کار در حوزه‌ی حدیث جایز است یا خیر، و در صورت جواز حدود و ثغور آن چیست؟
۳. پیامدهای نقل به معنی - نسبت به اصالت حدیث - چیست؟ و خصوصاً نقل به معنی چه تأثیری بر فهم درست مقاصد حدیث دارد؟

۶-۲- تبیین مسأله نقل به معنی

نقل به معنی در مقابل نقل به الفاظ قرار دارد. در نقل به الفاظ راوی موظف به حفظ دقیق عبارات و کلمات حدیث بوده و این کار را از طریق حفظ حدیث در حافظه یا ثبت و نگارش حدیث در دفاتر انجام می‌دهد و انجام امور یادشده

۲. معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۶۷-۷۲.

۴. عجاج خطیب، السنة قبل التدوین، ۱۳۶.

۶. ابوریه، ۸۰.

۱. صالح، ۴-۹.

۳. عتر، ۲۲۸.

۵. الحج، ۵.

نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن/۱۴۳

شاخصه‌ی ضابط بودن راوی است.^۱ اما در نقل به معنی راوی موظف به حفظ حدیث یا الفاظ و عبارات آن نیست، بلکه معانی و مفاهیم روایات را با عبارات خود به دیگران انتقال می‌دهد. چنان‌که گاه به صلاح دید خود حدیث را مختصر و احياناً تقطیع کرده و از نقل کامل آن صرف نظر می‌کند.^۲ بدن شک نقل به معنی در حدیث و با اختصار آن بر اصالت حدیث تأثیر گذاشته و در شرایطی موجب تحریف مقاصد حدیث می‌گردد. این امر نه تنها در میان مسلمانان به عنوان عارضه‌ای نسبت به روایات مورد مطالعه قرار گرفته^۳ بلکه از ناحیه‌ی مستشرقان و مخالفان اسلام به عنوان طعنی بر روایات وارد شده است.^۴ لذا یکی از مباحث مهم در اکثر کتاب‌های علوم حدیث بحث از نقل به معنی در حدیث و ضوابط منع و جواز آن است. این موضوع در عصر حاضر در میان دانشمندان اهل سنت از اهمیت خاصی برخوردار شده و بحث‌های مفصلی را از ناحیه‌ی آنان به وجود آورده است. اما به شهادت قرائن تاریخی- که از نظر خواهد گذشت- همین مسأله در زمان صادقین علیهم‌السلام به صورت جدی طرح شده و حدود و ضوابط نقل به معنای مجاز در روایات آن دو بزرگوار روشن گردید. در این فصل نخست جایگاه نقل به معنی و شرایط آن در منابع اهل سنت بررسی شده، سپس همین موضوع در روایات و آثار شیعه مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۶-۳- بررسی واقعیت تاریخی نقل به معنی

وقوع نقل به معنی در حدیث واقعیتی غیرقابل انکار است. برخی از محققان نقل به معنی را امری متعارف در زندگی اجتماعی می‌دانند که در مقام نقل حدیث هم اتفاق افتاده است.^۵ اکثر دانشمندان با فرض وقوع آن، در کتاب‌های خود

۱. الجدید، ۲۵۲-۲۵۵.

۲. قاسمی، ۲۲۱. و نیز نک: همین کتاب فصل پنجم.

۳. ابوریه، ۹۸ از قول بطلیوسی.

۴. عتر، ۲۲۹.

۵. صباغ، ۱۴۸.

باب‌هایی در منع و جواز آن ترتیب داده‌اند که از قدیمی‌ترین آن می‌توان از خطیب بغدادی در «الکفایة فی معرفة الروایة»^۱ و رامهرمزی در «المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی»^۲ یاد کرد. در این کتاب‌ها می‌توان با موافقان و مخالفان قدیمی نقل به معنی در طبقه‌ی صحابه، تابعین و تابع تابعین آشنایی به هم زد.

ظاهراً نخستین کسی که در این باره به طور مشیع سخن رانده و مطالب مهمی در خصوص شرایط راوی در نقل روایت و نیز استدلال بر جواز نقل به معنی به میان آورد، شافعی (م ۲۰۲) است.^۳ به تصریح برخی از محققان نقل به معنی پدیده‌ای است که در بسیاری از مواقع محدث ناگزیر به انجام آن بوده است، زیرا ضبط دقیق الفاظ روایات (به ویژه در سده‌های نخست) امری دشوار بوده که جز تعداد کمی از راویان موفق به انجام آن نشدند.^۴ طبق نقل ذهبی، ابوحاتم می‌گفت: در بین محدثان کسی را مشاهده نکردم که بتواند حدیث را با همان الفاظش روایت کند مگر قبیصه و ابونعیم در حدیث سفیان و جزیحی حمانی در حدیث شریک و علی بن جعد در روایتش.^۵ در همین زمینه سخنی از مکحول در ملاقات با واثله بن اسقع باقی مانده که قابل توجه است. وی گوید: من و ابوالزهر بر واثله وارد شدیم و گفتیم: ای ابوالاسقع حدیثی از رسول خدا ﷺ که خود شنیده‌ای برای ما نقل کن بدون آن که بر حدیث وهم و نسیانی واقع شده باشد. ابوالاسقع گفت: آیا از شما کسی هست که از قرآنی که دیشب خوانده، آیاتی بخواند. گفتیم: آری. واثله گفت: آیا الف یا او یا حرف دیگری در قرائت شما کم و زیاد نمی‌شود؟ گفتیم: چرا چون ما حافظ عبارات قرآن نیستیم. واثله گفت: قرآن در پیش روی شما قرار دارد و شما شب و روز به آموزش و قرائت آن مشغول هستید و باز با زیاده و نقصان قرائت می‌کنید، چگونه ما حدیثی را که یک بار یا دو بار از رسول خدا ﷺ شنیده‌ایم به همان صورت بیان

۱. خطیب بغدادی، ۲۰۵-۲۴۸.

۲. رامهرمزی، ۵۳۳-۵۴۰.

۳. رامهرمزی، ۵۳۰ و نیز نک: سخاوی، ۱۴۴/۳ و عجاج خطیب، ۱۳۲.

۴. صباغ، ۱۴۷.

۵. همانجا به نقل از المیزان.

کنیم. اگر حدیث را بر حسب معانی آن برای شما بازگو کنیم همان برای شما کافی است.^۱ در همین زمینه محمد بن سیرین می‌گفت: «اسمع الحدیث من عشرة، المعنی واحد و اللفظ مختلف»^۲ و سفیان ثوری در پاسخ به شاگردان خود که از وی نقل به الفاظ روایات را مطالبه می‌کردند می‌گفت: «سبحان الله، چه کسی می‌تواند از عهده‌ی این کار برآید، ما فقط معانی روایات را بازگو می‌کنیم.»^۳ و نیز حسن بصری ضمن تأکید این نکته به شاگردان خود که: «إذا أصبت المعنی اجزاک»^۴، خاطر نشان می‌ساخت که اگر نقل به معنی نبود ما از نقل حدیث خودداری می‌کردیم.^۵

علی‌رغم شواهد یادشده برخی از محققان معاصر بر این باورند که نقل به معنی - جز به ندرت - در روایات پیامبر ﷺ وارد نشده و روایات مطابق با وضعیّت اولیه باقی مانده‌اند و دلیل آن هم اهتمام صحابه‌ی پیامبر ﷺ به ضبط و حفظ الفاظ روایات بوده است. عجاج خطیب در یک ادّعا می‌نویسد: «از امور غیر قابل شک آن‌که همه‌ی صحابه بر نقل و ادای حدیث همان‌گونه که از پیامبر ﷺ شنیده بودند، حریص بودند به گونه‌ای که برخی از آنان به تبدیل حرفی از حدیث به حرف دیگر راضی نمی‌گشت.»^۶

و پس از ذکر این مطلب که صحابه و تابعان علاوه بر ضبط دقیق الفاظ روایات به ثبت و کتابت آن نیز اهتمام داشته‌اند،^۷ تعلیل دیگری درباره‌ی اختلاف عبارات یک حدیث بیان داشته می‌نویسد: «بسیاری از شواهدی که به عنوان نقل به معنی از رسول خدا ﷺ روایت شده به مسأله‌ی نقل به معنی ارتباط ندارد، بلکه به تعدّد مجالس پیامبر ﷺ باز می‌گردد و رسول خدا ﷺ به تناسب درک مخاطبان هربار به گونه‌ای پاسخ می‌داد و چه بسا افراد مختلف از مسأله‌ای واحد، سؤالاتی کرده و

۱. خطیب بغدادی، ۲۳۹؛ رامهرمزی، ۵۳۳ و نیز نک: دارمی، ۹۳/۱؛ اعظمی، ۱۶۲.

۲. خطیب بغدادی، ۲۴۲. ۳. همانجا، ۲۴۴.

۴. رامهرمزی، ۵۳۳. ۵. نقل از صباغ، ۱۴۴.

۶. عجاج خطیب، السنة قبل التدوین، ۱۲۶. ۷. همانجا، ۱۳۵.

رسول خدا ﷺ نیاز هر یک را با الفاظ و عباراتی متفاوت با دیگری برآورده می‌ساخت.^۱

عجاج خطیب در همین بحث به نقد آرای ابوریه در مسأله‌ی «نقل به معنی» پرداخته و با استناد به سخنان عبدالرحمان بن یحیی المعلمی، اختلاف صیغه‌های تشهّد در بین اصحاب پیامبر ﷺ را نیز امری طبیعی اعلام می‌کند که همگی معلول آموزش‌های پیامبر ﷺ است.^۲ در صورتی که باید گفت وقوع نقل به معنی در حدیث از نظر تاریخی امری قطعی و غیرقابل انکار است که شواهد آن در آثار قدمای اهل سنت امثال خطیب بغدادی وارد شده است، به گونه‌ای که محققان معاصر نیز که دل‌بند الفاظ روایات پیامبر ﷺ هستند، قادر به انکار وقوع نقل به معنی در شمار کثیری از روایات نمی‌باشند.^۳

به همین سبب موضوع نقل به معنی از نظر منع و جواز به موضوعی «جدلی الطرفین» تبدیل شده و مخالفان و موافقان به وجود آورد که هر یک در راستای نظریه‌ی خود به اقامه‌ی دلایلی روی آوردند.

۴-۶. ادله‌ی مخالفان و موافقان نقل به معنی

گفته شد که نقل به معنی در حدیث، مخالفان و موافقان بسیاری داشته که تاریخ به ثبت اسامی آنها پرداخته است. مطابق برخی از شواهد، ابن عمر، قاسم بن محمد، محمد بن سیرین، رجاء بن حیوة، علی بن مدینی، مالک بن انس (نسبت به روایات نبوی) ثعلب، ابوبکر رازی، ابوبکر بن عربی (جز برای صحابه) از مخالفان و مانعان به معنی بوده‌اند.^۴ در مقابل از علی رضی الله عنه، ابن عباس، انس بن مالک،

۱. عجاج خطیب، السنة قبل التدوین. ۲. نک: همانجا، ۱۳۸-۱۴۰ و نیز معلمی، ۸۳.

۳. نک: عجاج خطیب، السنة قبل التدوین، ۱۴۲ و ۱۴۳؛ صباغ، ۱۴۷؛ عتر، ۲۲۷ و ۲۲۸.

۴. خطیب بغدادی، ۲۰۵-۲۲۰ در روایات مختلف، سخاوی، ۱۴۰؛ رامهرمزی، ۵۳۷؛ صباغ، ۱۴۱؛

ابوریه، ۷۷.

نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن/ ۱۴۷

ابوالدرداء، واثله بن اسقع، ابوهریره (در صحابه) و حسن بصری، شعبی، عمرو بن دینار، ابراهیم بن نخعی، مجاهد، عکرمه (در طبقه‌ی تابعین) و نیز بسیاری از دانشمندان و پیشوایان دینی مانند شافعی به عنوان موافقان نقل به معنی نام برده شده است.^۱

موافقان نسبت به مخالفان از فزونی چشمگیری برخوردارند.^۲ در عمل هر دو گروه نسبت به عقیده‌ی خود دلایلی ارائه کرده‌اند که در این قسمت به فشرده‌ای از آنها اشاره می‌گردد.

۶-۴-۱- ادله‌ی مخالفان نقل به معنی:

مخالفان نقل به معنی به ادله‌ی چندی توسل جسته‌اند که اکثر آنها جنبه‌ی نقلی، روایی داشته و برخی نیز از ادله‌ی عقلی، به شمار می‌رود. مهم‌ترین دلیل نقلی آنان استناد به حدیث پیامبر ﷺ است که می‌فرماید: «نصر الله امرأ سمع منا حديثاً فآدی كما سمعه فربّ مبلغ أوعى من سامع.»^۳ که در این حدیث مراد از «ادای حدیث همان‌گونه که شنیده شده است» نقل به الفاظ در حدیث است. با این کار راوی حدیث را به افقه از خود منتقل کرده و چه بسا راوی افقه استفاده‌هایی از حدیث کند که بر راوی اوّل - که از نظر فقهی پایین‌تر از او بوده - مخفی باشد.^۴ و دیگر استناد به حدیث وارده از براء بن عازب است که رسول خدا ﷺ دعایی به او تعلیم فرمود و چون براء در مقام تکرار دعا به جای: «و بنبیک الذی أرسلت.» عبارت «و برسولک الذی أرسلت.» را به زبان آورد، رسول خدا ﷺ بر سینه‌ی او زده و تذکر داد که همان صورت «بنبیک...» را بخواند.^۵

۱. خطیب بغدادی، ۲۳۹-۲۴۶؛ رامهرمزی، ۵۳۷؛ سخاوی، ۱۳۹؛ صباغ، ۱۴۳؛ قاسمی، ۲۲۱.

۲. همانجاها. ۳. خطیب بغدادی، ۲۰۷.

۴. نقل از ابوریه، ۷۹.

۵. خطیب بغدادی، ۲۰۹؛ نیز تفصیل را نک: ابوریه، ۸۰ به نقل از بخاری، مسلم، نسایی و ترمذی.

اما از جمله ادله‌ی عقلی مخالفان نقل به معنی آن‌که: «آنان معتقدند که به تجربه ثابت شده که با گذشت زمان علمای فن مطالبی از عبارات آیه یا حدیث استنباط می‌کنند که علمای سابق به آن بی‌توجه بوده‌اند. لذا تمام فوائد الفاظ و عبارات حدیث برای مخاطبان نخست حدیث- هرچند که فقیه و باهوش باشند- معلوم نمی‌گردد. اگر نقل به معنا جایز باشد، صورت اصلی حدیث از بین رفته و تفاوت فاحشی در مقاصد حدیث به بار خواهد آمد. با آن‌که راوی حدیث تصور می‌کند که چنین تفاوتی وجود ندارد.»^۱ نیز مخالفان نقل به معنی استدلال کرده‌اند که: در صورتی که نقل به معنی برای راویان اولیه و نسبت به حدیث رسول الله ﷺ - به عنوان شارع- جایز بوده باشد، این کار برای راویان بعدی از جواز بیشتر برخوردار می‌شود، چرا که این راویان در عباراتی تصرف می‌کنند که انتساب به شارع ندارد، اما از آن‌جا که در هر بار نقل به معنای حدیث مقداری حدیث از اصل خود دور می‌شود با تکرار چند نوبت نقل به معنی، تفاوتی فاحش بین مقاصد اولیه و نهایی حدیث به وجود خواهد آمد به طوری که بین وضع اولیه حدیث و صورت نهایی آن مناسبتی وجود نخواهد داشت.^۲

۶-۴-۲- ادله‌ی موافقان نقل به معنی:

در مقابل ادله‌ای که از ناحیه‌ی مانعان و مخالفان نقل به معنی گذشت، موافقان نقل به معنی ادله‌ی بیشتری بر جواز آن اقامه کرده‌اند که این ادله بعضاً ماهیت قرآنی، روایی، تاریخی و عقلی دارد. از جمله آن‌که معتقدند که: جواز نقل به معنی در درجه‌ی نخست از قرآن به دست می‌آید و قرآن گاه سرگذشت و حادثه‌ی واحدی را با الفاظ و عبارات گوناگون- در سوره‌های مختلف- طرح می‌کند که به

۱. صباغ، ۱۴۳؛ ابوریه، ۷۹.

۲. نقل از صباغ، ۱۴۳؛ ابوریه، ۷۹ با اندکی تصرف؛ نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۵۳.

نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن/۱۴۹

عنوان مثال از سرگذشت موسی و بنی اسرائیل می‌توان سخن به میان آورد.^۱ این موضوع مورد توجه برخی از محققان شیعه نیز قرار گرفته که بر پایه‌ی آن از ترجمه‌ی آزاد آیات قرآن در مقابل ترجمه‌ی تحت‌اللفظی سخن گفته‌اند،^۲ نقل به معنا در روایات که جای خود دارد.

اما در ادامه‌ی استدلال‌های قرآنی، برخی از محققان از جمله شافعی به موضوع نزول قرآن بر اساس حروف هفتگانه و رخصت قرائت قرآن بر اساس هر یک از این حروف اشاره کرده و معتقدند: در شرایطی که قرائت قرآن با هر یک از حروف هفتگانه جایز باشد، به تبع اولی نقل به معنای روایات با عبارات مورد نظر راویان- از باب سهولت حدیث‌گویی- اشکالی نخواهد داشت.^۳

دلیل دیگری که از ناحیه‌ی موافقان نقل به معنا اقامه شده، مسأله‌ی جواز ترجمه‌ی قرآن و روایات برای ملل غیرعرب است. این امر در پی گسترش سرزمین‌های اسلامی و گرایش ملل غیرعرب به اسلام به عنوان نیازی جدی مطرح شد. رسول خدا ﷺ نیز در حیات خود به ارسال پیام به سران برخی از جوامع مبادرت فرمود که قهراً پیام‌های آن حضرت به زبان آنها ترجمه می‌گشت و در شرایطی که ترجمه‌ی متون دینی به زبان غیرعربی جایز باشد، نقل به معنی در حدیث که نوعی جایگزینی عبارات عربی به عبارات عربی دیگر است، از اولویت بیشتری برخوردار خواهد بود.^۴

اما از ادله‌ی مهم روایی در جواز نقل به معنی، که در منابع اهل سنت به چشم

۱. خطیب بغدادی، ۲۳۶؛ رامهرمزی، ۵۳۰؛ سخاوی، ۱۴۴/۳؛ صباغ، ۱۴۴.

۲. بهبودی، معارف قرآنی، ۱۹۱.

۳. نقل از سخاوی، ۱۴۴/۳. این موضوع از عقاید دانشمندان و مفسران اهل سنت است که البته از نظر شیعه عقیده‌ای مردود بوده و با ادله‌ی زیادی رد شده است. نک: خویی، ۱۶۹ با عنوان «هل نزل القرآن علی سبعة أحرف؟!»

۴. علی طه، ۳۶۵ و ۳۶۶؛ صباغ، ۱۴۴؛ عجاج خطیب، ۱۳۳؛ سخاوی به نقل از خطیب بغدادی، ۲۳۵.

می خورد، حدیث عبدالله بن سلیمان اکیمه لیشی است که در مقام صدور جواز نقل به معنی وارد شده، در این حدیث راوی به پیامبر ﷺ عرض می کند: من از شما روایاتی می شنوم اما نمی توانم آنها را همان گونه که شنیده ام برای دیگران نقل کنم بلکه دچار کم و زیاد می شود. حضرت فرمود: «اگر حلالی را حرام و حرامی را حلال نکنید و معانی را برسانید مانعی ندارد.»^۱

در ذیل این حدیث معمولاً این سخن از حسن بصری آمده است که او می گفت: «اگر این حدیث نبود ما محدثان روایتی نقل نمی کردیم.»^۲

به نظر می رسد که دستورالعمل یادشده کلید حل مشکل نقل به معنی در روایات است، لذا در بیشتر منابع به آن استناد شده است. اما سؤالی که مطرح است آن که: آیا در عهد رسول خدا ﷺ مسأله‌ی حدیث گویی و نقل به الفاظ یا نقل به معنی در آن حد رایج شد که راویان جهت حل مشکل به پیامبر ﷺ مراجعه کرده و تقاضای دستورالعمل کنند؟ یا آن که بعدها به جعل همین دستورالعمل مبادرت شده است. برخی از ناقدان حدیث با عنایت به نکته‌ی اخیر به جعلی بودن حدیث تصریح کرده و روشن کرده اند که در سند این حدیث ولید بن سلمه قرار دارد که مورد تکذیب قرار گرفته و به گفته‌ی ابن حبان، از واضعان حدیث بوده است.^۳

دلیل دیگری که از ناحیه‌ی موافقان نقل به معنی ارائه شده استناد به سیره‌ی صحابه است. به این صورت که: مطالعه‌ی سیره‌ی صحابه نشان می دهد که آنان احادیث را از پیامبر ﷺ شنیده و بدون آن که آن را بنویسند و یا آن را تکرار کنند، به خاطر سپرده و گاه سال ها بعد به نقل آن مبادرت می کردند. روشن است که در این شرایط الفاظ روایات در خاطر انسان باقی نمی ماند، بلکه تنها معانی روایات به خاطر مانده و قابل انتقال خواهد بود. لذا روایات بسیاری در دست است که علی رغم اختلاف عبارات، معانی آنها واحد و مشترک است. وقوع چنین پدیده‌ی

۱. خطیب بغدادی، ۲۳۴؛ صباغ، ۱۴۲.

۲. همانجاها.

۳. اعظمی، ۱۶۳.

در حوزه‌ی حدیث، خود دلیل جواز نقل به معنی است، ضمن آن‌که تعبدی که نسبت به الفاظ قرآن وجود دارد، در مورد سنت در کار نیست و در شرایطی که معنای روایات قابل ضبط و حفظ باشد، از بین رفتن آن چه مقصود نیست، ضرری نخواهد داشت.^۱ لذا قاسمی پس از یادکرد موافقان نقل به معنی می‌نویسد: «الفاظ صحابه در نقل حدیث پیامبر ﷺ با یکدیگر اختلاف دارد. برخی از آنان حدیث را کامل نقل می‌کردند، برخی به نقل به معنای روایات بسنده می‌کردند و برخی هم به اختصار حدیث می‌پرداختند، لذا الفاظ روایات آنها نسبت به یکدیگر متفاوت است. این وسعت و رخصتی بود که آنان از آن استفاده کردند، مادام که حدیث به معنای مخالف خود تبدیل نمی‌گشت. نیز هیچ‌کدام از آنان به عمد دروغ نگفته‌اند، بلکه همگی در حد معانی شنیده‌های خود راست و درست گفته‌اند و این نهایت وسع آنان بود.»^۲

موافقان نقل به معنی در قسمت دیگری از تلاش‌های خود به نقدهای مخالفان نیز پاسخ دادند. از جمله آن که نسبت به حدیث: «نَضَرَ اللهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي...» گفتند: این حدیث خود بیش از هر کلام دیگر دست‌خوش نقل به معنی شده، چون با عبارات متفاوتی که همگی معنای مشترکی دارند در منابع حدیثی وارد شده و حتی خطیب بغدادی خود درباره‌ی وجوه گوناگون این حدیث کتاب مستقلی تألیف کرد.^۳ ضمن آن‌که به عقیده‌ی آنان مراد عبارت نبوی که می‌فرماید: «ثُمَّ آدَاهَا كَمَا سَمِعَ» ادای معانی و مقاصد حدیث است تا الفاظ و ظواهر آن.^۴

و در پاسخ به این اشکال که نقل به معنای مکرر، چیزی از واقعیت حدیث بر جای نمی‌گذارد. گفتند: جواز نقل به معنی مشروط به انطباق معنای حدیث از وضعیت اولیه با وضعیت نهایی آن است که در کتب ثبت شده است. اگر معانی یک

۱. نقل از ابوریه، ۸۰.

۲. قاسمی، ۲۲۱.

۳. خطیب بغدادی، ۲۳۷، نیز وجوه این حدیث را نک: همانجا، ۲۳۶ و ۲۳۷.

۴. صباغ، ۱۴۵.

حدیث به درستی ثبت و منتقل نگردد، نقل به معنی جایز نخواهد بود.^۱

۵-۶ - جمع‌بندی نظرات موافقان و مخالفان نقل به معنی و بیان ضوابط

پس از بیان دیدگاه‌های موافقان و مخالفان باید گفت: از آن‌جا که موافقان نقل به معنی از کمیّت بیشتری برخوردار بوده و ادله‌ی آنها استوارتر از ادله‌ی مخالفان بود، از طرفی روایات به جا مانده از پیامبر ﷺ کم و بیش متأثر از نقل به معنی شده بود، عملاً جواز نقل به معنی بر عدم آن ارجحیت پیدا کرد، در نتیجه علمای اهل سنت به بررسی ضوابط مناسب نقل به معنی پرداختند. چراکه هرگونه هرج و مرج در این زمینه به ایجاد تحریف شدید در روایات منجر می‌گشت و باید گفت: مخالفان نقل به معنی و موافقان آن در نقاط مشترکی نیز با هم تلاقی پیدا کردند. مثلاً در شرایطی که قاضی عیاض به عنوان مخالف نقل به معنی گفته است: «شایسته است که باب نقل به معنی بسته شود تا آن‌که در نقل حدیث شایستگی لازم ندارد. اما تصوّر می‌کند که در این خصوص شایسته است - بر امر حدیث‌گویی تسلط پیدا نکند»،^۲ ابن صلاح به عنوان موافق نقل به معنی گفت: «محدثی که در صدد نقل به معنای شنیده‌های خویش است، در صورتی که به معانی و مقاصد الفاظ عالم و آگاه نباشد و نیز نسبت به معانی محال (که نسبت آن به شارع جایز نیست) خبیر و به مقدار تفاوت الفاظ بصیر نباشد، بی‌هیچ خلافتی این کار برای او جایز نبوده و بلکه لازم است که حدیث را بدون هیچ تغییری با همان الفاظ اصلی روایت کند.»^۳ ابن صلاح به همین ترتیب نقل به معنی را برای آگاهان به معانی و مقاصد حدیث جایز دانسته و معتقد است که سیره‌ی سلف - از صحابه و تابعان و نیز بیشتر دانشمندان - بر همین منوال مستقر بوده است، به شرط آن‌که راوی مطمئن و قاطع از انتقال معنای حدیث باشد. لذا می‌نویسد: «و الأصحّ جواز ذلك في الجميع إذا كان

۱. صباغ، ۱۴۷.

۲. نقل از صباغ، ۱۴۲؛ ابوریه، ۸۲.

۳. همو، ۳۲۲.

نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن/ ۱۵۳

عالمًا بما وصفناه قاطعاً بأنه ادّی معنی اللفظ الذي بلغه و انّ ذلك هو الذي تشهد به أحوال الصحابة و السلف الاولين و كثيراً ما ينقلون معنی واحداً فی امرٍ واحد بالفاظ مختلفة و ما ذلك الا لانّ معولهم كان على المعنی دون اللفظ.^۱

ابن صلاح در عین حال تذکرات مفیدی هم به طالبان حدیث می دهد که در مقام نقل به معنی مدّ نظر قرار بدهند. مثل آن که: اصولاً نقل به معنی امری متعلق به دوره‌های قبل از تدوین حدیث بوده و امروز که روایات در بطون کتب و تصانیف ثبت شده است، موضوعیّت چندانی ندارد و دیگر آن که: راوی در مقام نقل به معنی باید از عباراتی استفاده کند که احتیاط وی را در مقام نقل به معنی نشان دهد. مثل این که بگوید: چنین یا چنان عباراتی وارد شده که پیامبر ﷺ فرمود و چنین سیره‌ای از اصحاب پیامبر ﷺ که ارباب لسان و آگاه‌ترین مردم به معانی کلام بوده‌اند نیز رسیده است.^۲

۶-۶- نقل به معنی در روایات شیعه

مسأله‌ی نقل به معنی در حدیث شیعه نیز کم و بیش واقع شده است. اما بین نقل به معنی در شیعه و اهل سنّت تفاوت کیفی و چشمگیری وجود دارد. زیرا همان‌گونه که گذشت روایات نبوی در قرن نخست ماهیّت شفاهی داشت و لذا مکرّر دچار نقل به معنی گشت. اما در شیعه از یک طرف امامان علیّه به موضوع کتابت و تدوین حدیث اهتمام وافر داشتند و اصحاب خود را اکیداً به آن سفارش می‌کردند،^۳ و از طرف دیگر با بروز مشکل نقل به معنی در دوره‌ی صادقین علیّه این دو بزرگوار ضمن تأکید بر ارجحیّت نقل به الفاظ و عدم توسّل به نقل به معنی به

۱. همانجا، ۳۲۲ و نیز جواز و شرایط نقل به معنی را نک: خطیب بغدادی، ۲۳۲-۲۳۷؛ عتر، ۲۲۸؛

قاسمی، ۲۲۸ و صالح، ۸۰-۸۲.

۲. همانجا، ۳۲۲ با اندکی تلخیص؛ عجاج خطیب، السنة قبل التدوین، ۱۳۰.

۳. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۵۱-۱۶۹.

صورت عمدی، پدیده‌ی نقل به معنی را تحت کنترل قرار داده و ضوابط آن را برای اصحاب خود تعیین کردند. در این خصوص روایات گوناگونی به همراه توضیحات فقه‌الحدیثی برخی از شارحان وجود دارد که فشرده‌ای از آنها در این جا نقل می‌گردد:

۶- ۶- ۱- ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره‌ی آیه‌ی: «فبشر عباد الذین يستمعون القول فيتبعون احسنه»^۱ توضیح خواستم. آن حضرت فرمود: «در این آیه مراد از عباد کسی است که حدیث را می‌شنود و به نقل آن همان‌گونه که شنیده، اقدام می‌کند نه چیزی به آن اضافه می‌کند و نه چیزی از آن می‌کاهد.»^۲

ابوبصیر در حدیث دیگری ذیل آیه‌ی یادشده از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام نقل می‌کند که: «هم المسلمون لآل محمد صلی الله علیه و آله إذا سمعوا الحدیث أدوه كما سمعوه، لا یزیدون و لا ینقصون.»^۳

در توضیح هر دو حدیث باید گفت: در شرایطی که در تفاسیر شیعه و اهل سنت «احسنه» به «احسن القول» تعبیر شده و نقش آن مفعول به دانسته شده است.^۴ اما به نظر می‌رسد که امام علیه السلام تفسیر دیگری از آیه به دست می‌دهد که مبتنی بر فرض جدیدی در مورد نقش «احسنه» است، آن فرض مفعول مطلق در نظر گرفتن «احسنه» یعنی «احسن الاتباع» است. زیرا بهترین شکل پیروی از یک سخن- خاصه سخنان اهل بیت علیهم السلام - نقل بی‌کم و کاست آن سخن و سپس عمل به مضمون آن است که در پاسخ امام باقر یا صادق علیهما السلام به ابوبصیر مورد تأکید قرار گرفته است. به همین جهت کلینی و مجلسی این حدیث در باب‌های «روایة الحدیث» و «آداب الروایة» آورده‌اند.^۵ و مخصوصاً مجلسی تأکید می‌کند که احادیث یادشده از قرائن

۲. کلینی، ۵۱/۱.

۱. الزمر، ۱۸.

۳. مجلسی، ۱۵۸/۲ به نقل از الاختصاص.

۴. از جمله نک: طبرسی، ۷۷/۸؛ زمخشری، ۱۲۱/۴؛ فخر رازی، ۲۶۰/۲۶.

۵. کلینی، ۵۱/۱؛ مجلسی، ۱۵۸/۲.

ارجحیت نقل به الفاظ است.^۱

۶-۶-۲- محمد بن مسلم نقل می‌کند که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من از شما حدیث شنیده‌ام، اما در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می‌شوم. امام علیه السلام فرمود: «اگر در صدد انتقال معانی باشی اشکالی ندارد.»^۲

۶-۶-۳- داوود بن فرقد گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: من از شما احادیثی می‌شنوم در نظر دارم آنها را همان‌گونه که شنیده‌ام بازگو کنم، اما نمی‌شود. امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا در این موضوع عمدی داری؟» گفتم: نه. باز فرمود: «در صدد هستی که معانی را نقل کنی؟» گفتم: آری. امام فرمود: «پس اشکالی ندارد.»^۳

ملاحظه می‌شود که مفاد این حدیث با حدیث قبلی برابر است در صورتی که امام صادق علیه السلام از محمد بن مسلم هیچ پرسشی به عمل نیامد و تنها فرمود: «ان کنت ترید المعانی فلا بأس» دلیل این مطلب آن است که محمد بن مسلم از فقهای اهل بیت علیهم السلام و از اصحاب اجماع دسته‌ی نخست است.^۴ و نیازی به سؤال و شرط‌گذاری برای او نبوده است.

۶-۶-۴- جمیل بن دراج نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «اعربوا حدیثنا فانما قوم فصحاء»^۵

مفهوم حدیث یادشده و ارتباط آن با بحث نقل به معنی در گرو توجه به معنی یا معانی «اعراب» است. کلمه‌ی اعراب در اصل لغت به معنای ابانه و اظهار است.^۶ اما در معنای اصطلاحی «اعراب الحدیث» سه احتمال قابل تصور است که هر یک سهمی از تبیین درست حدیث و اظهار آن را به عهده دارد. این احتمالات

۱. مجلسی، ۱۶۴/۲ و ۱۶۵.

۲. کلینی، ۵۱/۱.

۳. همانجا.

۴. نک: طوسی، اختیار الرجال، ۳۸۳/۱-۳۹۶.

۵. کلینی، ۵۲/۱.

۶. ابن منظور، ۵۸۸/۱؛ انیس، ۵۹۱/۲؛ فجال، ۱۲۰/۱ و مجلسی، ۱۶۳/۲ که می‌نویسد: «الاعراب الابانة والافصاح».

عبارتند از:

۶-۴-۱- تلفظ صحیح و بی‌کم و کاست عبارات حدیث، به طوری که حدیث به خطا و لحن ادبی و امور دیگری چون اختصار، تقطیع یا تقدیم و تأخیر دچار نشود. خطیب بغدادی باب مفصّلی را در «الکفایة» به این موضوع اختصاص داده و از قول بزرگان فن حدیث تعبیری نقل کرده که «اعراب» را در مقابل «لحن» به کار برده‌اند. مثل این سخن ابو جعفر که: «لا بأس بالحدیث إذا کان فیهِ اللحن ان یعربهُ.»^۱ یعنی: اشکالی در حدیث نیست. در صورتی که اگر خطایی در آن وجود داشته باشد، ناقل به اظهار صورت صحیح آن اقدام کند.

۶-۴-۲- درک نقش کلمات حدیث، تشخیص درست مرجع ضمائر و دقت در دقایق نحوی آن.^۲

۶-۴-۳- واضح و شیوا بیان کردن معانی و محتوای حدیث که این معنا به بحث نقل به معنی ارتباط پیدا می‌کند و ظاهراً همین معنا بیشتر مراد امام علیه السلام است. زیرا در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام وارد شده که: «إذا أصبت معنی حدیثنا فاعرب عنه بما شئت.»^۳ علاوه بر آن ذیل «فانّا قوم فصحاء» نشان می‌دهد که احادیث اهل بیت علیهم السلام باید به گونه‌ای نقل شود که پیچیده و گنگ نشده و عوامل مخل به فصاحت کلمه یا کلام در آن وجود نداشته باشد.^۴ لذا یکی از شارحان می‌نویسد: «منظور امام این است که اگر عین الفاظ حدیث را در دفاتر خود ثبت و یادداشت نکرده‌اید و در نتیجه می‌خواهید معانی حدیث را با الفاظ و تعبیرات خودتان بیان کنید، با تعبیرات فصیحی حدیث ما را پپرورانیید تا حق سخن ادا شده باشد. زیرا که ما خود مردمی فصیح و سخن دانیم و سخن مجمل و نامفهوم نمی‌گوییم.»^۵

از روایات گذشته می‌توان اساس دیدگاه‌های امامان علیهم السلام در بحث نقل به

۱. نک: همانجا/۲۲۹-۲۳۲.

۲. نک: عکبری در کتاب: اعراب الحدیث النبوی.

۳. مجلسی، ۱۶۳/۲.

۴. نک: هاشمی ۶-۱۱ و ۲۲-۲۷.

۵. بهبودی، گزیده‌ی کافی، ۱۵۱/۱.

معنی را به شرح زیر عنوان کرد:

الف) نقل به الفاظ روایات بر نقل به معنای آنها ارجحیت دارد.

ب) نقل به معنای روایات امری مجاز است مشروط به آن که:

ب-۱. معانی و مقاصد روایات به درستی انتقال پیدا کند.

ب-۲. الفاظ و عبارات حدیث خلاف موازین ادبی نبوده و به عبارتی

دیگر عاری از رکالت لفظی باشد.

و باید اضافه کرد که این تعلیمات همان است که بعدها در کتاب‌های علوم

حدیث با عنوان شرایط و ضوابط نقل به معنی از ناحیه‌ی محدثان مورد بحث قرار

گرفت.^۱

۶-۷- پیامدهای نقل به معنی

نقل به معنی اگرچه با شرایط جواز همراه باشد، معهداً پیامدهایی نسبت به

اصالت حدیث ایجاد می‌کند که حداقل دو مورد آن عبارتند از:

۶-۷-۱- پیامدهای ادبی - بلاغی

تردیدی نیست که پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از فصیح‌ترین افراد زمانه‌ی خود بوده و

به گونه‌ای که اصطلاح شده: «هو افصح من نطق بالضاد»^۲ و امامان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز

همگی از موهبت فصاحت کلام برخوردار بوده‌اند.^۳ در نقل به معنی اصالت الفاظ و

عبارات حفظ نشده و معانی آنها با عبارات راویان نقل می‌گردد که قطعاً از جهت

فصاحت و بلاغت به درجه‌ی عبارات پیشوایان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام نمی‌رسد. لذا قابل

مشاهده است که بسیاری از احادیث رسیده، خاصه احادیث پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسلام، از

۱. تفصیل را نک: مجلسی ۱۶۳/۲ و ۱۶۴؛ مامقانی، ۲/۲۴۵.

۲. مجلسی، ۱۶۳/۲؛ صالح، ۸۳.

۳. کلینی، ۵۱/۱ از قول امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام و مجلسی، ۱۳۸/۴۵ از قول امام سجّاد عَلَيْهِ السَّلَام.

نظر وضعیّت عبارات، معمولی بوده و دقایق خاصی خصوصاً از جنبه‌های بلاغی ندارد. این نکته‌ای است که ادیب معاصر عرب مصطفی صادق رافعی به آن اشاره کرده و پس از ذکر محسّنات بلاغی سخنان پیامبر ﷺ که ماهیّتی وحی گونه دارد می‌نویسد: «آن‌گونه نیست که هرچه به عنوان حدیث و روایت پیامبر ﷺ وجود دارد، از نظر الفاظ و عبارات منتسب به آن حضرت ﷺ باشد، بلکه بسیاری از روایات نقل به معنی شده است و الفاظ و عبارات آن به راوی انتساب دارد و به دلیل جواز نقل به معنی سیبویه و دیگر بزرگان نحو و لغت - از کوفه و بصره - در بحث‌های خود تنها به قرآن و منقولات صحیح رسیده از عرب، استشهاد می‌کردند. اما اگر تدوین حدیث در صدر اوّل شایع بوده و راویان موفّق به کتابت و تدوین شنیده‌های خود از پیامبر ﷺ باهمان کلمات و عبارات می‌شدند، زبان عرب شأن و منزلت دیگری پیدا می‌کرد.»^۱

از دیگر پیامدهای ادبی نقل به معنی وقوع لحن و خطا در بین روایات بود به همین سبب بعدها این بحث در میان محدّثان به وجود آمد که آیا راوی حق دارد به تشخیص خود به اصلاح متن حدیث پرداخته و خطاهای آن را برطرف کند یا نه و نیز آیا راوی حق دارد با صلاح دید خود به تقدیم و تأخیر اجزای حدیث پردازد که البته پاسخ هر دو مورد از نظر محدّثان مثبت بود.^۲ لذا اوزاعی می‌گفت: «لابأس باصلاح اللحن و الخطأ فی الحدیث.»^۳ در این خصوص شواهد زیادی وجود دارد که خطیب بغدادی در الکفایه و رامهرمزی در المحدث الفاصل آنها را آورده‌اند.^۴

۱. ابوریه، ۱۰۸ به نقل از اعجاز القرآن و البلاغة النبویه. ناگفته نماند برخی از محققان عصر حاضر کوشیده‌اند که خصائص ادبی - بلاغی سخنان رسول خدا ﷺ را در آثار خود نشان داده و از این جهت از اصالت عبارات نبوی در آثار حدیثی دفاع کنند. برای نمونه نک: صباغ در کتابهای: «الحدیث النبوی، مصطلحه، بلاغته، کتبه» و «التصویر الفنی فی الحدیث».

۲. صالح، ۷۸. ۳. نقل از ابوریه، ۱۰۹.

۴. نک خطیب/۲۲۹، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸؛ رامهرمزی، ۵۲۴-۵۲۵ و نیز بنگرید به ابوریه، ۱۰۸؛ اللحن ← و

۶-۷-۲- پیامدهای معنوی (فقه الحدیثی):

اما مهم‌ترین پیامد نقل به معنی، انحراف در معنا و مقصود روایات و در نتیجه وقوع اضطراب در ناحیه‌ی سند و متن احادیث است.^۱ نقل به معنی یکی از عوارض روایات به شمار آمده که اختلاف بسیاری از روایات، از آن ناشی می‌گردد و به گفته‌ی جزایری این موضوع به ایجاد اختلاف بین امت اسلامی نیز انجامیده است.^۲ استفاده از رخصت نقل به معنی حتی سبب پیدایش اختلاف بین محدثان بزرگی چون بخاری و مسلم شده است. زیرا مسلم در مقایسه با بخاری بیشتر مقید به کتابت و ضبط الفاظ روایات بود و به عکس بخاری بیش از مسلم به حفظ روایات و سپس نگارش آنها اشتهار دارد و در نتیجه بعضی از روایات خود را به صورت نقل به معنی درج کرده در پاره‌ای روایات اختلاف او و مسلم و دیگر محدثان قابل مشاهده است.^۳ ابوریه با آوردن مثال‌های مختلف دامنه‌ی نقل به معنی در روایات اهل سنت را نمایانده است.^۴ بنابراین تتبع، برخی از اعمال و سنن دینی مانند اذکار تشهد نیز از عارضه‌ی نقل به معنی مصون نمانده است و در عین حال این اذکار از ذکر صلوات بر پیامبر ﷺ عاری و تهی است و همین موضوع موجب اختلاف فتاوی بزرگان اهل سنت نسبت به وجوب یا عدم وجوب صلوات بر پیامبر ﷺ

←

الخطأ فی الحدیث و ۱۰: التقديم و التأخیر فی الحدیث و الزیادة و النقص.

۱. حدیث مضطرب حدیثی است که متن یا سند آن به گونه‌های متعدد روایت شده که امکان ترجیح یکی از صورت‌های آن بر صورت دیگر وجود ندارد. خواه این اختلاف از ناحیه‌ی راویان مختلف باشد و خواه یک راوی حدیث را به دو شکل روایت کند، منشأ ضعف در چنین حدیثی به چگونگی حفظ و ضبط راویان ارتباط دارد. (تفصیل را نک: صالح، ۱۹۳-۱۹۸)

۲. ابوریه، ۹۷ به نقل از توجیه النظر.

۳. ابوریه، ۹۸ حدیث نماز در بنی قریظه و نیز نک: صالح، ۸۶.

۴. همو، ۸۹-۹۶.

در نماز) شده است به طوری که ابوحنیفه و اصحاب او قائل به عدم وجوب صلوات بر پیامبر ﷺ شده‌اند و به عکس شافعی ذکر صلوات بر پیامبر ﷺ را از شرایط صحّت تشهد اعلام کرده است.^۱

۶-۸ - نتایج فصل حاضر

- ۶-۸-۱- نقل به معنی از عوارض وارده بر احادیث است که ناشی از عدم کتابت سریع و به موقع روایات است.
- ۶-۸-۲- به دلیل مواظبت امامان شیعه علیهم‌السلام بر صیانت حدیث از نظر لفظ و معنی، نقل به معنی کمترین تأثیر را بر اصالت حدیث شیعه به بار آورد. ضمن آنکه صادقین علیهم‌السلام پیشگام در تعیین ضوابط نقل به معنای مجاز بوده‌اند.
- ۶-۸-۳- نقل به معنی از جهات ادبی و معنوی تأثیرهایی بر احادیث گذاشته است در عین حال به عنوان واقعیتی اجتناب‌ناپذیر از نظر شیعه و اهل سنت با شرایطی مجاز اعلام گردید که اهم این شرایط عبارتند از:
- ۶-۸-۳-۱- معانی روایات به طور کامل انتقال یابد.
- ۶-۸-۳-۲- عبارات احادیث از رکالت لفظی در امان مانده و برخوردار از فصاحت ظاهر باشد.

۱. همانجا، ۵۸. در مورد مثال‌های نقل به معنی در روایات شیعه نک: به غفاری، ۲۷۲ با عنوان کون الحدیث لفظ المعصوم علیه‌السلام أو نقل بالمعنی، فصل دوم همین کتاب.

﴿ فصل هفتم ﴾

شناخت تاریخ و رابطه‌ی آن با فهم حدیث

رابطه‌ی تاریخ و فهم و نقد حدیث

مقدمه

یکی از مبانی فهم و نقد حدیث بررسی ارتباط آن با شرایط تاریخی عصر صدور حدیث است. شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی عصر صدور حدیث به طور عام و اسباب صدور یا ورود احادیث به طور خاص، از عوامل مهم در فهم و نقد روایات بوده، در واقع از قرائن منفصل احادیث به شمار می‌روند. بی‌توجهی به ارتباط حدیث و تاریخ، سبب فهم ناقص بسیاری از روایات شده که در این فصل به این موضوع پرداخته شده است.

۷-۱- طرح مسأله

فهم حدیث در گرو توجه به شرایطی است که هر یک از آن شرایط به سهم خود از پایه‌های فهم روایات است. یکی از این پایه‌ها توجه به نقش تاریخ است که در فهم و نقد روایات بسیار اثر دارد. مشروط به آن که تاریخ خود از قطعیت و یا صحت لازم برخوردار باشد. زیرا اخبار تاریخی ضعیف صلاحیت لازم جهت فهم و

نقد روایات را ندارد. به علاوه نقش تاریخ در فهم روایات خصوصاً اگر مراد تکیه بر سبب صدور روایات باشد، امر مطلق نیست، زیرا بسیاری از روایات به صورت ابتدایی وارد شده و سبب خاصی در ورود آنها متصور نیست. چنانکه در مورد قرآن نیز بسیاری از آیات فاقد اسباب النزول خاص است.^۱ - اما وضع شمار معتابهی از روایات به گونه‌ای است که فهم مفاد آن در گروه توجّه به شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر صدور، و یا اطلاع بر حادثه‌ای است که به صدور آن روایت منجر شده است. لذا تاریخ به دو شکل در فهم و نقد حدیث تأثیرگذار است که می‌توان از آنها به صورت‌های عام و خاص تعبیر نمود. این دو شکل عبارتند از:

۱. در نظر گرفتن شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر صدور حدیث.

۲. توجّه به سبب صدور ویژه‌ی هر حدیث.

۷-۲- ارتباط شرایط فرهنگی، اجتماعی و... با فهم حدیث

بسیاری از روایات اعتقادی، اخلاقی، فقهی و... به گونه‌ای است که صدور آنها هماهنگی ویژه‌ای با شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر ورود حدیث دارد. به طوری که بی‌توجهی به آن شرایط موجب فهم ناقص از حث خواهد شد، در این زمینه مثال‌های فراوانی وجود دارد از جمله:

۷-۲-۱- حدیث «حسین مّی و أنا من حسین»

از رسول خدا ﷺ وارد شده است که درباره‌ی سبط اصغر خود فرمود: «حسین مّی و أنا من حسین. أحب الله من أحب حسیناً حسیناً سبط من الاسباط.»^۲ این جمله به ظاهر حکایت از یک رابطه‌ی عاطفی بین پیامبر ﷺ و نواده‌ی او حسین بن علی علیه السلام دارد که قطعاً جای انکار نیست. اما معنای اصلی حدیث واقعیتی فراتر از

۱. سیوطی، الاتقان، ۱/۱۰۷.

۲. ابن‌ماجه، ۵۱/۱؛ ترمذی، ۶۱۷/۵؛ مجلسی، ۲۷۱/۴۳ به نقل از کامل الزیارات.

بیان رابطه‌ی عاطفی بین رسول خدا ﷺ و امام حسین علیه السلام را در بر دارد. به این صورت که حقیقت پیام حدیث آن‌گاه آشکار می‌گردد که در نظر گیریم که این حدیث پرده از انعقاد پیمانی بین رسول خدا ﷺ و امام حسین علیه السلام برمی‌دارد.

به توضیح دیگر، یکی از پیمان‌هایی که در دوران جاهلیت دایر بود و اسلام هم آن را به رسمیت شناخته و تأکید کرد، پیمان موالات بود. پیمان موالات به این صورت بود که بین دو نفر به طور خصوصی و صرف نظر از تعهدات قومی و قبیله‌ای توافقی منعقد می‌گشت تا در گرفتاری‌ها و سختی‌های روزگار، خصوصاً حوادث غیرمترقبه یار و پشتیبان هم باشند. یکی از صورت‌های این پیمان با این عبارت بود که طرفین به یکدیگر بگویند: «دمک دمی، هدمک هدمی، ثارک ثاری، اعقل عنک و تعقل عنی، اطلب بک و تطلب بی، ترثنی و ارث عنک» یعنی: خون تو خون من، شکست تو شکست من، خون خواهی تو خون خواهی من است. من بار غرامت تو را به دوش می‌کشم و تو بار غرامت مرا به دوش خواهی کشید، من به خاطر تو مأخوذ و قابل تعقیب خواهم بود و تو به خاطر جرایم من مأخوذ و قابل تعقیب خواهی بود. تو از من ارث می‌بری و من از تو ارث خواهم برد.^۱ صورت ساده پیمان یادشده همان عبارت: «أنت منی و أنا منک.» است که حکایت از نوعی اتحاد روحی بین طرفین صاحب پیمان و تعهدات متقابل آنان در مقابل یکدیگر دارد. به موجب روایات متعدّد رسول خدا ﷺ در بین مسلمانان نخستین بار این پیمان را بین خود و علی علیه السلام منعقد ساخت و سپس آن را با پیمان‌های مؤازرت و مؤاخات مستحکم نمود و بر اساس این پیمان‌ها بود که اولاً علی علیه السلام بسیاری از مسؤولیت‌های شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را عهده‌دار شده و به طور کامل به انجام رساند که از جمله‌ی آنها، اعلام آیات ابتدایی سوره‌ی براءت در جمع مشرکان - و در واقع تبلیغ به جای پیامبر بود -^۲

۱. بهبودی، حسین منی و أنا من حسین، ۳۱۹ به نقل از «المفصل فی تاریخ العرب».

۲. ابن کثیر، ۳۴۶/۲؛ فخر رازی، ۳۱۸/۱۵؛ شوکانی، ۳۳۴/۲؛ آلوسی، ۴۴/۱۰؛ ابن حمزه دمشقی، ۱ /

۳۷۹ نیز نک: مجلسی، ۲۸۹/۳۵-۳۱۲ در نزول سوره‌ی براءت.

و دیگر اقامت در مدینه به جای پیامبر ﷺ در جریان جنگ تبوک است. ثانیاً آن حضرت در مواضع متعدد و به ویژه اوج خطرات تا حد جانفشانی از رسول خدا ﷺ مراقبت و دفاع نمود. چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ نیز در طول حیات خود از هیچ‌گونه دفاع و حمایت از علی علیه السلام دریغ نرورزید. که شواهد آن در منابع تاریخی و روایی وجود دارد.^۱

با چنین زمینه‌ای از مسائل فرهنگی و اجتماعی، رسول خدا ﷺ با گفتن «حسین مَنِّي أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ» در واقع یادآور می‌شود که پیوند اتحاد و یگانگی من با حسین علیه السلام محکم و استوار و حرمت من با حرمت او برابر و یکسان است. و نیز: «خون حسین خون من است، گوشت حسین، گوشت من است. هر که خون او بریزد، خون مرا ریخته و هر که گوشت او را بدرد، گوشت مرا دریده است، شکست حسین، شکست من است، هدر ساختن خون او هدر ساختن خون من است، هر که حرمت حسین را بشکند حرمت من را شکسته و هر که خون او را حلال بشمرد، خون مرا حلال شمرده است. چنان‌که خون خواهی او خون خواهی من خواهد بود. جنگ با حسین جنگ با من است. آشتی با حسین آشتی با من است، هر که به روی حسین شمشیر کشد به روی من شمشیر کشیده و هر که دست حسین را با صلح و صفا بفشارد دست مرا به دوستی و صلح و صفا فشرده است.»^۲

و نیز با چنین مفادی که از پیمان «حسین مَنِّي أَنَا مِنْ حُسَيْنٍ» برمی‌آید، تعهد دو جانبه‌ای بین رسول خدا ﷺ و امام حسین علیه السلام به وجود آمد که به موجب آن رسول خدا ﷺ در روایات متعدد بر فضائل و مناقب آن بزرگوار^۳ خاصه مقام پیشوایی و امامت وی^۴ تأکید فرمود و در مقابل حسین بن علی علیه السلام نیز آن‌گاه که دین جدّ خود را در خطر نابودی احساس کرد، با قیام شکوهمند خود به احیای دین و

۱. به طور نمونه نک: ترمذی، ۵/۵۹۱ و ۵۹۷. ۲. بهبودی، همانجا ۳۴۷.

۳. مجلسی، ۴۳/۲۶۱-۳۱۷ به نقل از مصادر گوناگون فریقین.

۴. کلینی ۱/۲۸۷.

سنت پیامبر ﷺ اهتمام ورزید و همین موضوع را فلسفه‌ی قیام خویش اعلام نمود.^۱

۷-۲-۲- حدیث «الایمان أن یطاع الله و لا یعصی»

یکی از مسائل کلامی در عصر امامان علیهم‌السلام که تفسیرهای گوناگونی از ناحیه‌ی فرق اسلامی به خود دید موضوع ماهیت ایمان و رابطه‌ی آن با عمل بود،^۲ شواهد تاریخی حاکی است که جدا از عقیده‌ی شیعه، درباره‌ی ایمان و عمل، حدّ اقل سه بینش^۳ کاملاً متمایز در قرن دوم وجود داشته که گزارش اجمالی آنها به قرار زیر است:

۷-۲-۲-۱- **بینش خوارج:** خوارج به انطباق کامل عمل و ایمان معتقد بوده و در این عقیده تا به آن جا پیش رفتند که مرتکبان معاصی را تکفیر کرده و میخلد در آتش دانستند.^۴ برخی از آنان به همین ترتیب مخالفان خود را نیز مصداق بارز اهل گناه و عصیان تلقی کرده و از هیچ‌گونه تکفیر و کشتاری نسبت به آنان ابا نداشتند.^۵

۷-۲-۲-۲- **بینش مرجئه:** مرجئه به عنوان یکی از فرق کلامی در موضوع ارتباط «عمل و ایمان» عقیده‌ای کاملاً متفاوت با خوارج ابراز داشتند. آنان قائل به

۱. مجلسی، ۳۲۹/۴۴ در وصیّت معروف امام حسین علیه‌السلام به محمدبن الحنفیه که: «... و ائی لم اخرج اشراً و لا بطراً و لا مفسداً و لا ظالماً و انما خرجت لطلب الاصلاح فی ائمة جدی صلی الله علیه و آله اريد ان آمر بالمعروف و انهي عن المنکر و اسیر بسیرة جدی و ابي علی بن ابی طالب...».

۲. تفصیل این بحث را نک: فصل یازدهم همین کتاب.

۳. جهت آشنایی بیشتر با بینش‌های سه‌گانه‌ی خوارج، مرجئه و معتزله در اصول گوناگون فکری، خاصه ارتباط مسأله‌ی ایمان و عمل نک: شهرستانی، ۵۰/۱، ۵۲، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۵، صابری، ذیل عناوین خوارج، مرجئه و معتزله.

۴. شهرستانی، ۱۰۶/۱، اشعری، ۸۶، صابری، ۳۳۹/۱.

۵. شهرستانی، ۱۰۹/۱ در مورد ازارقه و نیز نک: اشعری، ۸۷ و صابری، ۳۵۴/۱.

جدایی ایمان از عمل شده و معتقد بودند که: «لا تضرَّ مع الايمان معصية كما...»^۱ یعنی: گناه و کار زشت ضرری متوجه ایمان نمی‌کند. چنین تفکری در آن زمان موجب تقویت روحیه‌ی تساهل و تسامح در عمل به دستورات دینی و تا اندازه‌ای رواج اباحه‌گری و بی‌بند و باری شد. لذا بیش از هر کس دیگر صاحبان قدرت از این اندیشه جانبداری کردند.^۲

گفتنی است که عقیده‌ی مرجئه در اهل سنت شباهت بسیاری با عقیده‌ی غلات در بین شیعه دارد. زیرا در بین غلات نیز روحیه‌ی تساهل و تسامح دینی حاکم بوده و آنان در انجام عبادات شرعی از جمله نماز، روزه، حج، ... بسیار ضعیف و بی‌مبالا بودند و به همین سبب نیز مورد طرد و لعن امامان علیهم‌السلام خصوصاً امام صادق علیه‌السلام واقع شدند.^۳

۷-۲-۲-۳- بینش معتزله: معتزله در موضوع ارتباط ایمان و عمل عقیده‌ای بین خوارج و مرجئه عنوان کردند. آنان بر این عقیده بودند که مرتکب کبائر فاسق

۱. شهرستانی، ۱/۱۲۵. ۲. ولوی، ۲/۳۱۵؛ صابری، ۱/۹۹.

۳. در روایتی فضیل بن یسار از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: «جوان‌های خود را از فتنه‌ی غلات بر حذر دارید که آنان را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعای خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادعای ربوبیت می‌کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می‌آید او را نمی‌پذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می‌کند و او را می‌پذیریم.» سؤال شد ای زاده‌ی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم چرا بدین‌گونه عمل می‌کنید؟ فرمود: «برای آن که غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حج عادت کرده و قادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الاهی نیست. در صورتی که مقصّر، چون به شناخت رسید، عمل و اطاعت می‌کند.» (مجلسی، ۲۵/۲۶۵ به نقل از امالی طوسی) قابل ذکر است که امام صادق علیه‌السلام در بین فرق انحرافی تندترین موضع‌گیری را علیه مرجئه و غلات داشته‌اند. (کلینی، ۲/۴۱۰؛ طوسی، اختیار الرجال به رقمهای ۵۱۱-۵۸۱ در روایات مختلف و نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۳۰۵-۳۱۲)

است و فاسق از نظر رتبه مرتبه‌ای بین مؤمن و کافر دارد.^۱ این همان اصل «منزلة بین المنزلتین» است که از اصول فکری معتزله به شمار می‌رود.^۲ به عقیده‌ی معتزله فاسق با انجام توبه به مؤمن ملحق شده و با تخلّف از آن، در زمره‌ی کافران خواهد بود و محکوم به خلود در آتش است. زیرا همان‌گونه که وعده‌های الهی قطعی است و وعیدهای او نیز قطعی، عام و لایتغیر خواهد بود.^۳

۷-۲-۲-۴- بینش شیعه: در مقابل سه جریان فکری خوارج، مرجئه و معتزله امامان علیهم‌السلام شیعه بینش جدیدی عرضه داشتند که معرّف نگاه شیعیان به موضوع رابطه‌ی ایمان و عمل است. در روایات امامان علیهم‌السلام عمل از لوازم ایمان به شمار رفته و ارتکاب معاصی سبب زوال آن خواهد بود. طبق روایاتی که در این خصوص وارد شده مرتکب کبائر مؤمن نیست، چون در شرایطی حدّ الهی بر او جاری می‌شود.^۴ او مانند کسی است که لباس ایمان را از شخصیت خود درآورده است.^۵ اما در عین حال مسلمان به شمار می‌رود، چون شهادتین را به زبان جاری کرده است. مسلمان نیز همواره بین مراتب ایمان و اسلام در نوسان است به طوری که صدور معصیت از جانب او موجب خروج از دایره‌ی ایمان و ورود به حوزه‌ی مسلمانی است و به عکس توبه موجب ارتقای او از درجه‌ی اسلام به ایمان خواهد بود.^۶

پس از یادکرد اهم بینش‌های فکری در مسأله ارتباط ایمان و عمل، می‌توان معنای حدیث «الایمان ان یعبده الله و لایعصی»^۷ از امام صادق علیه‌السلام را به درستی فهمید. این حدیث ضمن آن‌که تعبّد به احکام شرعی و اجتناب از معاصی را از لوازم ایمان به شمار می‌آورد، به نقد تفکر خوارج، مرجئه و معتزله نیز نظر دارد. زیرا طبق این

۱. اشعری، ۲۷۰. ۲. شهرستانی، ۵۲/۱؛ صابری، ۱۵۹/۱.

۳. شهرستانی، ۵۰/۱؛ اشعری، ۲۷۴ و ۲۷۶؛ صابری، ۱۵۸/۱.

۴. کلینی، ۳۳/۲ در روایت امام باقر علیه‌السلام. ۵. مجلسی، ۹۰/۶۶ در روایت امام باقر علیه‌السلام.

۶. کلینی، ۲۷/۲؛ مجلسی، ۷۳/۶۶؛ به نقل از توحید صدوق در روایت امام صادق علیه‌السلام.

۷. کلینی، ۳۳/۲.

عقیده مرتکب کبائر نه کافر، نه مؤمن و نه فاسق بلکه غیرمؤمن تلقی شده و با مسلمان دانستن او، امید توبه و الحاق به مؤمنان دربارہی او وجود دارد، البتہ دیدگاه امام صادق علیه السلام به دیدگاه معتزله بیش از دیدگاه‌های خوارج و مرجئه نزدیک است.

۷-۲-۳- حدیث «يجوز أن يقال لله أنه شيء قال نعم يخرج من الحدین حدّ التعطیل و حدّ التشبيه»

حسین بن سعید گوید: از امام جواد علیه السلام سؤال کردند که آیا جایز است که بر خدا لفظ شیء اطلاق شود؟ امام علیه السلام فرمود: «آری چنین اطلاقی خداوند را از دو نسبت ناروا خارج می‌کند: نسبت تشبیه و نسبت تعطیل (عدم شناخت یا انکار خداوند).»^۱

حدیث یادشده نیز ناظر به شرایط فکری، فرهنگی ویژه‌ای صادر شده که تا به درستی شناخته نشود، قابل معنی نخواهد بود. به این منظور باید عقاید دو جریان «مشبهه» و «معطله» دربارہی خداوند، صفات و افعال او به شرح زیر شناخته شود:

۷-۲-۳-۱- عقیده‌ی مشبهه: مشبهه یا مجسمه‌گروہی از مسلمانان بوده‌اند که در مسأله‌ی خداشناسی قائل به تشبیه خدای متعال با پدیده‌های مادی بوده و برای ذات مقدّسش تصوّراتی شبیه موجودات داشته‌اند.^۲ گویا که آنان آیات متشابه قرآن از جمله: «الرّحمان علی العرش استوی»^۳ و یا: «و جاء ربّك و الملك صفّاً صفّاً»^۴ را محکم انگاشته و طبق مفاهیم ظاهری این آیات برای خداوند جلوس و حرکت قائل می‌شدند. چنان‌که عبدالملک بن اعین در نامه‌ای خطاب به امام صادق علیه السلام نوشت:

۱. کلینی، ۸۲/۲ و نیز نک: همانجا، ۸۵/۱؛ مجلسی، ۲۵۷/۳-۲۶۷.

۲. صابری، ۸۵/۱ با عنوان و مشبهه، تشبیه و گونه‌های آن.

۳. طه، ۵.

۴. الفجر، ۲۲.

«انّ قوماً بالعراق یصفون الله بالصورة و التخطیط فان رايت - جعلنی الله فداک - ان تکتب إلیّ بالمذهب الصحیح من التوحید؟...»^۱ یعنی: «مردمی در عراق به سر می‌برند که خدا را به شکل و ترسیم وصف می‌کنند، اگر صلاح می‌دانید - خدا مرا قربانت کند - روش درست خداشناسی را برایم مرقوم دارید...» و امام پاسخ مناسبی برای او ارسال نمود.^۲

باید اضافه کرد که عقیده به تشبیه و تجسیم ویژه گروهی از مسلمانان ظاهرگرا بوده که بر الفاظ قرآن جمود کرده و قائل به هیچ‌گونه مجاز، کنایه، و... در قرآن نبوده‌اند،^۳ لذا از نظر آنان خداوند به مثابه شیئی در کنار سایر اشیاء بوده و خواص موجودات مادی برای خداوند هم تسری داشته است.^۴

۷-۲-۳-۲- عقیده‌ی معطله: معطله گروه دیگری از مسلمانان بوده‌اند که نقش عقل را در شناخت پروردگار تعطیل کرده و از هرگونه اظهار نظر پیرامون خداوند (ذات یا صفات) خودداری می‌کردند.^۵ به نظر می‌رسد که این گروه فکری در مقابل

۱. کلینی، ۱/۱۰۰.

۲. پاسخ امام صادق علیه السلام به نامه‌ی عبدالملک بن اعین چنین بود که: «سألت رحمک الله عن التوحید و ما ذهب إلیه من قبلک فتعالی الله الذی لیس کمثله شیء و هو السمع البصیر، تعالی عمّا یصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون علی الله، فاعلم رحمک الله انّ المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ و عزّ فانف عن الله تعالی البطلان و التشبیه فلا نفی و لا تشبیه هو الله الثابت الموجود تعالی الله عمّا یصفه الواصفون و لا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البیان،» (کلینی، ۱/۱۰۰). که در این حدیث امام صادق علیه السلام هر دو تفکر تشبیه و تعلیل به معنای نفی هرگونه شناخت توسط عقل را انکار کرده است.

۳. سعیدی روشن، ۱۱ با عنوان ظاهرگرایی و زبان یک‌وجهی.

۴. جهت اطلاع بیشتر نک: صابری، ۱/۸۵-۹۳ با عنوان مشبهه.

۵. قابل ذکر است که گرچه تعطیل عقل درباره‌ی ذات و صفات الاهی یک تفکر است اما نمی‌توان معطله را یک فرقه‌ی رسمی مانند مرجئه یا معتزله دانست بلکه گاهی فرقه‌های رسمی، مخالفان خود را متهم به اندیشه‌ی تعطیل می‌کرده‌اند. در این خصوص نک: صابری، ۱/۷۸، ۱۲۰، ۱۵۵ و ۲۴۴.

مجسّمه و معتزله فرا گرفته‌اند و این از برخی از شواهد تاریخی به جامانده به دست می‌آید. از جمله آن‌که وقتی از مالک بن انس درباره‌ی آیه‌ی: «الرّحمان علی العرش استوی»^۱ سؤال کردند او گفت: «الاستواء معلوم و کیفیة مجهوله و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعه»^۲ یعنی: استوی معلوم است اما کیفیّت آن مجهول است. ایمان آوردن به آن واجب و سؤال کردن از آن بدعت است. و به این ترتیب راه را بر هرگونه تأمل در این مسأله سد نمود.

پس از این توضیحات باید گفت: از مسائل مهم فکری در عصر امامان علیهم‌السلام به ویژه دوران امام صادق علیه‌السلام به بعد بحث درباره‌ی خداوند از نظر وجود و ماهیّت بوده است. در روایات امامان علیهم‌السلام همه‌جا بحث از وجود خداوند به خصوص از طریق توجه به آثار و مخلوقات آن ذات مقدّس^۳ و نهی از غور در خصوص کیفیّت و ماهیّت پروردگار است. در این شرایط یکی از بحث‌های مهم سخن از اطلاق واژه‌ی شیء بر خداوند بوده است. در روایات امامان شیعه علیهم‌السلام اطلاق لفظ شیء بر خداوند از آن جهت که ناظر بر اصل موجودیت خداوند در آفرینش است - البتّه وجودی مطلق و نامحدود - مانعی ندارد. همان‌گونه که دانشمندان بعدها بر این نکته تصریح کردند که: «الشیء مساو للموجود و انّ الوجود عین الشیء»^۴ اما اطلاق لفظ شیء بر خداوند، در صورتی که ناظر بر ماهیّت خاصی درباره‌ی پروردگار بوده و زمینه‌ساز تشبیه و تجسیم گردد، امری ناپسند خواهد بود. لذا امام صادق علیه‌السلام در پاسخ زندیقی که از وی درباره‌ی چیستی خداوند سؤال کرد فرمود: «هو شیء بخلاف الاشياء أرجع بقولي إلى اثبات معنی و أنّه شیء بحقیقة الشیء غیر أنّه لا جسم و لا صورة و لا یحسّ و لا یحسّ و لا یدرک بالحواس الخمس لا تدرک الاوهام و لا تنقصه الدهور و لا

۱. طه، ۵.

۲. نقل از الوسی، ۱۶/۱۵۹.

۳. کلینی، ۱/۹۳.

۴. مجلسی، ۳/۲۵۸. نیز تفصیل را نک: حقانی زنجانی، شرح نه‌ایة‌الحکمة علامه طباطبایی، ۶۳ با عنوان: شئییت با وجود ملازم است.

تغییر الازمان»^۱ یعنی: «او چیزی است برخلاف اشیاء دیگر. سخن من بازگشتش به اثبات معنایی در مورد خداوند دارد (و بدان که) او چیزی است به حقیقت معنای چیزی، جز این که جسم نیست، صورت نیست، دیده نشود، لمس نگردد و به هیچ یک از حواس پنج‌گانه در نیاید، خاطره‌ها درکش نکنند و گذشت روزگار از او نکاهد و سپری شدن زمان دگرگونش نسازد.» و امام رضا علیه السلام نیز طبق آیه: «**قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةَ قُلِّ اللَّهُ...**»^۲ اطلاق لفظ شیء را بر خداوند جایز دانست.^۳

با توضیحاتی که گذشت، اکنون حدیث: «**يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ اللَّهُ أَنَّهُ شَيْءٌ...**» دیگر ابهامی نداشته و از هر جهت مفاد آن واضح و روشن است.^۴

۷-۳- ارتباط سبب صدور حدیث با فهم آن

نوع دیگر از حضور تاریخ در فهم احادیث، توجه به سبب صدور روایات است. به عقیده‌ی حدیث پژوهان در صدور بسیاری از روایات، علل و حوادثی در کار بوده که آشنایی با آنها رابطه‌ی مستقیمی با فهم حدیث دارد. چنان‌که بلقینی گفته است: «**فبذكر السبب يتبين الفقه في المسألة**»^۵ علاوه بر فهم درست روایات، شناخت زمینه‌های صدور روایات فواید متعددی دارد که برخی از محققان به آن پرداخته‌اند.^۶ علل و حوادث مربوط به صدور روایات را اصطلاحاً اسباب صدور یا اسباب ورود حدیث می‌نامند. برخی از محققان معتقدند که اسباب صدور روایات خود از سه طریق قابل شناسایی است: نخست آن که در صدر بسیاری از روایات به سبب صدور آن صریحاً اشاره شده است. دیگر آن که سیاق بسیاری از روایات بر سبب صدور آن دلالت می‌کند و بالاخره این که صدور برخی از روایات به وسیله‌ی

۱. کلینی، ۸۳/۱؛ مجلسی، ۲۵۸/۳ به نقل از احتجاج طبرسی.

۲. الانعام، ۱۹. ۳. مجلسی، ۲۶۳/۳ به نقل از توحید صدوق.

۴. اطلاع بیشتر از تطبیق عنوان شیء بر خداوند و فقه الحدیث آن را نک: مجلسی، ۲۵۷/۳-۲۶۷.

۵. نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۳۴۴/۲. ۶. اسماعیل احمد، ۱۱-۱۷؛ صفاری، ۱۲۰-۱۲۴.

روایات دیگر ذکر شده و از آن فهمیده می‌شود.^۱ برخی از دانشمندان با تألیف کتبی به جمع‌آوری سبب صدور روایات - به شکل محدود یا مفصل - دست یازیده‌اند که از همه معروفتر سیوطی در «اللمع فی اسباب الحدیث» و ابن حمزه دمشقی در «البيان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف» هستند.^۲ شیخ صدوق نیز در دو کتاب «معانی الاخبار» و «علل الشرایع» به نقل سبب صدور بسیاری از روایات پرداخته است. مطالعه‌ی کتاب اخیر به طور خاص نقش سبب صدور روایات در فهم بهتر آنها را مشخص می‌سازد. ذیلاً به نقل سبب صدور چند حدیث و بررسی رابطه‌ی آنها با فهم بهتر همان روایات مبادرت می‌شود.

۷-۳-۱- حدیث منزلت «أنت مَنِّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لاني بعدی»

ترمذی با ذکر سند از سعد بن ابی وقاص نقل می‌کند که رسول خدا ﷺ در یکی از جنگ‌ها علی عليه السلام را به جای خود در مدینه قرار داد. علی عليه السلام عرض کرد: ای رسول خدا ﷺ آیا مرا با زنان و کودکان تنها می‌گذاری؟ رسول خدا ﷺ در پاسخ او فرمود: «أما ترضي أن تكون مَنِّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لاني بعدی»^۳ و در حدیث دیگری که جابر نقل می‌کند آمده است که: علی عليه السلام در ملاقات با پیامبر ﷺ عرض کرد: «یا رسول الله يقول الناس: خذل ابن عمه» و رسول خدا ﷺ با دل‌جویی از علی عليه السلام او را به مدینه بازگرداند و فرمود: «أما ترضي أن تكون مَنِّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لاني بعدی»^۴

۱. ابن حمزه دمشقی ج ۱، مقدمه و نیز نک: اسماعیل احمد، ۱۸-۲۰.

۲. سیوطی در نوع ۸۹ تدریب الراوی که با عنوان «معرفة اسباب الحدیث» نگاشته است از دو نفر از پیشگامان این فن به نام‌های ابو حفص العکبری (م ۳۳۹) و ابو حامد عبدالجلیل جوباری - که صاحب تصنیف در اسباب صدور حدیث بوده‌اند - خبر می‌دهد که البته آثار این دو نفر به دست نرسیده است. (همو،

التدریب الراوی، ۲/۳۴۳ و نیز اسماعیل احمد، مقدمه اللمع، ۲۸.

۳. همو، ۵/۵۹۶. ۴. ابن المغازلی، ۱/۸۷.

اما تنها جنگی که رسول خدا ﷺ از بردن علی علیه السلام خودداری کرد و او را به جای خود در مدینه قرار داد، جنگ تبوک در اواخر عمر رسول خدا ﷺ بود که منافقان قدرت گرفته و مترصد فرصتی بودند که در غیاب رسول خدا ﷺ و مؤمنان، مدینه را در اختیار بگیرند.^۱ این معنا از حدیث سومی در این خصوص به دست می‌آید که در آن سعد بن ابی وقاص برای سعید بن مسیب می‌گوید به این صورت که پیامبر ﷺ به علی علیه السلام فرمود: «در مدینه بمان.» علی عرض کرد: «ای رسول خدا ﷺ تا کنون به جنگی عزیمت نکرده‌ای که مرا جانشین خود سازی.» اما رسول خدا ﷺ در پاسخ علی علیه السلام فرمود: «انّ المدینة لاتصلح الّا بی أو بک و أنت منی بمنزلة هارون من موسی الّا انه لانی بعدی.»^۲ یعنی: «کار مدینه جز با وجود من یا تو به سامان نمی‌رسد و تو در نزد من همانند هارون نزد موسی هستی جز آنکه بعد از من پیامبری در کار نخواهد بود.»

حدیث منزلت، با توجه به سبب صدور یادشده، پیامی جز صلاحیت علی علیه السلام در جانشینی رسول خدا ﷺ ندارد. این پیام وقتی بهتر فهمیده می‌شود که در نظر بگیریم حضرت موسی نیز به هنگام عزیمت به کوه طور هارون را به عنوان خلیفه و جانشین خود تعیین نمود. چنان‌که قرآن می‌فرماید: ﴿وواعدنا موسی ثلاثین ليلة و اتمناها عشر فتم میقات ربّه أربعین ليلة و قال موسی لایخیه هارون اخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتبع سبیل المفسدین﴾^۳

۷-۳-۲. حدیث «اللهم استجب لسعد اذا دعاك»

ترمذی در باب مناقب سعد بن ابی وقاص دو روایت نقل کرده که طبق آن پیامبر اسلام ﷺ درباره سعد بن ابی وقاص دعا کرده و فرمود: «اللهم استجب لسعد إذا دعاك»^۴ با توجه به اینکه حدیث در سنن ترمذی فاقد سبب صدور است انسان

۱. حسنی، ۶۴۴.

۲. ابن مغزلی، ۹۳/۱ و نیز امینی، ۳۲۹/۵.

۳. الاعراف، ۱۳۸.

۴. ترمذی، ۶۰۷/۵ حدیث ۳۷۵۱.

تصوّر می‌کند که پیامبر ﷺ درباره سعد به شکل مطلق دعا فرموده و احتمالاً سعد به سبب این دعا مستجاب الدعوه شده است. در صورتی که مراجعه به سبب صدور این حدیث مطلب دیگری را روشن می‌سازد و آن اینکه دعای سعد که شایسته‌ی اجابت بوده است، دعای او در جنگ بدر و در جریان دفاع از پیامبر ﷺ بوده است. به این صورت که مطابق نقل طبرانی: «به سعد بن ابی وقاص گفته شد: کی دعایت مستجاب گردید؟ گفت: در جنگ بدر، من در پیش روی پیامبر ﷺ تیراندازی می‌کردم و چون تیر را در چله‌ی کمان می‌گذاشتم می‌گفتم: خدایا پایشان را بلرزان و دل‌هایشان را هراسان کن و با آنان چنین و چنان کن. پیامبر ﷺ هم می‌فرمود: خدایا دعای سعد را مستجاب گردان.»^۱

۷-۳-۳- حدیث «افطر الحاجم والمحجوم»

در روایات اهل سنت از طرق متعدّد وارد شده است که رسول خدا ﷺ فرمود: «افطر الحاجم والمحجوم»^۲ این در شرایطی است که احادیث فراوان دیگری هم در منابع اهل سنت وارد شده که حجامت، شکننده‌ی روزه نیست. یکی از این روایات هم به این قرار است که: «عن أبي سعيد الخدري ان رسول الله ﷺ قال: ثلاث لا يفطرن الصائم: الاحتلام و القيء و الحجامة»^۳.

و نیز آمده است که ابن عباس می‌گفت: «احتجم النبي و هو صائم»^۴. تعارض این دو دسته از روایات موجب شده که برخی از محققان اهل سنت حکم به رابطه‌ی نسخ داده و حدیث: «افطر الحاجم والمحجوم» را منسوخ اعلام کنند.^۵

برخی دیگر تلاش کرده‌اند که به طریقی بین احادیث یادشده را جمع کنند به

۱. طبرانی، ۱/۱۴۳.

۲. بخاری، ۳/۷۸؛ ابوداود، ۲/۳۰۸؛ ترمذی، ۳/۴۴؛ ابن ماجه، ۱/۵۳.

۳. ابن شاهین، ۲۰۸. ۴. بخاری، ۳/۷۹.

۵. ابن شاهین، ۲۰۹؛ ابن صلاح، ۱۶۶ و ۱۶۷ با عنوان: معرفة ناسخ الحديث و منسوخه.

این صورت که حدیث: «افطر الحاجم و المحجوم» خاصّ افرادی است که از جهت بنیه‌ی جسمانی ضعیف بوده و طاقت حجامت در حال روزه را ندارند.^۱ به عنوان نمونه ثابت زمانی از انس بن مالک سؤال می‌کند که آیا شما نسبت به حجامت در حال روزه کراهت دارید و او گفت: خیر مگر به خاطر ضعف و کسالت،^۲ امّا مراجعه به دسته‌ای دیگر از روایات که شیعه و سنی هر دو در کتاب‌های خود آورده‌اند نشان می‌دهد که حدیث «افطر الحاجم و المحجوم» نه در شمار منسوخات بوده و نه در مقام تخصیص وارد شده است. از جمله آن که عبدالله ربعی گوید: از ابن عباس سؤال کردم که آیا حجامت برای روزه‌دار جایز است؟ او گفت: آری. تا وقتی که دچار ضعف نشود. گفتیم: آیا حجامت روزه را نمی‌شکند؟ وی گفت: خیر. گفتیم: پس معنای حدیث پیامبر ﷺ چه می‌شود که فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم»؟ ابن عباس گفت: روزه‌ی آن دو نفر به این دلیل افطار گردید که با یکدیگر به دشنام برخاستند و در حین دشنام به رسول خدا ﷺ نیز دروغی بستند، نه به دلیل عمل حجامت.^۳

۷-۳-۴- حدیث «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف»

ابان بن احمر گوید: یکی از دوستان ما در خصوص شیوع بیماری طاعون در شهر خود از امام هفتم علیه السلام سؤال کرد که آیا می‌توانم از آن شهر نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» آن فرد گفت: در صورتی که طاعون در آبادی ما وارد شده باشد باز می‌توانم از آن جا نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» آن شخص مجدداً سؤال کرد که اگر طاعون در سرای ما وارد شده باشد و من در آن سرا زندگی کنم آیا می‌توانم به ترک خانه‌ی خود اقدام کنم؟ و حضرت مجدداً پاسخ فرمود: «آری.» من گفتیم: امّا ما از رسول خدا ﷺ روایت می‌کنیم که فرمود: «الفرار من الطاعون كالفرار

۱. ابن شاهین، ۲۱۰. ۲. بخاری، ۷۹/۳.

۳. صدوق، معانی الاخبار، ۳۱۰؛ ابن شاهین، ۲۱۰. ضمناً اختلافات شدید فقهای اهل سنت در باره‌ی

جواز یا کراهت حجامت در ماه رمضان را نک: همانجا، ۲۱۱ و ۲۱۲.

من الزحف،» یعنی فرار از طاعون در حکم فرار از جنگ و جهاد است. امام علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله این مطلب را در خصوص سربازانی فرمود که در مرزها به جهاد با دشمنان مشغول بودند. در این میان طاعون شایع شده و سربازان شروع به تخلیه‌ی اماکن خود و فرار از جنگ کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص آنها فرمود که: «فرار از طاعون همانند فرار از جنگ است.»^۱

۷-۳-۵ - حدیث «مات رجل من الانصار و ترک دینارین»

ابان نقل می‌کند که یکی از اصحاب در محضر ابوالحسن امام کاظم علیه السلام این پرسش را طرح نمود که: شنیده‌ایم مردی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله از دنیا رفت و تنها دو دینار از خود به یادگار گذاشت، اما رسول خدا صلی الله علیه و آله درباره‌ی او فرمود: او مال زیادی از خود باقی گذاشت. امام فرمود: «او شخصی بود که به نزد اهل صنفه (که خود جمعیتی فقیر بودند) رفته و از آنها گدایی می‌کرد و در همان حال از دنیا رفت و دو دینار از خود باقی گذاشت. لذا پیامبر صلی الله علیه و آله درباره‌ی او چنین جمله‌ای فرمود.»^۲

نزدیک به این حدیث روایت دیگری وارد شده که در آن راوی از امام صادق علیه السلام در خصوص مقدار زکاتی که شخص (می‌تواند) دریافت کند سؤال کرده و در ضمن سخن پیامبر صلی الله علیه و آله را یادآور شد که: «هرکس دو دینار بر جای گذارد، پیشانی‌اش را با آن داغ می‌نهند.» امام فرمود: این درباره‌ی کسانی بود که میهمان رسول خدا صلی الله علیه و آله بودند و چون شب می‌شد پیامبر صلی الله علیه و آله به او (مهمان) می‌فرمود: «برو و خود را با این غذا سیر کن و چون صبح می‌شد، مبلغی می‌داد و می‌فرمود: برای خود صبحانه‌ای تهیه کن.» و از این نمی‌هراسیدند که بدون صبحانه و شام به سر برند. در این میان مردی دو دینار اندوخت و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله درباره‌اش این جمله را فرمود. وگرنه مردم هزینه‌ی یکساله خود را یکباره دریافت می‌کنند. پس هرکس

۱. صدوق، معانی الاخبار، ۲۵۴.

۲. صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۳.

می‌تواند مخارج یکساله‌ی خود و خانواده‌اش را بگیرد.^۱

۷-۴- ارتباط تاریخ با نقد حدیث

علاوه بر رابطه‌ای که تاریخ با فهم حدیث دارد، از این عامل جهت نقد روایات نیز می‌توان بهره گرفت. و به طور کلی تاریخ از دو جهت در نقد روایات کارآیی دارد که عبارت از جهات اثباتی و انکاری است.

۷-۴-۱- نقش تاریخ در اثبات روایات

مقصود از جهت اثباتی، بررسی امکان صدور یک حدیث یا مجموعه‌ای از روایات با تکیه بر شرایط تاریخی عصر صدور آن حدیث یا روایات است. به عنوان مثال از صادقین علیهم‌السلام روایات متعددی در نفی رأی و قیاس^۲ صادر شده است.^۳ حال با دانستن شرایط فرهنگی عصر صادقین علیهم‌السلام از جمله وجود نحله‌های گوناگون فقهی و کلامی آن روزگار و انحراف بسیاری از آنان از سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و در نتیجه ظهور فتاوی مذهبی بر مبنای رأی و قیاس، اصالت روایات صادقین علیهم‌السلام در تخطئه‌ی رأی و قیاس و تأکید آن دو بزرگوار در ارجاع مسائل دینی به کتاب و سنت^۴ نتیجه‌گیری می‌شود و این موضوع صرف نظر از تواتر معنی این روایات و تأیید مفاد آنها با روایات سایر امامان علیهم‌السلام است و نیز با پی بردن به شرایط اجتماعی عصر امام علی علیه‌السلام در رشد روحیه‌ی دنیاگرایی مردم- که یکی از نتایج خلافت خلفای سه‌گانه بود- سر تأکیدهای امام علی علیه‌السلام در زهدورزی نسبت به دنیا و اعراض از مطامع آن- که شواهد متعددی در نهج البلاغه دارد- به دست می‌آید.^۵

۱. همانجا.

۲. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۹۳، ۹۴، ۱۳۰، ۲۴۶-۲۵۰.

۳. نمونه‌ها را نک: کلینی، ۱/۵۴-۵۹.

۴. کلینی، ۱/۵۹ و ۶۹.

۵. نمونه‌ها را نک: سید رضی، خطبه/۱۴۹، ۱۸۵ و نامه‌ی ۴۵.

۷-۴-۲- نقش تاریخ در انکار برخی از روایات و وقایع

تاریخ صحیح عاملی مناسب جهت انکار برخی از روایات و وقایع است که به عنوان حدیث یا واقعه‌ای طبیعی خود را تثبیت کرده و گاه در دل جوامع بزرگ روایی قرار گرفته‌اند. و چه بسا روایاتی که در منابع روایی وجود دارد که چون با عیار تاریخ سنجیده شود، جعل و وضع آنها نتیجه‌گیری می‌شود. به عنوان نمونه بخاری و مسلم از ابوهریره روایت کرده‌اند که: «رسول خدا ﷺ در یک نماز (سه یا چهار رکعتی) دو رکعت نماز خواند و سلام داد، سپس برخاست و به سوی تخته‌ای که در مسجد بود و در حال سخنرانی به آن تکیه می‌کرد، رفت و در آن جا ایستاد و... در این موقع ذوالیدین برخاست و عرضه داشت که: «یا رسول الله انسیت أم قصر الصلاة» یعنی: ای رسول خدا ﷺ نماز را فراموش کردی یا نماز کم و دو رکعتی شده است. پیامبر ﷺ فرمود: نه، فراموش کردم و نماز کم نشده است. لذا رسول خدا ﷺ به محراب بازگشت و باقی رکعات را به جا آورد و بعد هم دو سجده سهو را انجام داد.^۱ در نقد این روایت چنان‌که سید مرتضی عسکری توضیح داده است: «ذوالیدین در سال دوم هجری در جنگ بدر به شهادت رسید و ابوهریره در سال هفتم از یمن به مدینه آمد و اسلام آورد. حال چگونه ممکن است که ابوهریره بتواند ناقل حادثه‌ای متعلق به سال دوم هجری یا قبل از آن باشد؟»^۲

البته نقد تاریخی حدیث یادشده صرف نظر از نقد همین حدیث با مبانی دیگر از جمله سنجش حدیث با عقل و قرآن است.

۷-۴-۳- آسیب‌شناسی نقد تاریخی حدیث

به طوری که قبلاً گذشت، تاریخ در شرایطی صلاحیت نقد روایات و وقایع را دارد که از قطعیت و صحت لازم برخوردار باشد. لذا نقد تاریخی حدیث با همه‌ی

۱. نیشابوری، ۴۰۳/۱؛ بخاری، ۶۶/۱ و نیز نک: عسکری، ۲۴۴/۱ به نقل از سایر مصادر حدیثی اهل

سنت. ۲. عسکری، نقش ائمه در احیاء دین، ۲۴۵/۱.

محسّناتی که دارد، در عین حال کاری خطیر و ظریف است، زیرا در پاره‌ای از نقدها، تاریخ‌نمایی ملاک نقد حدیث قرار می‌گیرد نه تاریخ اصیل و قطعی. به عنوان مثال برخی از مخالفان نهج البلاغه تلاش کرده‌اند با بهره‌گیری از تاریخ، صحّت انتساب بسیاری از مطالب نهج البلاغه را با سؤال جدی مواجه سازند. به عقیده‌ی آنان وجود «سجع و آرایه‌های لفظی در نهج البلاغه»، وجود «تقسیمات عددی و ذکر احتمالات منطقی در سخنان امام علی علیه السلام»، «وصفهای دقیق نهج البلاغه از موجوداتی چون طاووس، خفاش، ملخ و مورچه» و بالاخره برخی از مباحث محتوایی نهج البلاغه مثل دعوت به زهد و بی‌اعتنایی به دنیا و نیز ذکر پاره‌ای از مباحث کلامی مانند «وصی» و «وصایت» در اثبات حقیقت علی علیه السلام در جانشینی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم همگی از مسائلی است که ذکر یا طرح آنها در قرن نخست هجری در جزیره‌العرب و در بین مسلمانان متداول نبوده است. اما اتفاقاً با بررسی تاریخ صحیح روشن می‌گردد که همه‌ی ویژگی‌های یادشده نسبت به نهج البلاغه، مواردی اصیل و حقیقی بوده و نافی انتساب محتوای نهج البلاغه به علی علیه السلام هم نیست. بلکه در این گونه تشکیک‌ها تاریخ‌نمایی جای خود را به نقد تاریخی داده است.^۱

۷-۵ - نتایج فصل حاضر

۷-۵-۱- تاریخ به دو صورت عام یعنی: توجّه به شرایط فرهنگی عصر صدور حدیث و خاصّ یعنی در نظر گرفتن سبب صدور یا سبب ورود حدیث در فهم مقصود روایات مؤثر بوده و مدخلیت دارد.

۷-۵-۲- تاریخ عنصری کارآمد در نقد حدیث به شمار می‌رود، به شرط آن‌که عناصر نقد خود از صحّت و قطعیت لازم برخوردار باشند.

۱. جهت اطلاع بیشتر از شبهه‌های یادشده و پاسخ‌های آن نک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۲۶/۱، ۱۵، ۱۸۴/۷؛ ۲۷۰/۹؛ آل‌یاسین، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۱؛ حسینی خطیب، ۱۲۱/۱-۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴ و نیز معارف، روش‌های ابن‌ابی‌الحدید در اثبات اصالت نهج البلاغه، ۱۴۸-۱۵۵.

۷-۵-۳- نقش تاریخ در فهم و نقد حدیث، نقشی مطلق نیست زیرا:
اولاً- بسیاری از روایات صدور ابتدایی داشته و وابسته به سبب صدور ویژه
نیست.
ثانیاً- توجه به شرایط تاریخی صدور حدیث و نیز اسباب ورود روایات
ضرورتاً به معنای نسبیّت گرایي در فهم روایات نیست.

﴿ فصل هشتم ﴾

گونه‌شناسی تبیین‌واژگان دینی روایات معصومان علیهم‌السلام

توسعه‌ی معنایی واژه‌ها در روایات معصومان علیهم‌السلام

مقدمه

درصد قابل توجهی از روایات معصومان علیهم‌السلام در تبیین و توضیح واژگان وارد شده است. با بررسی این روایات روشن می‌شود که توضیحات معصومان از واژگان، چه واژگان قرآن و چه واژه‌های دیگر روایات، از یک نوع نبوده، بلکه از تنوع خاصی برخوردار است. پاره‌ای از توضیحات از سنخ معناشناسی لغوی، پاره‌ای از مقوله‌ی تبیین و تفسیر، در مواردی نیز از نوع بیان تأویلی و یا گونه‌های دیگر است. در این فصل شناسایی گونه‌های مختلف تبیین واژگان در روایات معصومان علیهم‌السلام و در کنار آن توسعه‌ی معانی کلمات در این روایات مد نظر قرار گرفته است.

۸-۱- طرح مسأله

یکی از مبانی فهم حدیث توجّه به معنای درست مفردات موجود در متن حدیث است. طبعاً هر کلمه‌ای در معنای خاصی وضع شده که آن معنا وضع اولیه‌ی آن کلمه خواهد بود. اما با گذشت زمان، برخی الفاظ دچار تحوّل شده و

معانی جدیدی به هم خواهند زد که آن معانی نسبت به معانی اولیه، معانی مجازی تلقی خواهند شد. در کنار تطوّر طبیعی معانی واژه‌ها که در هر زبانی قابل مشاهده است. و در علوم بلاغت با بحث علاقه‌ها قابل ردیابی است. گاه پاره‌ای از الفاظ با ورود به حوزه‌های گوناگون علوم و فنون از معانی خاصّی برخوردار می‌شوند که آن معانی را معانی اصطلاحی نسبت به آن علم و یا فن گویند. این موضوع در حوزه‌ی مفاهیم دینی نیز قابل مشاهده است و بحث حقیقت شرعی یا متشرعه در برابر حقیقت لغوی به نسبت به الفاظی مطرح است که در لسان شارع یا اهل شرع معنای ویژه‌ای یافته‌اند و در دلالت بر آن معنای شرعی، در برابر معنای لغوی، حقیقت ثانویه شده‌اند.^۱ به عنوان مثال الفاظ «صلاة»، «زکاة» و «حج» از حیث لغوی، به ترتیب در معانی دعا و نیایش، رشد و نمو، و قصد و آهنگ به کار رفته‌اند. اما همین کلمات در اصطلاحات دینی بر گونه‌هایی از عبادات از جمله نماز، نوعی انفاق مال در راه خدا و زیارت خانه‌ی خدا در ماه‌های حج،^۲ تطبیق و به تدریج در همین معانی به کار رفته‌اند.^۳ به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان به لفظ «سنّت» اشاره کرد که گرچه در لغت به معنای طریقه و روش است، اما در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی مانند تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه و علم کلام دارای معانی متفاوتی است که محققان در آن باره سخن گفته‌اند.^۴ در آموزه‌های دینی توجه به معانی گوناگون کلمات. که موجب تفاوت معانی کلام و عبارات خواهد شد. با افقهیت طالب حدیث برابر شده است به این صورت که، داوود بن فرقد گوید: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، ان الكلمة لتصرف على وجه، فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب.»^۵

۱. نک: فیض، ۹۳.

۲. ﴿الحج أشهر معلومات﴾ (البقره، ۱۹۷)

۳. نک: ذهنی تهرانی، ۱۱۳/۱.

۴. از جمله نک: عجاج خطیب، السنة قبل التدوین، ۱۴-۲۰ و قرضاوی، ۹-۱۵.

۵. شنیدم که امام صادق عليه السلام می‌فرماید: «شما آگاه‌ترین مردم خواهید بود آن‌گاه که معانی سخنان ما را ←

یا در سخن دیگری از امام صادق علیه‌السلام خطاب به ابراهیم کرخی آمده است: «و لا يكون الرجل منكم فقيهاً حتى يعرف معاريف كلامنا و ان الكلمة من كلامنا تصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج»^۱ اما با توجه به موضوع شناخت معانی واژگان و تأثیر آن در فهم آیات و روایات - به طوری که از روایات پیش گفته روشن می‌شود - بخشی از مساعی امامان علیهم‌السلام به ویژه صادقین علیهم‌السلام توجه دادن به معانی صحیح کلمات بوده است. این مساعی خود از طرق مختلف بیانی به ظهور رسیده که در این مقاله به اهم آنها اشاره می‌شود.

۸ - ۲ - بیان تفسیری یا ظاهری

به عقیده‌ی برخی از محققان تفسیر عبارت است از بیان مفاد استعمالی کلام و آشکار نمودن مراد متکلم از آن بر مبنای ادبیات زبان و اصول عقلایی محاوره که در این تعریف تفسیر را می‌توان بیان ظاهری کلام نیز به شمار آورد.^۲ حال با چنین تعریفی می‌توان گفت: روایاتی که از معصومان در معناشناسی واژگان قرآن یا احادیث وارد شده بعضاً به بیان «مفهوم ظاهری» یا بیان «مصدق ظاهری»^۳ واژگان پرداخته است. البته دو اصطلاح یاد شده - که در حوزه‌ی بیان تفسیری مورد ملاحظه قرار می‌گیرد - در برابر مفهوم باطنی و مصداق باطنی به کار می‌رود که به

←

درک کنید. هر کلمه‌ای از جهت معانی به وجوهی قابل انصراف است و انسان در صورتی که بخواهد می‌تواند کلمه را به معانی مختلفی برگرداند، بدون آن که دروغی گفته باشد.» (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۱) ۱. احدی از شما به مرز فقاقت نمی‌رسد مگر آن که سخنانی از ما که بر سبیل تعریض وارد شده را، بشناسد (گاه) کلمه بر ۷۰ معنا قابل انصراف است که هر معنای آن وجهی دارد. (همانجا، ۲) ۲. نک: بابایی، ۲۳-۲۴.

۳. در معناشناسی «مفهوم» و «مصدق» می‌توان گفت که مفهوم عبارت است از مجموع اجزای عقلی یک تصور (یا یک فرد) و مصداق عبارت از هر فردی است که آن مفهوم بر آن حمل شود. (نک: خوانساری/۱۲۲)

حوزه‌ی بیان تأویلی ارتباط داشته و در ادامه از نظر خواهد گذشت. در تفاوت دقیق «مفهوم ظاهری» و «مصدق ظاهری» می‌توان به عنوان نمونه به واژه‌ی «کبائر» اشاره کرد که در آیه‌ی «ان تحتنبوا کبائر ما تنهون عنه...»^۱ به کار رفته است. معنای لغوی «کبائر» امور یا کارهای بزرگ است که این معنا بسی روشن است. مفهوم ظاهری این واژه در پاره‌ای از روایات عبارت از هر گناهی است که خداوند وعده‌ی آتش نسبت به آن داده است.^۲ اما در بیان مصداق ظاهری در برخی دیگر از روایات گناهانی مانند شرک به خداوند، خوردن مال یتیم، عقوق والدین، فرار از جهاد، قتل مؤمن و... به عنوان مصداق کبائر معرفی شده است.^۳ بیان تفسیری در روایات معصومان علیهم‌السلام خود از تنوع بسیاری برخوردار است. از جمله:

۸ - ۲ - ۱- توضیح واژه بر اساس زبان و ادبیات عرب

محمد بن مسلم گوید: از ابو جعفر باقر علیه‌السلام در آیه: «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی»^۴ سؤال کردم مراد از ید چیست؟ فرمود: «ید در کلام عرب در معنای قوّت و نعمت استعمال شده است در قرآن نیز می‌فرماید: «... و اذکر عبدنا داوود ذا الایده...»^۵ و نیز «و السماء بنیناها بایده...»^۶ که در این آیه ید همان نیرو است و در آیه: «... و ایدهم بروح منه...»^۷ «ایدهم» به معنای «قوّاهم» یعنی به آنها نیرو داد، آمده است و وقتی گفته می‌شود: لفلان عندی ید بیضاء که ید به معنای نعمت

۱. النساء، ۳۱.

۲. عن کثیر النوا قال: سألت ابا جعفر علیه‌السلام عن الکبائر قال: کلّ شیء أو عد الله علیه النار (عیاشی، ۱/۲۶۵) یعنی امام باقر علیه‌السلام فرمود: «کبائر هر گناهی است که خداوند بر انجام آن وعده‌ی آتش داده است.»

۳. برای تفصیل نک: کلینی، ۲/۲۷۶ - ۲۸۷، باب الکبائر.

۴. همان، ۱۷.

۵. ص، ۷۵.

۶. المجادله، ۲۲.

۷. الذاریات، ۴۷.

است.»^۱

مثال دیگر لفظ «صدود» است که در آیه «... إذا قومك منه يصدون»^۲ به کار رفته و در حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آمده است که فرمود: «الصدود في العربية الضحك»^۳ یعنی: صدود در زبان عربی به معنای خنده است.

نمونه‌ی بارز دیگر از معنانشناسی لغات، واژه‌ی «صمد» است که روایات متعددی درباره‌ی آن در کتاب‌های حدیث وارد شده است.^۴ در یکی از این روایات آمده است که: داوود بن قاسم جعفری گوید به امام باقر علیه‌السلام عرض کردم: قربان شما کردم. معنای «صمد» چیست؟ حضرت فرمود: «السيد المصمود إليه في التليل و الكثير.»^۵ یعنی همان بزرگی که مردم در کارهای بزرگ و کوچک خود به او مراجعه می‌کنند. ناگفته نماند که در معنانشناسی «صمد» روایات دیگری هم آمده است که در آن «صمد» به معنای شیء پر، که خالی از جوف است معنا شده است.^۶ اما کلینی پس از ذکر حدیثی از امام باقر علیه‌السلام که در قسمتی از آن آمده است: «... فهو واحد، صمد، قدوس، يعبده كل شيء و يصمد إليه كل شيء و وسع كل شيء علماً»^۷ می‌نویسد: این

۱. نک: شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۱۶. قابل ذکر است که «ید» تخفیف یافته‌ی «یدی» بر وزن فعل و «اید» بر وزن فعل به ظاهر دو کلمه مختلفند که اولی ناقص و دومی مهموز است، اما از جهت معنا و مفهوم هر دو در معنای مشترک، یعنی قوت به کار رفته است. ابن منظور در معانی «ید» می‌نویسد: «والعرب تقول: مالی به ید ای مالی به قوه و فی التنزیل العزیز: اولی الایدی و الابصار؛ قیل معناه اولی القوه و العقول.» (۴۲۳/۲۵). و در معنای «اید» نیز آورده است: «الاید و الاد جمیعا: القوه... و فی التنزیل العزیز: و السماء ببنیها باید» و سپس از مشتقات آن در باب تفعیل (تأیید) یاد کرده است. (همان، ۷۶/۳ و نیز نک: ابن اثیر، ۱/۸۵ و ۵/۲۵۲).

۲. الزخرف، ۵۷. ۳. شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۲۲۰.

۴. از جمله نک: شیخ صدوق، التوحید، ۸۸-۹۴.

۵. همان، ۹۴. ۶. نک: همان، ۹۳.

۷. کلینی، ۱/۱۲۴.

معنای صحیح «صمد» است نه آن معنایی که مشبیه بر آن رفته‌اند که صمد عبارت از ذات پُری است که جوف و خلأ ندارد زیرا چنین توصیفی جز برای اجسام شایسته نیست و خداوند برتر از آن است که به مانند اجسام توصیف گردد.^۱ کلینی سپس با تأکید بر این نکته که مضمود در لغت به معنای مقصود به کار رفته از چند مورد از اشعار و ضرب‌المثل‌های عربی شاهد مثال آورده، مثل آن که در مدایح ابوطالب نسبت به پیامبر ﷺ آمده است:

وبالجمرة القصوى إذا صمدوا اليها يؤمون رضخاً رأسها بالجنادل^۲
یا از اشعار شعرای جاهلیت است که:

ما كنت احسب انّ بيتاً ظاهراً لله فى اكناف مكة يصمد^۳
ابن زبرقان می‌گفت: «ولا رهيبه الاسيد صمد»^۴
شداد بن معاویه در باره‌ی حذیفه بن بدر گفته است:

علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فانت السيد الصمد^۵

و مانند این شواهد فراوان است که نشان می‌دهد در تفسیر: «الصمد»، خدای عزّوجلّ همان ذات مورد توجهی است که همه‌ی آفرینش از جن و انس در نیازها و حوائج خود قصد او کنند و هنگام سختی‌ها به او پناه می‌برند و گشایش کار خود و دوام نعمت‌ها را از او انتظار برند تا به این وسیله شدائد و سختی‌ها را از آنان دفع کند.^۶

۱. کلینی، ۱/۱۲۴.

۲. سوگند به جمره دور آن‌گاه که قصد او کنند و آهنگ آن کنند که سر آن را با سنگ‌ریزه بکوبند.

۳. من گمان ندارم که برای خدا خانه‌ای در اطراف مکه آشکار شود که مردم قصد او کنند.

۴. هراس‌آوری چون سیدی نیست که مقصود و مطلوب همگان است.

۵. تیغ را بر سر او زدم و سپس به او گفتم: ای حذیفه بگیر که تو مقصود این ضربه بودی.

۶. کلینی، ۱/۱۲۴.

۸-۲-۲- توضیح واژگان بر اساس اصول عقلایی محاوره

مقصود از اصول عقلایی محاوره، همان قرائن پیوسته (لفظی و غیرلفظی) و ناپیوسته و انواع دلالت‌های کلام است که در تفسیر صحیح، جزو قواعد تفسیری محسوب می‌شوند.^۱ در این تعریف سیاق جمله از قرائن پیوسته لفظی است. چنان‌که شرایط و اسباب صدور کلام و ویژگی‌های متکلم، مخاطب و نیز موضوع سخن از قرائن پیوسته غیرلفظی به شمار می‌رود. اما دیگر سخنان متکلم-که ممکن است که در مواضع دیگر صادر شده باشد- از قرائن ناپیوسته شمرده می‌شود که لازم است در تفسیر یک واژه به همه‌ی این موارد توجه شود و بررسی روایات معصومان علیهم‌السلام در معناشناسی واژگان از توجه دقیق آن بزرگواران در موارد یادشده حکایت دارد. از جمله:

۸-۲-۲-۱- تفسیر واژه طبق سیاق جمله: در این خصوص مثال‌های زیادی وجود دارد از جمله: وهب بن وهب قرشی از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند که آن حضرت با نقل از پدران بزرگوار خود فرمود: اهالی بصره نامه‌ای به امام حسین علیه‌السلام نوشته و در آن معنای صمد را از حضرتش جويا شدند. آن حضرت در پاسخ ضمن بر حذر داشتن آنان از تفسیر به رأی درباره‌ی قرآن، مرقوم داشت: «إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ قَدْ فَسَّرَ الصَّمَدَ فَقَالَ: اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ: لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.»^۲

۸-۲-۲-۲- تفسیر واژه طبق دیگر موارد استعمال متکلم از همان واژه: گاه در معناشناسی یک واژه، از دیگر موارد استعمال آن از ناحیه همان متکلم استفاده می‌شود. این موضوع در قرآن عبارت از همان روش تفسیر قرآن به قرآن است که در

۱. نک: بابایی، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۹۲.

۲. قابل توضیح است که بصره از مراکز بوده که تفسیر به رأی در آن شایع بوده و فرق انحرافی مانند مشبهه در آن زندگی می‌کرده‌اند. ضمناً حدیث امام حسین علیه‌السلام طولانی بوده که قسمتی از آن نقل گردید.

(برای تفصیل نک: شیخ صدوق، توحید، ۹۱ و قمی، ۹۱/۲)

روایات معصومان علیهم السلام نیز مورد توجه قرار گرفته و به عقیده‌ی علامه طباطبائی اساس تفسیر قرآن نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام همان تفسیر قرآن به قرآن بوده است.^۱ در این خصوص مثال‌های زیادی در تفاسیر روایی شیعه و سنی وجود دارد. به عنوان مثال: رسول خدا صلی الله علیه و آله در تفسیر «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ»^۲ ظلم را به شرک تفسیر کرده و در این خصوص به آیه «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»^۳ استشهاد فرمود.^۴

امام حسن مجتبی علیه السلام نیز در تفسیر و شاهد و مشهود^۵ فرمود: مراد از شاهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و مقصود از مشهود روز قیامت است. آن‌گاه در ادامه فرمود: «آیا نشنیدی که خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا»^۶ و نیز می‌فرماید: «... ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لِهِنَّ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ»^۷

نظیر آن‌چه در معناشناسی واژگان از طریق تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد می‌توان به مشابه آن از تفسیر حدیث با حدیث اشاره کرد و این خود باب وسیعی از فقه الحدیث را تشکیل می‌دهد و قبلاً گفته شد که کتاب «معانی الاخبار» شیخ صدوق بر این پایه تألیف شده که در آن حدیث در خدمت تبیین حدیث قرار گیرد. با مطالعه‌ی این کتاب موارد زیادی را می‌توان یافت که در آن امامان شیعه در کلام خود به سخن یا عمل پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کرده و معنای واژه را روشن کرده‌اند. به عنوان مثال در معناشناسی «مولی» روایات زیادی از امامان علیهم السلام وارد شده که مفهوم دقیق این کلمه را در حدیث: «من كنت مولاه فهذا علي مولاه» نشان می‌دهد. برخی از روایات به قرار زیر است:

- عن أبي اسحاق، قال: قلت لعلي بن الحسين ما معنى قول النبي صلی الله علیه و آله: «من كنت

۱. نک: طباطبائی، ۸۷/۳.

۲. الانعام، ۸۲.

۳. الانعام، ۸۲.

۴. ابن‌کثیر، ۱۸۵/۲.

۵. البروج، ۳.

۶. الاحزاب، ۴۵.

۷. هود، ۱۰۳؛ و نیز نک: مجلسی، ۲۶۳/۸۶.

مولاه فهذا علی مولاه» قال: «اخر هم انه الامام بعده»^۱

- در حدیث دیگر ابان بن تغلب معنای «مولی» را از امام باقر علیه‌السلام سؤال می‌کند که امام علیه‌السلام در جواب فرمود: «آیا چنین مطلبی جای سؤال دارد؟ پیامبر به مردم خبر داد که علی علیه‌السلام جانشین و قائم مقام اوست»^۲

و مطابق روایات دیگر مولی در معانی: «علم هدايت امت»، «صاحب امارت»، «خلیفه»، «ولی مؤمنان» و... به کار رفته است.^۳

۸ - ۳- بیان توصیفی

حجم قابل توجهی از واژه‌شناسی امامان علیهم‌السلام به وصف‌های آنان از یک کلمه اختصاص دارد. وصف یک واژه را می‌توان بیان عوارض آن واژه به شمار آورد که این کار در مقابل بیان چگونگی ذات کلمه است که معمولاً کار تفسیر است. این روش همان روش قرآن از وصف کلمات یا اشخاص یا گروه‌هاست که امامان علیهم‌السلام نیز از آن بهره برده‌اند. به عنوان مثال قرآن در وصف متقین صفات متعددی از آنان برشمرده است.^۴ در طلیعه سوره‌ی مؤمنون^۵ نیز به شش صفت از این گروه اشاره شده است. امام علی علیه‌السلام با همین شیوه در خطبه‌ی متقین به وصف پرهیزکاران پرداخته است.^۶ چنان‌که در طلیعه‌ی این خطبه هم‌ام تقاضا می‌کند که: «یا امیرالمؤمنین صف لی المتقین حتی کأنی انظر إلیهم»^۷ حضرت در ابتدا او را دعوت به تقوی و نیکوکاری کرده و از پاسخ سرباز زد اما چون هم‌ام اصرار کرد پس به حمد و ثنای الهی پرداخته و در کلامی مفصل خصائص پرهیزکاران را برشمرد.^۸ به همین ترتیب آن حضرت در سخن دیگری به وصف قرآن پرداخته می‌فرماید: «ثمّ

۱. شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۶۵.

۲. همانجا، ۶۶.

۳. همانجا، ۶۶-۶۷.

۴. از جمله البقره، ۱-۵.

۵. المؤمنون، ۱-۱۰.

۶. نک: سید رضی، خطبه‌ی ۱۹۳.

۷. همانجا، ۴۰۹.

۸. همانجا، ۴۰۹-۴۱۳.

أُنزِلَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ نُورًا لَا تَطْفَأُ مَصَابِيحَهُ وَ سِرَاجًا لَا يَخْبُو تَوَقُّدَهُ... وَ حَقًّا لَا تَخْذُلُ أَعْوَانَهُ.»^۱
حضرت به همین ترتیب به وصف فقیه واقعی نیز پرداخته است.^۲

۸ - ۴ - بیان توسیعی

بیان توسیعی یا توسعه‌ی در معانی کلمه، گونه‌ای از تبیینات معصومان علیهم‌السلام از واژه است که به مراتب فراتر از وصف‌های معمولی است. در این‌گونه از معناشناسی، چنین به نظر می‌رسد که معصومان علیهم‌السلام در خصوص پاره‌ای از کلمات، معانی ویژه‌ای به آن بخشیده‌اند که قبلاً این معانی برای آن کلمات سابقه نداشته است. نمونه‌ای از این معناشناسی، حدیث مشهور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در باره‌ی شناساندن «مؤمن»، «مسلم» و «مهاجر» است. در این حدیث امام باقر علیه‌السلام از قول پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند که: «آیا شما را از معنای مؤمن خبر دهم؟ مؤمن کسی است که مؤمنان او را بر اموال و جان‌های خود امین می‌دانند، آیا شما را از معنای مسلم آگاه کنم؟ مسلم کسی است که مسلمانان از دست و زبان او در سلامت باشند و نیز مهاجر کسی است که از بدی‌ها دوری کند و آنچه را خداوند حرام کرده است ترک کند.»^۳

این معناشناسی به ویژه در مورد مفهوم «مهاجر» قابل توجه است، زیرا در شرایطی که طبق آیات قرآن هجرت یک ارزش دینی به شمار می‌رود و آیات زیادی

۱. همانجا، خطبه‌ی ۱۹۸. یعنی سپس خداوند قرآن را بر پیامبرش نازل کرد، نوری که چراغ‌هایش خاموش نگردد، چراغی که فروغ زندگی‌اش کاستی نیابد، دریایی که ژرفایش به ادراک نیابد، راه روشنی که گام‌نهادن در آن گمراهی ندارد، پرتوی که روشنایی آن تاریک نگردد، عاملی برای جداسازی حق از باطل که برهانش خاموش نگردد، بیان روشن‌گری که ارکانش ویران نشود، درمانی که در آن بیم بیماری نباشد عزّتی که یارانش شکست نخورند و حقی که مددکارانش مغلوب و خوار نشوند و نیز وصف دیگر از قرآن را نک: خطبه ۱۷۶.

۲. نک: کلینی، ۳۶/۱.

۳. نک: مجلسی، ۳۵۸/۶۴.

بر آن تصریح دارد،^۱ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بر هجرت از بدی‌ها تأکید فرموده است. از این رو، علامه مجلسی در توضیح حدیث نوشته است: «مهاجر کسی است که از بدی‌ها دوری کند، یعنی مهاجری که مورد ستایش قرار گرفته به کسی که از مکّه به مدینه هجرت کرده، یا قبل از فتح، از بادیه به شهر آمده، یا کسی که از سرزمین کفر - هنگام ترس از جور و فساد و عدم امکان اظهار شعائر اسلام - هجرت کرده، محدود و منحصر نمی‌شود. با این‌که این معنا از هجرت و مهاجرت بسیار مشهور است، امّا مهاجر شامل هر کسی است که از بدی‌ها دوری‌گزیند برای آن‌که فضیلت هجرت در معنای مشهور نیز، به دلیل دوری‌گزیدن از کفر و گناهان است.»^۲

از موارد دیگر توسعه در معانی کلمات می‌توان به معناشناسی «عالم» در بیان امام صادق علیه‌السلام اشاره کرد. در شرایطی که «عالم» در مقابل «جاهل» به کسی اطلاق می‌شود که از دانش خاصی برخوردار باشد. امام صادق علیه‌السلام در تفسیر آیه: «**أَمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**»^۳ فرمود: «**بِالْعُلَمَاءِ مَنْ صَدَقَ فَعَلَهُ قَوْلُهُ وَ مَنْ لَمْ يَصِدِّقْ فَعَلَهُ قَوْلُهُ فَلَيْسَ بِعَالِمٍ**»^۴

هم‌چنین در حالی که معنای «رجس» در بیان علمای لغت پلیدی و ناپاکی است.^۵ این کلمه در حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به معنای آفات و گناهان به کار رفته^۶ و در حدیث دیگری که زراره و ابوبصیر از صادقین علیهم‌السلام روایت کرده‌اند در معنای شک استعمال شده است.^۷ و معنای اخیر در آیه: «**أَمَّا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا**»^۸ مدّ نظر امام صادق علیه‌السلام است.

۱. نک: البقره، ۲۱۸؛ آل عمران، ۹۵؛ الانفال، ۷۲-۷۴ و التوبه، ۲۰.

۲. مجلسی، ۳۵۹/۶۴. ۳. فاطر، ۲۸.

۴. فاطر، ۲۸. ۵. نک: فراهیدی، ۶۵۷/۱.

۶. نک: فرات کوفی، ۳۴۰.

۷. نک: شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۱۳۸ و عیاشی، ۴۰۶/۱.

۸. نک: شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۱۳۸ و عیاشی، ۴۰۶/۱.

۸-۵ - بیان تمثیلی^۱

تمثیل از نظر علمای بلاغت، انتزاع محسوس یا نامحسوس از یک مفهوم است که نوعی تشبیه به شمار می‌رود.^۲ بیان تمثیلی نیز یکی از انواع بیان در قرآن است و خداوند بسیاری از حقایق را در قالب امثال و کنایه‌ها در دسترس مخاطبان خود قرار داده است چنان که می‌فرماید: «و تلك الامثال نضرها للناس و ما يعقلها الا العالمون»^۳ برخی از دانشمندان نیز مانند ماوردی (از علمای قرن پنجم) و ابن قیّم الجوزیه (از علمای قرن هشتم) در کتاب‌هایی با عنوان «الامثال فی القرآن» به بحث درباره‌ی این ویژگی پرداختند. با این مقدمه باید گفت که در روایات معصومان علیهم‌السلام نیز بیان تمثیلی از واژه‌ها به وفور به چشم می‌خورد. به این صورت که گاه در معناشناسی برخی از آیات قرآن، توضیحات آنان در بردارنده‌ی اشارات تمثیلی است و گاه در روایات خود نیز از نماد تمثیل استفاده کرده‌اند که در هر یک از این دو زمینه مثال‌های زیادی وجود دارد به عنوان نمونه:

۸-۵-۱ - اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به واژگان قرآن

چنان‌که می‌دانیم در قرآن از پدیده‌هایی چون عرش، کرسی، لوح و قلم سخن به میان آمده که ماهیت دقیق آنها برای مردم روشن نیست. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام گاه امور یادشده مثل از برای حقایقی ذکر شده‌اند. به عنوان مثال در حدیثی مفضل بن عمر گوید که: از امام صادق علیه‌السلام معنای عرش و کرسی را جو یا شدم. حضرت فرمود: عرش و کرسی هر دو مراتبی از علم خداوند است با این تفاوت که «عرش» آن دانشی است که خداوند پیامبران، رسولان و حجّت‌های خود را از آن باخبر ساخته، امّا «کرسی» عبارت از دانشی

۱. البته می‌توان «بیان تأویلی» را عنوان کلی در نظر گرفت به طوری که «بیان تمثیلی» زیر مجموعه‌ی آن به حساب آید، امّا با تعریفی که از بیان تأویلی گذشت، «بیان تمثیلی» می‌تواند عنوانی مستقل به حساب آید.

۲. هاشمی، ۲۳۶.

۳. العنکبوت، ۴۳.

است که خداوند احدی از پیامبران و رسولان و حجج خود را از آن باخبر نساخته است.^۱

و در همین خصوص حفص بن غیاث گوید: از امام صادق علیه‌السلام معنای «... وسع کرسیه السماوات و الارض...»^۲ را جويا شدم، آن حضرت آن را به علم تفسیر کردند و نیز ابراهیم کرخی در حدیث دیگر از حضرتش معنای «لوح» و «قلم» را سؤال کرد و آن حضرت در پاسخ، آن دو را تعبیر از دو فرشته دانست.^۳

از این‌گونه اشارات تمثیلی می‌توان به روایات وارده در تفسیر آیه‌ی نور^۴ و آیه‌ی شریفه‌ی «ثمّ دنی فتدلی، فکان قاب قوسین أو ادنی»^۵ اشاره کرد.^۶

۸ - ۵ - ۲- اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به روایات خود

در بسیاری از روایات اهل بیت علیهم‌السلام اشاراتی وارد شده که ظاهراً معنای لغوی آنها مراد و مقصود نیست. این موضوع دلایل متعدّدی دارد که اهم آن زندگی در شرایط تقیه و عدم آزادی در بیان صریح بسیاری از حقایق بوده است. گاه برخی از اصحاب ائمه که معنای اشارات ائمه علیهم‌السلام را درک نمی‌کردند ناچار با مراجعه به خود آنان و استماع توضیحات آن بزرگواران به حقیقت آن واقف می‌شدند و گاه نیز برخی از اصحاب که در جریان حقیقت مقاصد ائمه علیهم‌السلام قرار داشتند، توضیح آن اشارات را برای دیگران بر عهده می‌گرفتند. در این زمینه نیز شواهد زیادی در منابع روایی دیده می‌شود. از جمله آنکه امام هفتم علیه‌السلام از مقام امامت خود با تعبیر کنیه یاد کرد و در معرفّی جانشین خود خطاب به علی بن یقطین فرمود: «هذا علی سیّد ولدی و

۱. شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۲۹. ۲. البقره، ۲۵۵.

۳. نک: شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۳۰. ۴. النور، ۳۵.

۵. النجم، ۸-۹.

۶. نک: فیض کاشانی، ۸۷/۵ و طباطبایی، المیزان، ۱۴۱/۱۵.

قد نحلته کنیتی.»^۱ علی بن یقظین معنای این اشارت را درنیافت و آن را برای دوستان خود تعریف کرد که در بین آنها هشام بن حکم با ناراحتی بر سر و صورت خود کوبید و به او گفت: «اخبرك انه سيموت»^۲

هم چنین در حدیث دیگری آمده که امام صادق علیه السلام خطاب به سفیان بن خالد گفت: «یا سفیان ایاک و الرئاسة، فما طلبها احد الا هلك»^۳ یعنی ای سفیان هوشیار باش و از رفتن در پی ریاست بپرهیز که هیچکس در جست و جوی آن برنیامد جز آن که تباه شد. سفیان گوید: عرض کردم: فدایت شوم ما تباه شده ایم زیرا هیچ یک از ما نیست مگر آنکه دوست دارد که مورد توجه و مراجعه و درخواست مردم باشد. امام فرمود: «اینگونه نیست که تو پنداشته ای. بلکه ریاست آن است که تو غیر از حجت خدا شخص دیگر را بدون دلیل به امامت برگزینی و هرچه گوید تصدیقش کنی و مردم را برای شنیدن و پذیرفتن گفتار او دعوت کنی.»^۴

۸ - ۶- بیان غایی

بسیاری از آموزه های دینی به گونه ای است که در صورت اعتقاد یا عمل به آنها، نتیجه ای برای معتقدان یا عاملان آنها حاصل می شود. از این نتیجه می توان به غایت تعبیر کرد و مطالعه ای روایات معصومان علیهم السلام نشان می دهد که در معناشناسی برخی از واژگان گاه به غایت آن نظر داشته اند. به عنوان مثال علی علیه السلام در تعریف اسلام، نخست اشاره می فرماید که: «اسلام را چنان وصف کنم که کسی قبل از من وصف نکرده است و کسی هم بعد از من وصف نکند.»^۵ آن گاه فرمود: «الاسلام هو التسليم، و التسلیم هو الیقین، و الیقین هو التصدیق، و التصدیق هو الاقرار، و الاقرار هو

۱. کلینی، ۱ / ۳۱۱.

۲. همانجا. یعنی او به این وسیله تو را از مرگ خود باخبر ساخت. (و جانشین خود را هم معرفی کرد).

۳. شیخ صدوق معانی الأخبار، ۱۷۹. ۴. همانجا، ۱۸۰.

۵. سید رضی، حکمت ۱۲۵، صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۵.

الاداء، والاداء هو العمل.»^۱ در شرح ابن میثم بحرانی این جمله قیاس مفصول مرکب از قیاسات معرفتی شده، یعنی قیاس اول: اسلام همان تسلیم است، نتیجه می‌دهد که اسلام همان یقین است و نتیجه‌ی قیاس دوم، تصدیق و نتیجه‌ی قیاس سوم، اقرار و نتیجه‌ی قیاس چهارم، اداء و نتیجه‌ی قیاس پنجم عمل است.^۲

نمونه‌ی دیگر واژه‌ی حج است. آن‌گاه که از امام باقر علیه‌السلام پرسیدند: چرا حج، حج نامیده شد؟ امام علیه‌السلام فرمود: «الحج الفلاح يقال حج فلان أي افلح»^۳ از آن‌جا که حج مقبول، با حصول شرایط، به رستگاری فرد می‌انجامد، می‌توان گفت: امام در توضیح خود بر این مفرد به بیان غایی آن نظر داشته است.

در همین زمینه می‌توان به معناشناسی امام صادق علیه‌السلام از کلمه‌ی عقل اشاره کرد که چون از حضرتش سؤال کردند که «ما العقل؟» فرمود: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»^۴ نزدیک به همین معنا در سخن دیگری فرمود: «من كان عاقلاً كان له دين و من كان له دين دخل الجنة»^۵

۸ - ۷ - بیان تصویری

گاه در توضیح برخی از واژه‌ها، بیان تفسیری با ارائه‌ی صورت تجسمی و نموداری از مفهوم آن واژه همراه شده است. به این نوع از توضیحات می‌توان بیان تصویری نام نهاد که در روایات معصومان علیهم‌السلام فراوان به چشم می‌خورد. می‌توان گفت که خمیرمایه‌ی این نحوه از بیان نیز در قرآن است که سید قطب در «التصوير

۱. همانجاها.

۲. ابن میثم بحرانی، ۳۰۸/۵.

۳. شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۱۷۰.

۴. کلینی، ۱۱/۱. یعنی عقل عبارت از نیرویی است که خدای رحمان به توسط آن عبادت شده و در نتیجه بهشت در اختیار انسان قرار می‌گیرد.

۵. کلینی، ۱۱/۱. یعنی عقل عبارت از نیرویی است که خدای رحمان به توسط آن عبادت شده و در نتیجه بهشت در اختیار انسان قرار می‌گیرد.

الفنی فی القرآن» به طور جامع به آن پرداخته است. پس از او الصَّبَاغ در کتاب «التصویر الفنی فی الحدیث» ویژگی بیان تصویری را در سطح روایات نبوی مورد بررسی قرار داد. چنانچه همین دانشمند در کتاب دیگر خود به نام «الحدیث النبوی، مصطلحه، بلاغته، کتبه» با عنوان: «التصویر فی الحدیث» به طرح مسأله‌ی مزبور مبادرت ورزید. وی با استناد به نظر عبدالقاهر جرجانی بیان تصویری را همسایه‌ی تشبیه قرار داده و به ذکر این سخن پیامبر ﷺ اقدام کرده است که: «مثل الَّذی یعلم الخیر و لا یعمل به مثل السراج الَّذی یضئ للناس و یحرق نفسه»^۱ هم چنین اشاره می‌کند در روایات، صورگوناگونی از بیان‌های تصویری قابل ملاحظه است.^۲ به این ترتیب باید گفت که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام موارد زیادی از بیانات تصویری در تشریح مناسک حج و اعمال عبادی یا توضیح برخی از واژه‌ها وارد شده است که درک مطلب را برای مخاطب آسان می‌سازد. به عنوان مثال حسین بن خالد از امام رضا علیه‌السلام نقل می‌کند که آن حضرت در تبیین واژه‌ی «حَبْک» در آیه‌ی: ﴿و السَّمَاءُ ذَاتُ الْحَبْکِ﴾^۳ فرمود: «یعنی آسمان، دور زمین بافته شده است.» و در همین حال امام انگشتان خود را در هم فرو برد (و نشان داد). راوی گوید: از امام پرسیدم: آسمان چگونه دور زمین تنیده شده است در حالی که، خداوند می‌فرماید: ﴿رَفَعِ السَّمَاوَاتِ بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾^۴ امام فرمود: «سبحان الله آیا نمی‌فرماید: بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا؟» گفتم: آری. فرمود: «پس آنجا ستون‌هایی است لکن تو نمی‌بینی.» عرض کردم: این چگونه است؟ امام کف دست چپ خود را باز کرد، سپس دست راست خود را روی آن قرار داد و فرمود: «این زمین دنیاست و آسمان دنیا (مانند) قبه‌ای

۱. صباغ، ۶۵. یعنی مثل کسی که آگاهی از کارهای خیر دارد، اما به آن عمل نمی‌کند، مثل چراغی است که برای مردم روشنایی داشته اما خود در مسیر سوختن است.

۲. نک: همانجا، ۶۵-۶۶. ۳. الذاریات، ۷. قسم به آسمان مشبک.

۴. الرعد، ۲. آسمان را بدون ستون‌هایی که ببینید برافراشت.

روی آن است.»^۱

نمونه‌ی دیگر توضیح واژگان «اسراف»، «اقتار»، «قوام» در آیه‌ی: «وَالَّذِينَ إِذَا انْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا»^۲ است. عبدالملک بن عمرو روایت می‌کند که: امام صادق علیه‌السلام پس از تلاوت این آیه، مشتی ریگ (دانه) برگرفت و آن را در دست خود فشرد و سپس فرمود: «این اقتار (تنگ‌گرفتن) است که خداوند آن را در کتاب خود ذکر کرده است.» سپس مشتی دیگر برگرفت و کف دستش را کاملاً باز کرد و فرمود: «این اسراف است.» آن‌گاه مشتی سوّمی برگرفته و بعضی از آن را رها کرد و برخی را نگه داشت و فرمود: «این قوام است.»^۳

مطابق حدیثی دیگر امام صادق علیه‌السلام همین‌گونه بیان را در توضیح دو واژه‌ی «غل» و «بسط» بیان فرمود.^۴ از نمونه‌های احادیث فقهی نیز می‌توان به روایات «باب صفة الوضوء» اشاره کرد که در این روایات امام باقر علیه‌السلام با طلب‌کردن مقداری آب، در حضور اصحاب خود وضو گرفت و آن‌گاه فرمود: «این همان وضوی پیامبر است.»^۵

۸ - ۸ - بیان مصداقی

در بسیاری از روایات تفسیری که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امامان علیهم‌السلام وارد شده، آنان به معرّفی مصداقی پرداخته‌اند که آیه نسبت به آنان شمولیّت دارد. این‌گونه از بیان را می‌توان «بیان مصداقی» نامید. در این که آیا مصداقی یک آیه شمولیّت آیه را به طور مطلق در بر دارد یا نه، بین علمای تفسیر و حدیث اختلاف نظر وجود دارد. مشهور نظر علمای تفسیر در بحث اسباب النزول آن است که: «العبرة بعموم اللفظ

۱. نک: عیاشی، ۲/۲۱۸ و مجلسی، ۵۷/۷۹.

۲. الفرقان، ۶۷.

۳. نک: کلینی ۴/۵۴، باب کراهیة السرف و التقصیر.

۴. نک: عیاشی، ۲/۳۱۲.

۵. برای تفصیل نک: کلینی، ۳/۲۴-۲۷.

لابخصوص السبب»^۱ زمخشری طبق همین عقیده با آن که نزول آیه‌ی: «أَمَا وَلِيكُمْ الله ورسوله و الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و هم راعون»^۲ را درباره‌ی علی عليه السلام پذیرفته، در خصوص تعبیر «الَّذِينَ» که با صیغه‌ی جمع وارد شده می‌نویسد: «اگر گفته شود چگونه آیه در باره‌ی علی عليه السلام نازل شده حال آن که تعبیر آیه به صورت جمع است؟ در پاسخ گوییم: با آن که سبب نزول درباره‌ی یک فرد است، امّا آیه باللفظ جمع نازل شده تا مردم در انجام کار خیر مانند علی عليه السلام ترغیب شده و به ثوابی به مانند ثواب او نائل گردند.»^۳ با این توضیح باید گفت که: معرّفی مصادیق برخی از آیات امر مهمّی است که در درجه‌ی نخست مورد توجه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سپس امامان عليهم السلام بوده و این‌گونه بیانات، دسته‌ای از بیانات تفسیری آنان را تشکیل می‌دهد. امّا برخلاف نظر زمخشری، در مورد برخی از آیات قرآن علاوه بر آن که سبب نزول آیه سبب خاص است مصادیق آیات نیز مصادیق خاص بوده و شمول آیه منحصر و محدود به افراد خاصّی است که درباره‌ی آنها نازل شده است. از این نمونه آیات می‌توان به قول و فعل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در معرّفی مصادیق آیه‌ی مباحله، یعنی مصادیق: «أَبْنَانًا بِه حَسَن و حَسِين عليهم السلام، نَسَائِنًا بِه فَاطِمَةُ و زَهْرًا عليهم السلام و اَنْفَسِنًا بِه عَلِي عليه السلام اشاره کرد.^۴ نیز در همین زمینه معرّفی مصادیق اهل بیت عليهم السلام که در روایات شیعه و سنی وارد شده است، - به علی عليه السلام، فاطمه، حسن و حسین عليهم السلام - قابل تأمل است.^۵ نمونه‌ی دیگر، معرّفی مصادیق اولوالامر است که در حدیث ابوبصیر از امام صادق عليه السلام وارد شده است. طبق این حدیث ابوبصیر گوید: از امام صادق عليه السلام سؤال کردم که آیه‌ی: «... أَطِيعُوا الله و أَطِيعُوا الرَّسول و اولی الامر

۱. زرکشی، ۳۲/۱ و زرقانی، ۱۱۸/۱-۱۲۲. یعنی عبرت و درس‌آموزی از آیات به جهت الفاظ و تعبیر عام آیات است نه سبب‌های خاص که آیه به جهت آن نازل شده است.

۲. المائده، ۵۵. ۳. زمخشری، ۶۴۹/۱.

۴. برای تفصیل نک: زمخشری، ۳۶۹/۱؛ ابن‌کثیر، ۳۷۹/۱ و طبرسی، ۷۶۲/۲.

۵. نک: ترمذی، ۳۲۸/۵؛ نیشابوری، ۱۸۸۳/۴ و حویزی، ۲۷۰/۴-۲۷۶.

منکم...»^۱ درباره‌ی چه کسانی نازل گردید؟ امام فرمود: «این آیه در شأن علی و دو فرزندش حسن و حسین علیهم‌السلام نازل گردید.» ابوبصیر گوید: باز سؤال کردم: مردم می‌گویند: از چه جهت خداوند نام علی و خاندانش را نبرده است؟...^۲ حضرت فرمود: «فرمان خدا نازل گشت که: از خدا و رسول خدا اطاعت کنید و نیز از آنان که از بین شما صاحب امر باشند، که مصداق آن درباره‌ی علی و حسین و حسین علیهم‌السلام است و در ارتباط با این دستور بود که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: هر مؤمنی که من سرپرست و مولای او هستم، علی مولا و سرپرست او خواهد بود و باز فرمود: به شما مؤمنان سفارش می‌کنم که از کتاب خدا و خاندان من جدا مشوید که من از خدا خواسته‌ام که میان قرآن و خاندانم جدایی نیفکند تا به قیامت که بر حوض کوثر آنان را به من ملحق سازد و خداوند پذیرفت و بدانید که اگر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم لب فرو می‌بست و خاندان خود را معرفی نمی‌کرد، بعضی خاندان‌ها مدعی می‌شدند که ما صاحب الامر شماییم.»^۳

۸ - ۹ - بیان تأویلی

مرتبه‌ای از حقایق قرآن که فراتر از تفسیر آن است، تأویل قرآن است. تأویل در عرف قرآن به معانی: عاقبت امر، ارجاع به حقیقت شیء و تعبیر خواب به کار رفته.^۴ و در نظر برخی از مفسران قدیمی به همان مفهوم تفسیر بوده است.^۵ اما در دوره‌ی متأخران به برداشت‌هایی از قرآن اطلاق شده است که مناسبتی با ظواهر الفاظ و عبارات ندارد.^۶ لذا تأویل قرآن به معنای برگرداندن کلام از معنای ظاهری به معنایی است که گاه قرینه و شاهد کافی برای آن در لفظ وجود ندارد. البته چه بسا

۱. النساء، ۵۹.

۲. از حدیث قسمتی ذکر شده که موضع حاجت در این فصل است.

۳. تفصیل حدیث را نک: کلینی، ۲۸۷/۱. ۴. نک: معرفت، ۲۷۴-۲۷۵.

۵. طباطبایی، قرآن در اسلام، ۳۳. ۶. نقل از طباطبایی، ۳۳.

بعد از بیان معنای تأویلی به وسیله‌ی آگاه به تأویل، روشن شود که نوعی تناسب بین معنای ظاهری و معنای تأویلی وجود دارد، اما این تناسب قاعده و روشی ندارد که همگان بتوانند با فراگرفتن آن به تأویل آیات قرآن دست یابند.^۱ و از این جا زمینه برای تأویل‌های باطل و انحرافی پدید آمده و بیمار دلان به فتنه‌انگیزی مشغول می‌شوند.^۲

با توجه به آن چه گفته شد، یکی از شؤون اهل بیت علیهم‌السلام شأن تأویل قرآن است. این موضوع از آیات محکم و متشابه که در آن علم به تأویل را در انحصار خدا و راسخان در علم گذاشته است.^۳ و با عنایت به آن که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامان معصوم علیهم‌السلام مصادیق بارز راسخان در علم هستند^۴ و نیز با توجه به آیه‌ی مس^۵ که تماس با حقایق قرآن را ویژه‌ی پاکان اعلام کرده است،^۶ به راحتی به دست می‌آید. بنابراین، بیان تأویلی، عبارت از آشکارکردن حقایقی از قرآن است که بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره میسر نیست.^۷ و همین تعریف را در کنار کلام خدا می‌توان به کلام معصوم علیهم‌السلام در مواردی تسری داد.

از طرف دیگر می‌توان از بیان تأویلی به بیان باطنی تعبیر کرد که مانند بیان ظاهری به دو حوزه‌ی «مفهوم باطنی» و «مصادیق باطنی» قابل تقسیم است. به عنوان نمونه‌ای از بیان مفهوم باطنی در تبیین واژگان می‌توان به مفردات آیه: «و جعلنا بینهم و بین القرى التي باركنا فيها قری ظاهرة و قدرنا فيها السیر...»^۸ توجه کرد که در تأویل امام باقر علیه‌السلام قرای مبارکه عبارت از اهل بیت علیهم‌السلام، قرای ظاهری واسطه‌های بین امامان و مردم - از حاملان احادیث - و مراد از سیر، علم و دانش است.^۹ علامه

۱. معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۲۴۷.

۲. نک: آل عمران، ۷. ۳. نک: معرفت، ۲۸۹.

۴. نک: کلینی، ۲۱۳/۱. ۵. الواقعة، ۷۸.

۶. نک: طباطبایی، المیزان، ۱۳۷/۱۹ و ۱۴۱. ۷. نک: بابایی، ۳۴.

۸. سبأ، ۱۸. ۹. فیض کاشانی، ۹۲/۶.

طباطبایی پس از نقل این حدیث می‌نویسد: «این موضوع از مقوله‌ی بطن قرآن است و چیزی از تفسیر در آن نیست.»^۱ از این نمونه می‌توان به تأویل آیه: «**قل أرايتم ان اصبح ماء كم غوراً فن يأتیکم بماء معين**»^۲ اشاره کرد که در آن از «ماء» به امام و از «غور» به غیبت امام از جامعه تأویل شده است.^۳ امام باقر علیه‌السلام نیز پس از بیان این تأویل فرمود: «به خدا تأویل این آیه هنوز ظاهر نشده و ناگزیر روزی فرا خواهد رسید.»^۴

در خصوص بیان مصداق باطنی از آیات نیز می‌توان شواهدی متعدّد در روایات اهل بیت علیهم‌السلام ملاحظه کرد. از جمله در تأویل «**وعلامات و بالنجم هم یهتدون**»^۵ اخبار فراوانی وارد شده که به موجب آنها «نجم» تأویل از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و «علامات» تأویل از اوصیای آن حضرت یا امامان علیهم‌السلام دارد.^۶

۱۰- نتایج فصل حاضر

با بررسی روایات معصومان علیهم‌السلام روشن می‌گردد که ایشان با بیان‌های متنوعی - بر حسب نوع مخاطبان - به تبیین مقاصد کتاب الاهی پرداخته‌اند که احصای دقیق آنها از مهم‌ترین پایه‌های تفسیر قرآن خواهد بود. علاوه بر آن، گاه در معناشناسی واژگان روایات، روایات دیگری وجود دارد که این موضوع تفسیر حدیث با حدیث را در «فقه الحدیث» پایه‌گذاری می‌کند. شیوه‌های تفسیری، توصیفی، توسیعی، تمثیلی، غایی، تصویری، مصداقی و تأویلی از اهم صور بیانی مباحث تفسیری و فقه الحدیثی معصومان علیهم‌السلام به شمار می‌رود.

۱. طباطبایی، میزان ۳۸۶/۱۶.
۲. الملک، ۳۰.
۳. نک: حویزی، ۳۸۷/۵.
۴. همانجا.
۵. النحل، ۱۶.
۶. نک: عیاشی، ۲۷۶/۲-۲۷۷.

﴿ فصل نهم ﴾

خانواده‌ی حدیث و نقش آن در فقه‌الحدیث

ارتباط تفسیری روایات با یکدیگر

مقدمه

جمع روایات وارده در موضوعی واحد و توجه به آن از دوره‌ی متقدمان از فعالیت‌های محدثان بوده که در قالب «ابواب» در جوامع حدیثی جلوه‌گر است. خانواده‌ی حدیث مجموعه‌ی روایات متحدالموضوع و قریب‌الموضوعی است که در سطح اول به روایات یک باب و در سطوح بعد به روایات مرتبط با آن از نظر موضوع روایات- تعلق دارد. توجه به خانواده‌ی حدیث، عرضه و مقابله‌ی متون روایات به یکدیگر، منجر به شناخت انواع حدیث، کشف روابط روایات و نیز معنای جامع احادیث می‌شود که می‌توان از موضوعات فقه‌الحدیث برشمرد.

۹- ۱- طرح مسأله

از امور مهم در فهم حدیث جمع کردن روایات «متحدالموضوع» است. این مطلب در فقه‌الحدیث عبارت از توجه به «خانواده‌ی حدیث» است. خانواده حدیث در درجه‌ی نخست کلیه‌ی روایاتی است که در همان موضوع حدیث وارد

شده و معمولاً در یک یا چند باب نزدیک به هم قرار دارند و در درجه‌ی بعد کلیه‌ی روایاتی است که از جهتی با حدیث اصلی در ارتباط بوده و توضیحی بر اصل یا اجزای حدیث در بردارند.

در این خصوص بزرگان سخنانی دارند از جمله: یحیی بن معین گوید: اگر نتوانیم حدیث را از سی وجه بدست آوریم آن را نمی‌توانیم درک کنیم. احمد بن حنبل گفته است: اگر طرق گوناگون حدیث را به دست نیاوری، آن را درست نخواهی فهمید، حدیث برخی، برخی دیگرش را تفسیر می‌کند. ابراهیم بن سعید جوهری نیز می‌گوید: اگر نتوانم حدیثی را از صد طریق به دست آورم خود را در مورد آن یتیم خواهم شمرد.^۱ با عرضه‌ی احادیث یک خانواده به هم و مقابله متون آنها به چگونگی روایات خصوصاً اختلافاتی که در متن یا سند با یکدیگر دارند، پی می‌بریم در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان فواید جمع‌آوری روایات وارده در یک موضوع را در سه سطح بررسی کرد: ۱. شناخت انواع روایات ۲. کشف روابط روایات ۳. کشف معنای جامع از روایات متحد‌الموضوع. اینک به بررسی موارد یادشده پرداخته می‌شود.

۹-۲- شناخت انواع روایات

با بررسی متون احادیث یک خانواده بعضی از آنها را دارای احوال خاصی می‌بینیم که طبق تعریف، آن احوال با یک اصطلاح روایی شناخته می‌شود و احادیث به ویژه از الحاظ متنی به انواع ویژه‌ای قابلیت تقسیم پیدا می‌کند هم چون: مدرج، مزید، منقوص، مقلوب، معلول، مضطرب، مصحّف، محرّف و...

۱. نقل از ابوانس اندلسی نک: فصل سوم همین کتاب.

۹-۲-۱- مدرج

در تعریف حدیث مُدْرَج یا مُدْرَج آمده است: «ما أدرج فيه كلام بعض الرواة، فَيُظَنُّ أَنَّهُ مِنَ الْأَصْلِ»^۱ حدیث مدرج اقسامی دارد. یکی آن که راوی کلامی از خود یا راوی دیگر به دنبال خبر و متصل بدان ذکر کند و توهم آن که آن تتمه‌ی حدیث است، برود. دیگری آن که راوی در مقام استدلال به حدیث، کلامی را بلافاصله بیاورد که توهم آن که جزئی از حدیث است پیش آید. و دیگر آن که راوی کلمه‌ای در تفسیر کلمه‌ی دیگر در وسط خبر ذکر کند، یا حکمی از حدیث استنباط نموده و قبل از اتمام خبر در وسط آن درج کند که توهم آن که آن تفسیر یا استنباط از معصوم علیه السلام است، پدید آید.^۲

مامقانی گوید: «و يُدْرِكُ دَرَجَ الْمَتْنِ بَوْرُودَهُ مَنفَصِلًا عَن ذَلِكِ فِي رِوَايَةِ أُخْرَى، أَوْ بِالتَّنْصِيفِ عَلَي ذَلِكِ مِنَ الرِّوَايِ أَوْ بَعْضِ الْأَثْمَةِ الْمُطَّلَعِينَ أَوْ بِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الْمُعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ ذَلِكَ. وَقِيلَ: أَنَّهُ قَدْ وَقَعَ الْإِدْرَاجُ فِي كِتَابٍ «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ كَثِيرًا»^۳ یعنی حدیث مدرج از طرقی شناخته می‌شود، مثل آن که همین روایت بدون داشتن الحاق و اضافه، جداگانه از طریق دیگر روایت شده باشد. یا آن که راوی یا برخی پیشوایان آگاه حدیث به قسمت درج و اضافی تصریح کند و یا آن که صدور آن قسمت الحاقی از معصوم علیه السلام غیر ممکن باشد، برخی گفته‌اند که ادراج به این معنی در کتاب «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ» زیاد وارد شده است.

به عنوان مثال عن ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: لولا أن أشق على أمتي لأخرت العشاء إلى ثلث الليل»^۴

استاد بهبودی پس از نقل حدیث مزبور می‌نویسد: «این حدیث را شیخ طوسی از کتاب سماعة تخريج نموده است و ذیل آن را که کلام حسن بن سماعة

۱. مامقانی، ۲۱۹/۱. یعنی حدیثی که کلام برخی از راویان در آن وارد شده به طوری که تصور شود آن

توضیح، (قسمتی از) اصل حدیث است. ۲. همانجا.

۳. همانجا. ۴. کلینی، ۲۸۱/۳.

است بر آن افزوده است. بدین صورت: الحسن بن محمد بن سماعه، عن محمد بن زیاد، عن هارون بن خارجه، عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لو لأني أخاف أن أشق على أمتي لأخرت العتمة إلى ثلث الليل. وأنت في رخصة إلى نصف الليل و هو غسق الليل فإذا مضى الغسق نادى ملكان: من رقد عن صلاة المكتوبة بعد نصف الليل فلا رقدت عيناه.»^۱

۹-۲-۲- مزید

مزید روایتی است که در متن یا سند آن زیادتی که در حدیث همسان آن نیست، وجود داشته باشد.^۲ شهید ثانی گوید: «والزيادة تقع في المتن بأن يروى فيه كلمة زائدة تتضمن معنى لا يستفاد من غيره.»^۳

وی هم چنین در حکم حدیث مزید آورده است: «المزید فی المتن مقبولٌ إذا وقعت الزيادة من الثقة لأن ذلك لا يريد على إيراد حدیثٍ مستقلٍّ حيث لا يقع المزید مناقياً لما رواه غيره من الثقات ولو كانت المنافاة في العموم والخصوص بأن يكون المروى بغير زيادة عاماً بدونها فيصير بها خاصاً أو بالعكس فيكون المزید حنیئاً كالشاذ وقد تقدّم حكمه. مثاله حدیث: «وجعلت لنا الأرض مسجداً و تراها طهوراً» فهذه الزيادة تفرّد بها بعض الرواة و رواية الأكثر لفظتها «جعلت لنا (الأرض) مسجداً و طهوراً» فما رواه الجماعة عامّاً لتناوله لأصناف الأرض من الحجر و الرمل و التراب و

۱. شیخ طوسی، ۲/۲۶۲ و نیز نک: بهبودی، علل الحدیث ۲۷۳. پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله فرمود: «اگر خوف آن را نداشتم که بر اتمم سخت شود هر آینه نماز عشاء را تا ثلث شب به تأخیر می انداختم در حالی که تو تا نصف شب رخصت داری و آن تاریکی شب است و چون آن تاریکی گذشت دو ملک ندا می دهند: کسی که از نماز واجب بعد از نصف شب چشم بست پس چشمانش آسوده نشود.»

۲. مدیر شانه چی، ۷۱.

۳. شهید ثانی، ۸۶. و زیادتی در متن واقع می شود آن گاه که کلمه‌ی زائدی در آن روایت شود به طوری که متضمّن معنایی باشد که از روایت بدون آن زیاده استفاده نشود.

ما رواه المتفرد بالزيادة مخصوص بالتراب و ذلك من المخالفة يختلف به الحكم»^۱

۹-۲-۳- منقوص

حدیث منقوص روایتی است که در آن نقصی که در حدیث همسان آن نیست، موجود باشد. در واقع حدیث منقوص روایتی است که از مواد آن کاسته شده باشد. و در مقابل حدیث مزید قرار دارد.

مثال: «عبید بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طاف طواف الفريضة و لم يصلّ الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروة ثم طاف النساء و لم يصلّ الركعتين حتى ذكر بالابطح فصلّي أربع ركعات. قال: يرجع فيصلّي عند المقام أربعاً»^۲

این حدیث در کتاب تهذیب با یک سطر افتادگی روایت شده است. بدین صورت: «عن عبید بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف طواف

۱. یعنی: مزید در متن مقبول است هرگاه زیادت از طرف راوی ثقه واقع شده باشد. برای این که او اراده‌ی حدیث مستقلی را نکرده است. البته به طوری که مزید منافی با روایت دیگری که راوی ثقه دیگری روایت نموده، نباشد و اگر منافاة از قبیل عموم و خصوص باشد به این که روایت بدون زیادة عام باشد و به وسیله‌ی روایت مزید خاص شود یا به عکس در این صورت مزید همانند شاذ است که حکم آن گذشت. برای نمونه حدیث «و زمین برای من مسجد قرار داده شده و خاکش پاک» که زیادة آن (ترابها) در روایت برخی رواة متفرد است. اما روایت اکثر محدثان لفظش این‌گونه است: «و زمین برای من مسجد قرار داده شده و پاک» پس آن چه جماعت روایت کرده‌اند عام است به خاطر شمول آن بر اصناف زمین از سنگ و ریگ و خاک. و آن چه متفرد روایت کرده زیادة مخصوص به خاک است و این نوعی از مخالفت است که حکم بدان مختلف می‌شود.

۲. کلینی ۴/۴۲۵. عبید بن زرارة از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند درباره‌ی مردی که طواف فريضة را انجام داده اما دو رکعت نمازش را نخوانده سپس بین صفا و مروه را طواف کرده و طواف نساء را انجام داده، اما دو رکعت نمازش را نخوانده تا این‌که در ابطح به یادش آمده و چهار رکعت خواند. امام می‌فرماید: باید به مقام برگشته و چهار رکعت بخواند.

الفريضة ولم يصل الركعتين حتى ذكر وهو بالأبطح. أَيْصَلِّي أَرْبَعًا؟ قال: يرجع فيصلِّي عند المقام أَرْبَعًا.^۱ و مقایسه‌ی دو متن میزان افتادگی را مشخص می‌کند.

۹-۲-۴- مقلوب

حدیثی است که عبارتی از متن آن پس و پیش شده باشد. شهید ثانی می‌نویسد: «و قد يقع القلب فی المتن كحديث السبعة الذين يظلمهم الله في عرشه، ففيه: «و رجلٌ يصدِّقُ بصدقةٍ فأخفاها حتى لا تعلمَ بينه ما تُنفقُ شماله. فهذا ممَّا انقلبَ على بعض الرواة وإِثْمًا هو: «حتى لا تعلمَ شماله ما تُنفقُ يمينه» كما ورد في الأصول المعْتَبَرَة.»^۲

۹-۲-۵- معلول (معلل)

شهید ثانی در تعریف آن گوید: و هو ما فيه أسباب خفية غامضة فادحة فيه في نفس الأمر و ظاهر السلامة منها بل الصحة^۳
مثال: و أمَّا العلةُ في المتن فمثالها من طريق العامة ما انفرد مسلم باخراجه في حديث أنس من اللفظ المصْرَح بنفي قراءة «بسم الله الرَّحْمَان الرَّحِيم» فعَلَّلُوا بأنَّ نفي مسلم البسْمَلَة صريحاً إِثْمًا نشأ من قوله: «كانوا يفتتحون بالحمد لله ربَّ العالمين.»

۱. شیخ طوسی، ۱۳۸/۵ و نیز نک. بهبودی، ۲۵۳.

۲. یعنی: چه بسا قلب در متن واقع شود مانند حدیث «هفت نفرند که خداوند در عرش خود بر آنها سایه می‌گستراند.» که از آن است: «مردی که پنهانی صدقه می‌دهد به طوری که دست راست او از آن چه دست چپ او انفاق کرده آگاه نیست.» این از اخباری است که بعضی رواه آن را مقلوب نقل کرده‌اند به این صورت که: «به طوری که دست چپ او از آن چه دست راست او انفاق می‌کند آگاه نیست.» چنانچه در اصول معتبره وارد شده است.

۳. و آن حدیثی است که در نفس الامر اسباب پنهان و پیچیده مؤثری که (باعث طعن) در آن است در حالی که ظاهرش سالم و صحیح آن است. (شهید ثانی، ۹۷)

فذهب مسلم إلى المفهوم و أخطأ و إنما معنى الحديث: أنهم كانوا يفتتحون بسورة الحمد لله رب العالمين^۱

استاد بهبودی مثال‌های زیادی در باب حدیث معلل آورده است از جمله: محمد بن یحیی، عن احمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن ابي هارون مولى آل جعدة قال: كنت جليساً لأبي عبد الله عليه السلام بالمدينة ففقدني أياماً. ثم إنني جئت إليه فقال لي: لم أرك منذ أيام يا أبهارون. فقلت: ولد لي غلام. فقال: بارك الله فيها. بما سميت؟ قلت: سميت محمداً. قال فأقبل بخده^۲ نحو الأرض و هو يقول: محمد محمد محمد حتى كاد يلصق خده بالأرض... الحديث بطوله^۳.

ایشان پس از ذکر این روایت می‌نویسد: ابوهارون راوی این حدیث مکفوف است. یعنی کوری که چشم‌های او بسته است. با توجه به این نکته ناسازگاری این متن که امام صادق عليه السلام با شنیدن نام محمد «محمد محمد گویان سرخم کرد و تعظیم نمود» روشن است. خصوصاً ادعای او که خود را جلیس و ندیم آن سرور معرفی می‌کند، در حالی که ابوعمر و کنشی به روایت از امام صادق عليه السلام او را ملعون می‌داند.

۱. و اما علّت در متن مثالش خبری است که از طریق عامّه وارد شده و مسلم در اخراج آن متفرد است. در حدیث انس با الفاضلی که تصریح در نفی قرائت «بسم الله الرحمن الرحيم» (در نماز) دارد. این حدیث را معلل دانند به این که نفی صریح مسلم از بسمله، همانا از قول «أنها بالحمد لله رب العالمين افتتاح می‌کردند»، ناشی شده است که مسلم به نقل مفهوم قول پرداخته و خطا کرده است در حالی که معنای حدیث این است: آنها با سوره‌ی الحمد لله رب العالمين افتتاح می‌کردند. (میرداماد، ۲۶۶؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۲۵۴/۱)

۲. از ابوهارون نقل شده که من در مدینه همنشین امام صادق عليه السلام بودم که چند روزی مرا مورد تفقد خود قرار داد. در نوبتی به خدمت او رسیدم. به من فرمود: ای ابهارون چند روزی تو را ندیده‌ام. عرض کردم: فرزندی برای من متولد شده است. فرمود: بارک الله، او را چه نامیده‌ای؟ گفتم: او را محمد نام نهاده‌ام. راوی گوید: حضرت گونه‌ی خود را متمایل به زمین کرده و محمد، محمد،... گفت تا اینکه نزدیک بود صورتش به

۳. کلینی ۳۹/۶.

زمین بچسبید.

نام او موسی بن عمیر است.^۱

میرداماد گوید: علت در اخبار دو کتاب تهذیب و استبصار متناً و اسناداً کم نیست.^۲

۹-۲-۶- مضطرب

مامقانی نوشته است: «و هو کُلُّ حدیث اختلف فی متنه أو سنده فُرُوْی مرَّةً علی وجه و أخرى علی وجه آخر مخالفٍ له، سواء وقع الاختلاف من رواة متعدّدين أو راو واحد أو من المؤلفین أو الكتاب كذلك بحيث يشتهه الواقع.»^۳

سپس درباره‌ی مضطرب المتن گوید: «فبأن یروی حدیث بمتمین مختلفین کخبیر اعتبار الدّم عند اشتباهه بالقرحة بخروجه من الجانب الأيمن فیکون حیضاً أو بالعکس. فرواه فی الکافی بالأوّل و کذا فی کثیر من نسخ التهذیب، و فی بعض نسخه بالثانی و اختلف الفتوی بذلك، حتّی من الفقیه الواحد من أنّ الاضطراب یمنع من العمل بمضمون الحدیث مطلقاً.»^۴

میرداماد پس از نقل مثال مزبور می‌نویسد: «و ربّما قیل بترجیح الثانی و دفع الاضطراب من حدیث عمل الشیخ فی «النهاية» بمضمونه فیرجح علی الروایة

۱. بهبودی، علل الحدیث، ۱۵. ۲. میرداماد، ۲۶۸.

۳. مضطرب هر حدیثی است که در متن یا سند آن اختلاف باشد که یک بار به وجهی و بار دیگر به وجه دیگر مخالف آن روایت شده باشد. اعم از آن که اختلاف از جانب راویان متعدّد واقع شده باشد یا راوی واحد یا مؤلّفین و یا نویسندگان. البتّه به طوری که با واقع مشتبه شود. (همو، ۳۸۶/۱)

۴. به این که حدیثی به دو متن مختلف روایت شود مانند خون حیض هنگام اشتباه آن با خون زخم (قرحه) با خروج آن از جانب راست که در این صورت خون حیض محسوب می‌شود یا به عکس. که در کافی و بسیاری از نسخه‌های تهذیب به صورت اوّل روایت شده و در برخی نسخه‌های آن به صورت دوم و به خاطر آن اختلاف فتوی رخ داده است حتّی از فقیه واحد. لذا اضطراب از عمل به مضمون حدیث مطلقاً جلوگیری می‌کند. (همانجا، ۳۹۱/۱)

الأخرى بذلك، و بأنَّ الشيخ أضبط من الكليني و أعرف بوجوه الحدیث.^۱

۹-۲-۷- مصحف

مصحف حدیثی است که قسمتی از سند یا متن آن بمشابه خود تغییر یافته باشد. میرداماد گوید: «و هو امّا محسوس لفظی و إما معقول معنوی و المحسوس اللفظی إما من تصحیف البصر، أو من تصحیف السمع فی موادّ اللفاظ و جواهر الحروف أو فی صورها الوزیئة و کیفیّاتها الاعرابیة و حرکاتها اللازمة. و کُلّ منهما إما فی الإسناد، أو فی المتن... و أما فی المتن فکحدیث: «من صام رمضان و أتبعه ستّاً من شوال» صحّفه أبوبکر الصولي فقال: «شیئاً» بالشین المعجمة... و الصواب فی مثال تصحیف السمع ما فی حدیث الرؤیا «فاستألها» علی وزن استقی، افتعالاً من المساءة أي ساءته، فرواه بعض المحدثین «فاستألها» علی وزن استمال و جعل اللام من أصل جوهر الكلمة استفعالاً من التأویل أي طلب تأویلها.^۲

وی درباره‌ی تصحیف معنوی جمله معروفی که پیامبر ﷺ در لحظات واپسین حیاتش فرمود، نمونه می‌آورد: «ائتونی بدواة و قرطاس أکتب لکم کتاباً

۱. و چه بسا قول به ترجیح صورت دوم و دفع اضطراب باشد به طوری که شیخ طوسی در «النهاية» به مضمون آن عمل نموده و آن را به روایت دیگر ترجیح داده و این که شیخ از کلینی اضبط و به وجوه حدیث عارف تر است. (میرداماد، ۲۷۵)

۲. و تصحیف یا محسوس لفظی است و یا معقول معنوی. محسوس لفظی یا از تصحیف دبدن است یا از تصحیف شنیدن در موادّ الفاظ و جواهر حروف یا در اشکال وزن و کیفیت اعراب و حرکات لازمه و هر دو یا در اسناد و یا در متن رخ می‌دهد. اما در متن مانند حدیث «کسی که ماه رمضان را روزه گیرد و به شش روز از ماه شوال روزه را دنبال کند.» را که ابوبکر الصولي آن را تصحیف کرده و گوید: «چیزی از شوال» و مثال درست در تصحیف شنیدن، در حدیث رؤیا است، کلمه‌ی «فاستألها» بر وزن استقی از باب افتعال از مصدر المسائة یعنی سائته، که بعضی محدثین «فاستألها» روایت کرده‌اند بر وزن استمال و لام را از ریشه‌ی کلمه قرار داده‌اند از باب استفعال از ریشه تأویل یعنی «طلّب تأویلها». (همو، ۲۰۶)

لا تَضَلُّوا بَعْدِي. و قال عمر: ما شأنه أهِجَرَ - أو - هَجَرَ؟^۱

که کرمانی در شرح صحیح بخاری گوید: در این جا هجر به معنای هجرت از دنیا و ضد وصل است که یا به صورت ماضی ثلاثی مجرد آمده یا از باب افعال. اما میرداماد پس نقل از روایت مزبور و شرح آن می گوید: «هرکسی آشنای به ادبیات عرب باشد می داند هجرت از مکانی به مکان دیگر از باب مفاعله می آید و اگر هم هجر به معنی هجرت ضد وصل بیاید در دور شدن کسی از کسی می آید نه هجرت از دنیا».

لذا گفته ی کرمانی که هجر را دور شدن از مکان و مقام می داند تصحیف معنوی و غلط است.^۲ وی در این بخش مثال های زیادی از تصحیف آورده است. شهید ثانی فرماید: «تصحیف فن جلیلی است که علمای حاذق به انواع آن پرداخته اند^۳ بطلیوسی آن را علّت چهارم از علل هشتگانه ای می داند که بر حدیث عارض شده است؛ و باب عظیم فساد در حدیث می شمرد.»^۴

۹-۲-۸ - محرّف

محرّف حدیثی است که در سند یا متن آن کم یا زیاد شده و یا حرفی به جای حرف دیگر نهاده شود. مانند حدیث نبوی «یا علیّ یهلك فيك اثنان، محبّ غالٍ و مبغضّ قال»^۵ که به «مبغضّ غالٍ» تحریف شده است. ظاهراً وجه این گونه تحریفات نقص رسم الخط قدیم بوده است که نقطه گذاری کلمات متداول نبود. بعضی محرّف و مصحّف را یکی دانسته اند و بعضی تصحیف را اعم از تحریف دانسته اند و بعضی

۱. برایم مرگب و کاغذی بیاورید تا کتابی برای شما بنویسم که بعد از من گمراه نشوید ولی عمر گفت: او

چه شده که هذیان می گوید!!! ۲. میرداماد، ۲۰۶.

۳. شهید ثانی، ۸۱. ۴. ابوریه، ۱۰۳.

۵. یا علی دو گروه درباره ی تو به هلاکت می افتند، دوستدار غلو کننده و دشمن کینه توز. نک: سیدرضی،

حکمت ۴۶۹.

تصحیف را مختص به تغییر لفظ از حیث نقطه دانسته و تحریف را تغییر در شکل کلمه گفته‌اند.^۱

۹-۳- کشف روابط

فایده‌ی بعدی که از توجه به خانواده‌ی حدیث حاصل می‌شود، کشف روابط میان روایات است. روابطی مانند عام و خاص، مجمل و مبین، محکم و متشابه، حقیقت و مجاز، ناسخ و منسوخ و غیره، طرح وجود این انواع در متون دینی (چه قرآن و چه حدیث) ریشه‌ی روایی دارد. برای نمونه علی علیه السلام خطبه‌ای می‌فرماید: «انّ فی أیدی النّاس حقّاً و باطلاً و صدقاً و کذباً و ناسخاً و منسوخاً و عامّاً و خاصّاً و محکماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً»^۲

و در جای دیگر فرموده است: «فانّ امر النّبی صلی الله علیه و آله مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه.»^۳

در پرتو خانواده حدیث، با جمع روایات متخّذالموضوع میان انواع مزبور رابطه برقرار می‌شود. مثلاً روایات متشابه به محکّمات ارجاع می‌شود، حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و حدیث منسوخ به حدیث ناسخ نسخ می‌شود. چنان‌که حدیث مبین حدیث مجمل را تبیین می‌کند. اینک به بررسی برخی از این روابط پرداخته می‌شود.

۱. مدیر شانه‌چی، ۶۵.

۲. همانا در دست مردم اخبار حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه و آنچه حفظ شده و آنچه توهم شده است، وجود دارد. (کلینی، ۶۲/۱، سیدرضی، خطبه‌ی ۲۱۰)

۳. همانا امر پیامبر مانند قرآن است، ناسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه است. (کلینی ۶۳/۱)

۹-۳-۱- رابطه‌ی تأویل

روایات نیز همانند آیات قرآن شامل برخی محکّمات و متشابهات می‌باشند. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مِثْلَ مِثْلِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَردُّوا متشابهها إلى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا»^۱

«محکم» در لغت به معنای متقن است و در اصطلاح خطابی است که بر معنایی دلالت می‌کند که احتمال غیر آن نرود و «متشابه» خلاف آن است. در این حالت محکم اختصاص به نص پیدا کرده و متشابه شامل ظاهر و مؤول و مجمل می‌گردد. زیرا هر یک از اقسام سه‌گانه‌ی مذکور دربردارنده احتمالی غیر از معنای اصلی خویش است با این تفاوت که این معنای محتمل در «ظاهر» احتمال راجح، در «مؤول» احتمال مرجوح و در «مجمل» احتمال مساوی است.^۲ برخی نیز گفته‌اند که محکم به حدیثی اطلاق می‌شود که دلالت آن واضح باشد در مقابل متشابه که دلالت آن واضح نیست. در این صورت حدیث محکم شامل «نص» و «ظاهر» و حدیث متشابه شامل «مجمل» و «مؤول» است.^۳

برای نمونه شیخ طوسی با سند خود از معاویه بن عمّار نقل می‌کند که: قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن الثياب السابريّة تعملها المجوس و هم أخبات و هم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال، ألبسها و لا أغسلها و أصلّي فيها؟ قال: «نعم.» قال معاوية: فقطعت له قيصاً و خطته و فتلت له اززاراً و رداءً من السابريّ ثمّ بعثتُ بها إليه في يوم الجمعة حين ارتفع النّار، فكأنّه عَرَفَ ما أريد، فخرج فيها إلى الجمعة.»^۴

۱. همانا در اخبار ما متشابه وجود دارد، مانند متشابه قرآن و محکم وجود دارد مانند محکم قرآن. پس متشابه آن را به محکم ارجاع دهید و متشابهش را بدون محکم متعابعت نکنید که گمراه می‌شوید.

(صدوق، عیون اخبارالرضا علیه السلام، ۲/۱۲۶) ۲. مامقانی، ۱/۳۱۶.

۳. غفاری، ۲۸۰.

۴. از امام صادق علیه السلام درباره‌ی قماش شاپوری که آن را مجوس می‌بافت سؤال کردم، با توجه به اینکه آنها

استاد غفاری پس از ذکر این حدیث در ذیل آن می‌نویسد: «و هذا کماتری صدره نصّ فی الجواز و ذیله ظاهر فیه.»^۱

نمونه‌ی دیگر از حدیث متشابه حدیثی است که از امام صادق علیه السلام وارد شده آن‌جا که فرمود: «التّاس معادن کمعادن الذهب و الفضة فن کان له فی الجاهلیة اصل فله فی الاسلام اصل.»^۲

مورد تشابه در حدیث لفظ «اصل» می‌باشد. چه بسا برخی در افتخار نژادی و نسبی خود در دوران جاهلیت به حدیث مزبور استناد کنند. اما حدیث دیگری از امام باقر علیه السلام وجود دارد که این تشابه را رفع می‌کند. آن حضرت حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، روایت کرده که اصل هر کس را عقل او معرفی می‌کند.^۳ لذا اصل تأویل به عقل می‌شود.

۹-۳-۲- رابطه‌ی تبیین

یکی از رابطه‌های مهم که در خانواده حدیث وجود دارد رابطه تبیین است که بین احادیث «مجمّل» و «مبیین» وجود دارد. از آن‌جا که در فصل دوم به تفصیل درباره اصطلاحات مجمل و مبیین و اقسام اجمال روایی سخن به میان آمد تکرار مطالب ضرورتی نداشته و می‌توان به آن قسمت مراجعه کرد.

←

مردمانی ناپاک بوده و شراب می‌نوشند و زنان آنها نیز چنان احوالی دارند. پرسیدم که آیا آن لباس را بپوشم و با آن نماز بخوانم در حالی که آن را نشسته‌ام؟ امام فرمود: «بله» معاویه گوید: سپس از پارچه‌ی شاپوری قطعه‌ای تهیه کرده و از آن ردایی دوختم و روز جمعه زمان ظهر به نزد حضرت فرستادم، گویا امام فهمید من چه اراده کردم، پس با آن لباس به نماز جمعه خارج شد. (شیخ طوسی، ۱/۳۶۲)

۱. و این خبر چنان که می‌بینی صدرش نص در جواز دارد و ذیل آن ظاهر در آن است. (غفاری، ۲۸۰)

۲. مردم معدن‌هایی هستند مانند طلا و نقره. پس هر که در جاهلیت اصل داشته در اسلام نیز اصل دارد.

۳. مجلسی، ۱/۸۹.

(کلینی، ۱۵۱/۸)

۹-۳-۳- رابطه‌ی تخصیص و تعمیم

این رابطه بین حدیث عام و حدیث خاص ایجاد می‌شود. به عقیده برخی از حدیث‌پژوهان (گاه) عام و خاص در اصطلاح حدیثی آن غیر از اصطلاح اصولی است. زیرا حدیث عام به حدیثی اطلاق می‌شود که حکم آن بر تمام مصادیقش حمل شود، گرچه به ظاهر نسبت به فرد خاصی صادر شده باشد مانند سخن پیامبر ﷺ خطاب به عروه بارقی که به او فرمود: «بارک الله فی صفة یمینک»^۱ و فقها از آن صحّت هر «بیع فضولی» را بعد از رضایت طرفین معامله نتیجه گرفته‌اند. از طرفی حدیث خاص حدیثی است که مضمونش شامل بعضی از مصادیق آن شود گرچه به ظاهر در صیغه‌ی عام وارد شده باشد، مانند روایاتی که از رسول خدا ﷺ در مذمت مصاحبت با اکراد، یا ذمّ بازاریان یا شعراء و... وارد شده که علی‌رغم صیغه عام این روایات، قطعاً مصادیقی از آنها مراد است.^۲

از جمله روایات خاص که مراد آن عام است فرمایش امام صادق علیه السلام است که فرمود: بر کفن اسماعیل بنویسند: «اسماعیل یشهد ان لا اله الا الله» که معنای اصلی آن است این است که: «مستحب است هر کسی نام میّت خود را با ذکر شهادتین او بر کفن وی بنویسد،^۳ و این کار اختصاصی به اسماعیل ندارد. و از جمله روایات عام که مراد آن خاص است حدیث فریقین از رسول خدا ﷺ است که فرمود: «من شهد ان لا اله الا الله و انّ محمداً رسول الله حرّم الله حرّم الله علیه الثّار»^۴. ظاهر حدیث بر این مطلب دلالت دارد که هر کس به ذکر شهادتین اقدام کند وارد جهنّم نخواهد شد، اما ادله

۱. در توضیح حدیث باید گفت که رسول خدا ﷺ مبلغی به عروه داد و به او سفارش کرد که گوسفندی با آن تهیه کند، عروه با آن مبلغ دو گوسفند خرید و رسول خدا ﷺ با گفتن «بارک الله فی صفة یمینک» یعنی خداوند به معامله‌ای که به دست تو صورت گرفت برکت دهد، بر معامله‌ی او صحّه گذاشت. (نک:

غفاری، ۲۵۴) ۲. تفصیل را نک: غفاری، ۲۵۴.

۳. همانجا.

۴. از جمله مصادر این حدیث را نک: نیشابوری، ۶۱/۱؛ مجلسی، ۸۶/۶۶.

قاطعی از آیات و روایات وجود دارد که حکایت از آن می‌کند که گنهکاران از موخدان مورد عذاب الاهی واقع شده سپس با مواهبی از عفو و شفاعت یا نظائر آن از دوزخ رهایی می‌یابند. از اینجا درمی‌یابیم که ظاهر حدیث مراد نیست و گویا فرمایش پیامبر ﷺ مقید به کسانی است که عمل صالح انجام داده و یا از گناهان خود توبه کرده و بر همین حالت از دنیا رفته باشند. چنانکه در برخی از روایات نیز قید «مخلصاً» مشاهده می‌شود و اخلاص یعنی داشتن ایمانی خالص از هر چیز از جمله شهوات نفسانی.^۱

نمونه‌ی دیگر از روایات عام حدیث «أَنَّ الْفَقِيهَ لَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ» می‌باشد. ظاهر حدیث در «فقیه» و «صلاة» تعمیم دارد. یعنی هیچ فقیهی هیچ نمازی را اعاده نمی‌کند. اما طبق روایات دیگر این حدیث از دو وجه تخصیص خورده است و از الفاظ عام آن اراده‌ی خاص می‌شود. یکی لفظ صلاة؛ چرا که اعاده‌ی نماز به دو رکعت آخر از نماز چهار رکعتی قابل تخصیص است.^۲ در این خصوص صدوق در معانی الاخبار از عبدالله بن فضل الهاشمی مسنداً روایت کرده: «قال كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل فسأله عن رجل لم يدر واحدة صلى أو اثنتين فقال له: يعيد الصلاة، فقال له: فأين ما روى أن الفقيه لا يعيد الصلاة؟! قال: إنما ذلك في الثلاث والأربع.»^۳

وجه‌ی دیگر اراده‌ی خاص از لفظ عام در حدیث یادشده، در مورد تعبیر «فقیه» است. که این تخصیص نیز با توجه به خانواده‌ی حدیث صورت می‌پذیرد. چرا که روایاتی وارد شده که در آن از امام معصوم به عنوان «فقیه» یاد شده است. از

۱. نقل از غفاری، ۲۵۵.

۲. همانجا.

۳. من نزد امام صادق عليه السلام بودم که مردی وارد شد و درباره‌ی کسی که نمی‌داند یک رکعت نماز خوانده یا دو رکعت سؤال کرد. امام فرمود: باید نماز را اعاده کند. آن شخص گفت: پس کجاست آن چه روایت شده که فقیه نماز را اعاده نمی‌کند؟ امام فرمود: همانا آن درباره‌ی رکعت سوم و چهارم است. (صدوق،

همانجا، ۱/۳۵۹)

جمله آن که زراره از امام باقر علیه السلام می پرسد: «هل سجد رسول الله صلی الله علیه و آله سجدة السهو قطّ فقال: لا و لا سجدهما فقیه.»^۱ باید توجه داشت که در لسان روایات معمولاً امام معصوم است که می تواند در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله قرار گیرد و در صفات آن حضرت از جمله عصمت و عدم سهو شریک گردد. لذا منظور از فقیه در این حدیث قطعاً امام معصوم است که در شرایط تقیه، گاه از امام با تعبیر «فقیه» یاد شده است.

۹-۳-۴- رابطه‌ی دلالت

حقیقت و مجاز دو نوع از کلام می باشد. کلام حقیقی یعنی کاربرد لفظ در معنای موضوع خود و کلام مجازی یعنی کاربرد لفظ در غیر معنای موضوع له، که با دلالت قرائن قالیه و حالیه به معنای مقصود پی برده می شود. این نوع کلام در گفتار معصوم وارد شده است، با استفاده از قرائن به معنای مراد معصوم پی می بریم. این قرائن ممکن است در سند و یا در صدر و ذیل متن حدیث باشد و یا در حدیثی دیگر از همان خانواده، لذا در پرتو خانواده‌ی حدیث از حقیقت و مجاز کلام معصوم آگاه می شویم.

شریف رضی شماری از مجازگویی های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را در کتابی به نام «المجازات النبویة» جمع آوری کرده است. وی در این باره می گوید: «کان فیها کثیر من الاستعارات البدیعة و لمع البیان الغریبة و أسرار اللغة الطیفة یعظم النفع باستنباط معادنها و استخراج کوامنها و إطلاعها من أکمتها و أکنانها و تجریدها من خللها و اجفانها.» یعنی: در آن بسیاری از استعارات بدیع و پاره‌ای از غرایب و اسرار لطیف لغوی وجود دارد و با استنباط معادن آن و استخراج نکات پنهانی و اطلاع در اندازه‌ها و ژرفای آن و جدا کردن خلل و پوسته‌های آن سود زیادی حاصل می شود.^۲

۱. مجلسی، ۱۰۲/۱۷. یعنی: آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله هرگز دو سجده‌ی سهو را به جا آورد؟ فرمود: نه و هرگز

فقیه (امامی) هم به جا نیاورده است. ۲. شریف رضی، المجازات النبویه، ۲۷.

اما از آنجا که در فصل هشتم به تفصیل درباره انواع دلالت‌ها در روایات امامان علیهم‌السلام بحث شد، سخن دیگری در این خصوص ضرورت ندارد.

۹-۳-۵- رابطه‌ی نسخ

هم‌چنان‌که آیات قرآن ناسخ و منسوخ دارند، روایات نیز ناسخ و منسوخ داشته و رابطه نسخ در آن جاری است. البته نسخ در سنت مخصوص حدیث نبوی است. اهل سنت از ابن عمر نقل کرده‌اند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: «إِنَّ أَحَادِيثَ يَنْسَخُ بَعْضُهَا بَعْضًا كَنْسَخِ الْقُرْآنِ»^۱

و در روایات شیعه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: «إِنَّ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ»^۲ و در حدیثی که امام علی علیه‌السلام راویان حدیث را به چهار دسته تقسیم کرده است، فقط یک دسته از آنها را راویان راستگوی حافظ معرفتی کرده و یکی از اوصاف آنها را حفظ ناسخ و منسوخ می‌داند: «... فَهُوَ حِفْظُ النَّاسِخِ فَعَمَلٌ بِهِ وَحِفْظُ الْمَنْسُوقِ فَجَنْبُ عَنَهُ...»^۳ از طرفی آن حضرت یکی از آن چهارگروه را کسانی می‌داند که غافل از ناسخ و منسوخ بوده و مسلمانان نباید از آنها قبول حدیث کنند به این صورت که: «و رَجُلٌ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا يَأْمُرُ بِهِ ثُمَّ إِنَّهُ نَهَى عَنْهُ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحِفْظُ الْمَنْسُوقِ وَ لَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ، فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوقٌ لَرَفَضَهُ وَ لَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّ مَا سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوقٌ لَرَفَضُوهُ...»^۴

۱. ابن‌شاهین، ۳۵.

۲. کلینی، ۶۳/۱، سید رضی، خ ۲۱۰.

۳. او کسی است که ناسخ را حفظ کرده بدان عمل می‌کند و منسوخ را حفظ کرده از آن دوری می‌جوید. (نهج‌البلاغه، خ ۲۱۰)

۴. و فرد سوم کسی است که چیزی را که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بدان امر فرموده شنیده است و این که سپس رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از آن نهی فرموده نمی‌داند. یا شنیده که حضرت از چیزی نهی کرده اما نمی‌داند که سپس بدان دستور داده است. پس منسوخ را حفظ کرده اما ناسخ را حفظ نکرده است. اما اگر می‌دانست آن

شهید ثانی در تعریف ناسخ و منسوخ گوید: «الناسخ حدیث دلّ علی رفع حکم شرعی سابق و المنسوخ ما رُفِع حکمه الشرعیّ بدلیل شرعیّ متأخّر عنه»^۱ وی راه شناخت نسخ را نص، نقل صحابی، تاریخ و اجماع می‌داند و برای آن به ترتیب مثال زده است مانند «كنت نهیتکم عن زیادة القبور فزروها»، (نص پیامبر) یا «كان آخر الأمرین من رسول الله ترک الوضوء ممّا مسّت النار» (نقل صحابی)... یا «قتل شارب الخمر فی المرّة الرابعة» (اجماع)^۲

در الرواشح السماویه برای نسخ با تاریخ حدیث «أفطر الحاجم والمحجوم» مثال زده شده که حدیث «احتجم و هو صائم» آن را نسخ کرده است چرا که حدیث اول در سال هشتم هجری و حدیث دوم در سال دهم هجری صادر شده است.^۳ قریب به این تعریف از نسخ و مثالهای مزبور در شرح صحیح مسلم^۴ و تدریب الراوی^۵ نیز آمده است.

می‌توان گفت که رابطه‌ی نسخ بین دو حدیث با شرایطی همراه است که اهم آن به قرار زیر است:

←

منسوخ است خودش آن حدیث را رد می‌کرد و اگر مسلمانان می‌دانستند آن چه از او شنیده‌اند منسوخ است، هر آینه رد می‌کردند. (کلینی، ۶۳/۱)

۱. ناسخ حدیثی است که به رفع حکم شرعی سابق دلالت می‌کند و منسوخ آن است که حکم شرعی آن با دلیل شرعی متأخر از آن برداشته شده است. (همو، ۸۹)

۲. و طریق شناخت نسخ یا به نصّ از پیامبر است مانند «من شما را از زیارت قبرها نهی کردم اما می‌توانید زیارت کنید.» یا به نقل صحابی مانند «آخرین امر رسول ترک شستن (دست) نسبت به چیزی بود که آتش آن را لمس کرده است» یا به اجماع مانند «شارب خمر دربار چهارم کشته می‌شود» که اجماع برخلاف آن نسخ کرده است، اجماع خودش نسخ نمی‌کند، بلکه بر نسخ دلالت می‌کند.

۳. میرداماد، ۲۴۹. در مباحث پیشین از جمله فصل هفتم گذشت که در این مورد نسخی رخ نداده، بلکه توهم نسخ وجود دارد. ۴. نووی، ۳۵/۱.

۵. سیوطی، تدریب الراوی، ۱۸۹/۲.

الف) تعارض دو حدیث در حدی باشد که راهی به جمع آنها در دست نباشد.

ب) صدور هر دو حدیث از معصوم علیه السلام مسلم گردد.

ج) تقدّم زمانی صدور منسوخ بر حدیث ناسخ معلوم و توأم با اطمینان باشد.

۹-۳-۶- رابطه‌ی نسبیت

در خصوص برخی از روایات متحدالموضوع در یک خانواده حدیث، نوعی رابطه‌ی نسبیت برقرار است. یعنی معصوم علیه السلام در یک موضوع واحد در شرایط مختلف اظهارات متفاوت و گاه متضاد بیان کرده است. این شرایط را در مبحث اسباب ورود حدیث می‌توان بررسی کرد. برای نمونه صدور حدیث در شرایط تقیه‌آمیز و یا خطاب به فرق انحرافی هم‌چون غلاة و یا به تناسب فهم مخاطب و غیره. رابطه‌ی نسبیت می‌تواند از راه کارهای حل اختلاف حدیث نیز محسوب می‌شد.

برای نمونه در باب «علم غیب امامان» احادیث مختلفی وارد شده است. برخی دلالت بر علم غیب امام کرده و برخی آن را نفی می‌کند. اما بسیاری از روایات نفی علم غیب در ردّ ادّعای غلوآمیز غلات شیعه صادر شده است.^۱ چراکه غلات جهت خدشه‌دار نمودن مقام امامان مکرّر به طرح مسأله‌ی علم غیب آن‌هم به صورت مطلق می‌پرداختند. علامه مجلسی در جلد بیست و ششم بحار الأنوار مجموعه‌ای از روایات مربوط را با عنوان «باب انهم لا یعلمون الغیب و معناه» درج کرده سپس در اظهار نظر خود به نسبی بودن این مسأله اشاره می‌کند. نظر علامه به

۱. طوسی، اختیار الرجال به رقم ۵۳۰ و ۵۳۲. همانگونه که در برخی از آیات قرآن بر سبیل احتجاج در مقابل مشرکان علم غیب از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نفی شده مانند آیه ۵۰ سوره انعام که می‌فرماید: «قل لا اقول لكم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لكم ائی ملک ان اتبع الا ما یوحی الّی...»، با آن که در آیات دیگری علم غیب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به اذن خداوند نسبت پیدا کرده است. نک: آل عمران، ۱۷۹، الجن، ۲۶ و

این صورت است که: «علم غیب امام نسبی است اما در سایه‌ی قرب به خدا قابل افزایش است و این طور نیست که اگر امام در ابتدای نیل به امامت این دانش را با افاضه‌ی الاهی دریافت نمود تا پایان حیات در این حد باقی بماند بلکه علم او قابل افزایش است.»^۱

نمونه‌ی دیگر موضوع «برترین اعمال» است که در روایات وارد شده است. برخی روایات حبّ و بغض به خاطر خداوند، برخی ایمان بدون شک، برخی حج و جهاد صحیح، برخی نماز به موقع و نیکی به والدین و برخی ادخال سرور به قلب مؤمن را برترین اعمال معرفی می‌کنند.^۲ با ملاحظه این‌گونه اخبار این سؤال ایجاد می‌شود که گرچه همه‌ی آن اعمال برتر هستند اما برترین و افضل آنها کدام است؟! تنها رابطه‌ای که بین این روایات می‌توان برقرار کرد رابطه‌ی نسبی است که با توجه به شرایط زمان و مکان و نوع مخاطب، موضوعی به عنوان افضل الاعمال از ناحیه معصوم علیه السلام معرفی شده است.

۹-۴- کشف معنای جامع

چنان‌که اشاره شد یک خانواده حدیث مجموعه روایاتی است که در موضوعی واحد وارد شده است. با عرضه‌ی احادیث یک خانواده به یکدیگر و کشف روابط آنها؛ روایات در یک مسیر تفسیری قرار گرفته و همدیگر را تفسیر می‌کنند. از این مسیر به یک معنای جامع و به عبارتی به معنای واحد در موضوعی واحد دسترسی پیدا می‌شود. پس کشف «معنای جامع» در یک موضوع فایده دیگری از توجه به خانواده حدیث است.

برای نمونه باب «دعائم الاسلام» از کتاب ایمان و کفر الکافی^۳ شامل پانزده

۱. مجلسی، ۲۱/۲۶.

۲. نمونه‌ها را نک: مجلسی، ۱۹۶/۴۴ و ۲۵۳/۶۶-۳۹۳ و ۸۵/۷۱.

۳. کلینی، ۱۸/۲.

روایت است که از عرضه‌ی آنها به دیگر می‌توان به معنای جامعی در این باب دست یافت. در فصل‌های پیشین پاره‌ای از روایات این باب از نظر گذشت و اینک همه روایات باب به اختصار آورده شده و روابط بین آنها بررسی می‌شود.

۱. در حدیث اول امام باقر علیه السلام بنای اسلام را بر پنج چیز: نماز و زکاة و روزه و حج و ولایت می‌داند و درباره‌ی ولایت می‌فرماید: «وَلَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ» ضمناً در این حدیث تعبیر «ولایت» مجمل بین «ولایت» و «ولایت» است.
۲. امام صادق علیه السلام حدود ایمان را همان پنج چیز معرفی نموده و «ولایة و لیئنا» را در مقابل «وعداوة عدونا» آورده است. که معلوم می‌شود در این روایات تعبیر ولایت با فتح بر ولایت با کسر ارجحیت دارد.
۳. امام باقر علیه السلام بار دیگر آن پنج چیز را معرفی کرده و می‌افزاید: «مردم چهارتای آن را گرفتند و ولایت را ترک کردند.»

۴. امام صادق علیه السلام نماز، زکاة و ولایت را به عنوان سه پایه اصلی اسلام معرفی کرده می‌فرماید: «هیچ یک از این سه رکن بدون دوتای دیگر صحیح نیست.»
۵. امام باقر علیه السلام ارکان پنجگانه اسلام را به ترتیب: نماز، زکات، حج، روزه، و ولایت معرفی می‌کند. سپس زراره می‌پرسد: کدام یک از آنها افضل است؟ که امام علیه السلام می‌فرماید: «ولایت «لأنها مفتاحهن» زراره باز می‌پرسد: کدام در مرتبه‌ی بعدی است؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «نماز، چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: نماز ستون دین شماست.» زراره باز می‌پرسد: کدام عمل بعد از آن است؟ می‌فرماید: «زکاة چرا که در قرآن همراه با نماز آمده و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز فرموده است: زکاة گناهان را از بین می‌برد.» باز زراره می‌پرسد: کدام عمل در مرتبه‌ی بعدی است؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «حج چرا که خداوند فرمود: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^۱ و پیامبر نیز فرموده: «یک حج مقبول بهتر از بیست نماز نافله است.» سپس زراره می‌پرسد: کدام عمل بعد از آن است؟ امام علیه السلام می‌فرماید:

۱. آل عمران، ۹۷.

«روزه» زراره پرسید: شأن روزه چیست که در پایان ارکان پنجگانه قرار دارد؟ امام علیه السلام فرمود: «ملاک در بهترین عمل آن است که وقتی از دست تو رفت چیزی به جای آن واقع نشود جز ادای خود آن عمل. همانا روزه وقتی از تو فوت شد یا درباره‌ی آن کوتاهی کردی یا در ایام روزه سفر کردی به جای آن چند روز از غیر ماه رمضان، می‌توانی روزه بگیری و یا کفاره بدهی و بر تو قضایی نیست. اما از این چهار تا (ولایت، نماز، زکاة و حج) چیزی جز خود آنها به جای آنها تو را کفایت نخواهد کرد. ضمناً بدان، اگر کسی شبش را بیدار و روزش را روزه‌دار باشد و همه‌ی اموالش را صدقه داده و همه‌ساله حج بگذارد اما ولایت ولی الله را نشناسد تا ولایت او را به دل راه دهد و نیز کارهایش را با راهنمایی او انجام دهد، او را بر خداوند عزوجل حق ثوابی نبوده و از اهل ایمان به شمار نمی‌آید. ولی نیکوکاران آنها را، خداوند به فضل رحمتش وارد بهشت می‌گرداند.»

۶. امام صادق علیه السلام مراد از ولایت را ولایت آل محمد علیهم السلام معرفی کرده و حدیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله را ذکر می‌فرماید که: «من مات و لا یعرف امامه مات میتة جاهلیة» سپس به معرفی امامان تا خود می‌پردازد.

۷. امام باقر علیه السلام پنج پایه (مبانی) اسلام را فقط معرفی می‌فرماید.

۸. امام باقر علیه السلام هم چون حدیث اول مبانی اسلام را معرفی کرده و روز غدیر را زمان ندای ولایت اعلام می‌کند: «و لم یُنَادَ بشیءٍ مَّا تُودَى بِالْوَلَايَةِ يَوْمَ الْغَدِيرِ.»

۹. نظیر حدیث ششم است. اما امام صادق علیه السلام در ادامه می‌فرماید: «بیشتر از همه وقت، زمانی شما به معرفت امام حاجت دارید که نفس به سینه می‌رسد. در این هنگام است که فرد می‌گوید: من در مذهب و عقیده‌ی خوبی به سر می‌بردم.»

۱۰. امام باقر علیه السلام ولایت ولی را در کنار «البرائة من عدونا و التسليم لأمرنا و انتظار قائمنا و الاجتهاد و الورع» قرار می‌دهد. و آنها را با شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و اقرار به قرآن، دین خود و آبائش معرفی می‌کند.

۱۱. امام صادق علیه السلام در معرفی پنج پایه، ولایت را دو بار ذکر می‌کند و

می فرماید: «این است آن چه که خداوند بر بندگانش فرض کرده است.»

۱۲. امام صادق علیه السلام می فرماید: «خداوند عزوجل پنج چیز را بر خلقش فرض نموده پس در چهار تای آن رخصت داده و در یکی رخصت نداده است.» این حدیث به ظاهر مجمل است اما با توجه به روایات قبل و بعد مفاد آن کاملاً روشن است.

۱۳. این حدیث نظیر حدیث دهم است.

۱۴. عمرو بن حریث دینش را بر امام صادق علیه السلام عرضه کرده، همان حدود مذکور در احادیث قبل را می گوید و امام تأیید می فرماید.

۱۵. امام باقر علیه السلام اصل اسلام را نماز، فرعش را زکاة و بلندای آن را جهاد و روزه، صدقه و شب زنده داری را ابواب خیر معرفی می کند.

در یک دسته بندی تفسیری احادیث مزبور هر کدام در جایگاه ویژه ای قرار می گیرند. در این مسیر تفسیری ابتدا می توان حدیث دوازدهم را مطرح نمود. این روایت به طوری که گذشت یک حدیث «مجمّل» است که امام صادق علیه السلام می فرماید: «خداوند عزوجل پنج چیز را بر خلقش فرض نمود که در چهار تای آن رخصت داده در یکی رخصت نداده است.»

زیرا در نگاه به خبر مذکور چند سؤال مطرح می شود: اولاً آن پنج چیز چیست؟ ثانیاً آن چهارتایی که رخصت دارند کدامند و آن یکی که رخصت ندارد کدام است؟ ثالثاً حد رخصت ها چیست؟

مضمون روایات دیگر به سؤالات یادشده کم و بیش پاسخ می دهند. در حدیث هفتم امام باقر علیه السلام به آن پنج چیز به عنوان مبانی اسلام اشاره می فرماید که: «الْوَلَايَةُ وَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالْحَجُّ وَصَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ» اما درباره ی آن چهار تا و آن یکی در روایت پنجم توضیح داده شده به این صورت که امام باقر علیه السلام ضمن کلام، بهترین چیزها را چیزی می داند که در صورت فوت، چیزی جز خود آن به جایش واقع نشود. به این ترتیب امام روزه را استثناء می کند چرا که چیزی غیر از روزه ی ماه

رمضان جای آن را می‌گیرد. در نتیجه بهترین چیزها چهار فریضه «ولایت، نماز، زکاة و حج» است. از طرفی در صدر روایت امام پس از معرفی پنج فریضه «افضل» آنها را ولایت می‌داند. در کنار آن روایت اول نیز بر برتری ولایت تأکید می‌کند چرا که فرموده است که به چیزی همچون ولایت ندا داده نشده است و هم‌چنین روایت یازدهم با تکرار کلمه‌ی ولایت به صورت پی‌درپی از سوی امام بر آن تأکید شده است.

اما در باره‌ی حدود رخصت‌ها در فصل‌های قبل با استفاده از آیات و روایات دیگر مطالبی از نظر گذشت^۱ و در این جا نظر علامه مجلسی قابل توجه است که می‌فرماید: «بیان قوله ﷺ فرخص فی أربع كالتقصير فی الصلاة فی السفر و تأخیر عن وقت الفضيلة مع العذر و ترك كثير من واجباتها فی بعضی الأحيان أو سقوط الصلاة عن الحائض و النفساء و عن فاقد الطهورین أيضاً إن قبل به و الزكاة عن من لم يبلغ ماله النصاب أو مع فقد سائر الشرائط و الحج مع فقد الاستطاعة أو غيرها من الشرائط و الصوم عن المسافر و الكبير و ذوی العطاش و أمثالهم بخلاف الولاية فإنها مع بقاء التكليف لا يسقط وجوبها فی حال من الأحوال»^۲

درباره‌ی ولایت چند مسأله‌ی دیگر نیز وجود دارد: اولاً ولایت چه معنایی داشته و چه ارتباطی با ولایت دارد؟ ثانیاً ولایت از آن چه کسانی است؟ ثالثاً (طبق روایت اول) به ولایت کی ندا داده شده است؟!

۱. از جمله نک: فصل دوم همین کتاب.

۲. مجلسی، ۳۳۲/۶۵ یعنی: اما رخصت آن چهارتا: مانند تقصیر نماز در مسافرت و تأخیر آن از وقت فضیلت با وجود عذر و ترک بسیاری از واجبات آن در برخی مواقع یا ساقط شدن نماز از زنی که خون حیض یا نفاس دیده و کسی که فاقد طهورین است و سقوط زکاة از کسی که مالش به حد نصاب نرسیده یا این که فاقد سایر شرایط باشد و سقوط حج با فقدان استطاعت یا سایر شرایط و سقوط روزه از مسافر و پیر که مرض استسقاء دارد و امثال آنها که همگی وجود دارد بر خلاف ولایت که با بقاء تکلیف و وجوب همراه است، در هیچ حالی ساقط نمی‌شود.

علامه مجلسی در پاسخ سؤال اول می‌فرماید: «الولاية بالفتح بمعنى المحبة و النصره و الطاعة و اعتقاد الإمامة» وی می‌نویسد: ولایت با کسر یعنی اِمارة و اولویت در تصرف بوده و شاهد آن آیه‌ی «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» و حدیث غدیر است.^۱ ضمناً باید در نظر داشت ولایت که در اصل به معنای دوستی است، یک دوستی معمولی نیست، چه بسا از دوستی عادی به حبّ تعبیر شود امّا ولایت یک پیوند دوستی عمیق است که به فرمانبرداری می‌انجامد. یعنی نهایت مرتبه‌ی حبّ که لازمه‌اش اطاعت است که در قرآن کریم نیز بدان اشاره شده است: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»^۲ پس حبّ واقعی یعنی تبعیّت از محبوب که شعری منسوب به امام صادق علیه السلام نیز بدان اشعار دارد:

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمَحَبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ^۳

در این صورت ولایت اعم از ولایت خواهد بود و این دو در واقع رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق دارند یعنی کسی ادّعا کند ولایت دارد بدون اعتقاد به ولایت ائمه علیهم السلام وی دروغ گفته است. ولی چه بسا کسانی که ولایت ائمه علیهم السلام به معنای پیشوایی آنها را داشته باشند امّا داخل در ولایت آنان نباشند؛ مثل فردی که از فرمان کسی پیروی کند بدون آن که دوستی او را به دل داشته باشد. از طرفی ائمه علیهم السلام بعد از امام حسن مجتبی علیه السلام گرچه ولایت ظاهری نداشتند امّا همواره بر ولایت خود تأکید می‌ورزیدند. از این جا روشن می‌شود که ولایت چه اندازه اهمیّت دارد که می‌تواند شاخصه‌ی ایمان محسوب شود. (چنان‌که شهادتین شاخصه‌ی اسلام است) این مطلب از احادیث دوم و دهم نیز برمی‌آید. در حدیث دوم ولایت ائمه در مقابل «عداوة عدّونا» و در حدیث دهم در کنار «البراءة من عدّونا» آمده است. لذا علامه مجلسی می‌فرماید: ولایت با فتح به معنی دوستی معنای مناسب

۱. مجلسی، ۳۳۸/۶۵.

۲. آل عمران، ۳۱.

۳. اگر دوستی تو راستین باشد هر آینه از او اطاعت می‌کنی همانا محب مطیع کسی است که دوست دارد.

(حر عاملی، ۳۰۸/۱۵)

روایات مزبور است.

اما حدیث ششم به سؤال دوم جواب داده و مراد از ولایت را ولایت آل محمد علیهم السلام می داند، سپس امام صادق علیه السلام به معرفی امامان (ولی) تا زمان خود می پردازد.

حدیث هشتم نیز زمان ندای به ولایت را روشن کرده و آن را روز «غدیر» معرفی می کند. قابل ذکر است در احادیث مزبور گاه روایت مجمل از ناحیه‌ی امام صادق علیه السلام صادر شده و روایت مبین از امام باقر علیه السلام که ممکن است با توجه به تقدّم و تأخّر آن اجمال و تبیین موضوع مزبور مسأله برانگیز باشد. اما باید گفت چه بسا قبل از امام صادق علیه السلام، امام باقر علیه السلام، موضوعی را به طور تفصیلی بیان فرموده باشد و بعد از آن حضرت، امام صادق علیه السلام با عنایت به این که اصحاب خاص پدرش از مسأله آگاهی دارند در مجلسی به طور مجمل به آن موضوع اشاره کرده باشد. اما این اجمال و تبیین در پرتو خانواده حدیث قابل بررسی و حل است. به ویژه آن که محدّثین متقدّم و متأخّر در تألیف آثار خود در تنظیم آن به صورت «ابواب» عملاً به مسأله‌ی خانواده حدیث توجه داشته‌اند.

نهایتاً در ارائه‌ی معنای جامع از خانواده‌ی حدیث «دعائم الاسلام» چنین می توان اظهار نمود که خداوند پنج فریضه‌ی را به عنوان ارکان اسلام بر مردم واجب نموده که به ترتیب نماز، زکاة، حجّ، روزه و ولایت است که در چهار تایی اول رخصت‌ها و تخفیفاتی بر اصل و فروع آن داده شده است. اما در ولایت رخصتی داده نشده است. زیرا ولایت در درجه اول اعتقادی قلبی است و نمود بیرونی ندارد و در نتیجه چیزی جز خودش به جای آن واقع نمی شود. ولایت یعنی دوستی اطاعت‌انگیز از دوازده ولیّ معرفی شده از آل محمد علیهم السلام که به عنوان شاخصه‌ی ایمان محسوب می شود.

﴿ فصل دهم ﴾

تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری

معناشناسی عقل و رأی در روایات اهل بیت علیهم السلام

مقدمه

یکی از مسائل مهم در روایات اهل بیت علیهم السلام شناخت عقیده‌ی آن بزرگواران از مقوله‌های «عقل» و «رأی» و درک تمایز بین این دو مفهوم است. ضرورت این بحث از آن‌جا ناشی می‌گردد که از طرفی عقل در روایات پیشوایان دینی به عنوان راهنمای مؤمن تمجید شده و از طرف دیگر رأی و قیاس در آموزش‌های آنان به شدت مذمت و نفی شده است. به عنوان مثال تخطئه‌ی رأی در روایات امام صادق علیه السلام به گونه‌ای است که تأیید آن بزرگوار از عقل و کارکردهای آن در پشت حملات به رأی - مخفی و مهجور مانده است. در این فصل تلاشی در نشان دادن موقعیت عقل و رأی در روایات امامان علیهم السلام - به ویژه صادق آل محمد - و بیان تمایز این دو مفهوم صورت گرفته است.

۱۰-۱- طرح مسأله

شناخت تمایز «عقل» و «رأی» در روایات امامان معصوم علیهم السلام در گرو توجه به موقعیت این دو مفهوم در نصوص دینی به ویژه درک سیر تاریخی این دو مفهوم تا عصر امام صادق علیه السلام است.

۱۰-۲- بررسی عقل در نصوص دینی

در نصوص دینی عقل از موقعیت ارجمندی برخوردار است. قرآن در آیات بسیاری از تعقل تمجید کرده و شگفتی‌های موجود در طبیعت را نشانه‌هایی برای خردمندان- جهت شناخت خداوند- اعلام می‌کند همانند آیه‌ی: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»^۱ و از این مفصل‌تر: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِذَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون»^۲

از مهم‌ترین آیات قرآن در باب موقعیت عقل در رستگاری یا خسران انسان می‌توان به دو آیه در سوره‌های الانفال و الملك اشاره کرد که آیه‌ی نخست رویگردانان از عقل و اندیشه را در ردیف بدترین جنبنده‌ها دانسته^۳ و آیه‌ی دیگر عدم خردورزی را عاملی در سقوط به جهنم می‌داند به این صورت که: «وقالوا لو

۱. آل عمران، ۱۹۰.

۲. البقره، ۱۶۴. یعنی: به راستی در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمدوشد شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکت‌اند، و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن زمین را پس از مرگ زنده نموده، و انواع جنبنندگان را در آن گسترده، و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است (از ذات خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند.

۳. الانفال، ۲۲.

كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ...»^۱

در روایات پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم السلام همه جا از مقام والای عقل تمجید شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله در وصایای خود به علی علیه السلام سرمایه ای را سودآورتر از عقل ندانسته و فقری را بدتر از جهل و نادانی اعلام نفرموده است.^۲ نظیر همین مطلب از علی علیه السلام در نهج البلاغه وارد شده است.^۳ از امیرالمؤمنین علی علیه السلام هم چنین کلمات قصار متعددی درباره ی عقل و کارکرد آن وارد شده که رجوع به آنها شناخت وسیع تری از موقعیت عقل به دست می دهد.^۴ امام صادق علیه السلام نیز در روایاتی عقل را حجّت بین مردم و خداوند و راهنمای بین مردم دانسته است.^۵ و چون از حضرت سؤال کردند که عقل چیست فرمود: «العقل ما عبده الرحمن و اکتسب به الجنان.» یعنی: «عقل همان نیرویی است که به وسیله ی آن خدای رحمان پرستش شده و در نتیجه بهشت ها به دست می آید.»

و نیز از نظر امام صادق علیه السلام تیزهوشی معاویه که ماهیتی جز شیطنت نداشت نیرویی شبیه عقل است اما عقل اصیل نیست.^۶ امام صادق علیه السلام هم چنین عقل را عامل رستگاری دانسته که البته چنین عقلی سرچشمه در علم و دانش دارد لذا به مفضل فرمود: «یا مفضل لا یفعل من لا یعقل و لا یعقل من لا یعلم.»^۷ اما کارکرد دقیق عقل چیست؟ در این خصوص در ادامه ی مطلب توضیحاتی از نظر خواهد گذشت.

۱. الملک، ۱۰ و ۱۱.

۲. نک: کلینی، ۱/۳۰.

۳. نک: سیدرضی، حکمت، ۱۱۳.

۴. سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه ی دشتی، ۸۹۴، مدخل عقل، عقول و عاقل.

۵. کلینی ۱/۲۵.

۶. همو، ۱/۱۱.

۷. همو ۱/۲۶.

۱۰-۳- بررسی رأی در نصوص دینی

مقدمتاً باید گفت که: «رأی عبارت از آن تصوّراتی است که مانند محسوسات مورد رؤیت ذهنی باشد و اصطلاحاً به معنای اعتقاد حاصل از اجتهاد و تفکر استعمال می‌شود.»^۱ و نیز برخی معتقدند: «رأی بر اعتقاد، اجتهاد یا تلاش ذهنی و نیز بر قیاس قابل اطلاق است و وقتی گفته می‌شود اصحاب الرأی مراد همان طرفداران قیاس هستند.»^۲

کلمه‌ی «رأی» همانند کلمه‌ی «عقل» در قرآن و روایات استعمال شایعی دارد. در قرآن کریم هر جا تعبیری مانند «أرأیت» یا «أفرأیتم» وارد شده همه‌جا مراد استفسار از رأی و نظر است مانند آیات: «أفرأیتم ما تُمنون...، أفرأیتم ما تحرثون...، أفرأیتم الماء الّذی تشرّبون...، أفرأیتم النّار الّتی تورون»^۳

در این آیات و موارد مشابه آن «أرأیت» به معنای «آخرین» است.^۴ چنین رأی و نظری ممکن است توأم با صواب و یا توأم با خطا باشد که در آیات قرآن توصیه‌ی قرآن بر آن است که انسان با تفکر و ارزیابی پیرامون یک مسأله رأی و نظر صائب ارائه کند. امّا کلمه‌ی «رأی» در روایات - برخلاف قرآن - به طور غالب دارای بار و محتوای منفی است به طوری که اصطلاح «رأی» و «اصحاب الرأی» غالباً مذمّت شده است. روایات شیعه و اهل سنّت در این خصوص به دو دسته قابل تقسیم است که عبارتند از:

۱. عمید زنجانی، ۲۲۹.

۲. ذهبی ۲۵۴/۱.

۳. الواقعة، ۵۸، ۶۳، ۶۸، ۷۱.

۴. راغب، ۲۰۷ ماده رأی، نیز نک: بهبودی، معانی القرآن ۵۴۳ که می‌نویسد: بگویند که رأی و پاسخ شما

۱۰-۳-۱- روایات نهی از اعمال رأی در تفسیر قرآن

روایات متعددی از طریق شیعه و اهل سنت وارد شده که در آن از تفسیر به رأی نهی شده و مرتکبین به آن، گمراه و مستحق جهنم توصیف شده‌اند. از جمله: (الف) عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: «... من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^۱ یعنی: آن‌که با رأی خود درباره‌ی قرآن اظهار نظر کند، جایگاه خود را در آتش قرار داده است.

در حدیث دیگری که ترمذی روایت کرده «برأیه» به صورت «بغیر علم» نقل شده که این نوعی تبیین نسبت به حدیث اول است به این صورت که: (ب) ... عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن بغیر علم فليتبوأ مقعده من النار»^۲

(ج) ... عن جندب بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فاصاب فاختأ»^۳ یعنی: آن‌که درباره‌ی قرآن با رأی خود سخن بگوید و به صواب (هم) نظر دهد خطا کرده است.

در منابع حدیثی شیعه نیز نظیر این روایات از طریق امامان علیهم السلام وارد شده است از جمله:

(د) عن ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «من فسّر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ فهو ابعد من السماء»^۴

یا در حدیث دیگر آمده است:

(ه) عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «من فسّر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ كان اثمه عليه»^۵

این روایات در شیعه و اهل سنت مورد بحث و گفت‌وگوی فراوانی واقع شده

۱. ترمذی، ۱۸۳/۵. ۲. همانجا.
۳. همانجا ۱۸۴/۵. ۴. عبّاشی، ۲۹/۱.
۵. همانجا ۲۹/۱.

که مراد از «رأی» چیست؟ و آیا تفسیر به رأی جایز است یا خیر.^۱ و نهایت آن که تفسیر به رأی به دو قسم جایز و غیر جایز تقسیم شده و شرایطی برای تفسیر به رأی جایز ذکر شده است.^۲ که فعلاً در این مقاله ضرورتی به ذکر آنها نیست.

۱۰-۳-۲- روایات نهی از اعمال رأی (و قیاس) در امور دینی

این دسته از روایات- به نسبت روایات نهی از تفسیر به رأی- از کثرت بیشتری در روایات شیعه و سنّی برخوردار است.

در روایات شیعه معمولاً «رأی» و «قیاس» مترادف با یکدیگر شمرده شده و همه جا پیروان آن به ضلالت، انحراف و گام زدن در مسیر هلاکت وصف شده‌اند. از نظر این روایات اعمال رأی و قیاس در امور دینی به ظهور بدعت‌ها می‌انجامد و همین موضوع موجب نابودی سنّت و در نهایت اصل دین می‌گردد. لذا کلینی^۳ احادیث مربوط به رأی و قیاس در امور دینی را با عنوان «باب البدع و الرأی و المقائیس» آورده است. کلینی، هم‌چنین برخی دیگر از روایات مرتبط با این موضوع را در باب‌های دیگر آورده است.^۴

اما در روایات اهل سنّت، روایات مربوط به رأی و قیاس وضعیّت دیگری دارد.

به این صورت که برخی همانند روایات شیعه در مقام مذمّت و تخطئه رأی و قیاس وارد شده و برخی دیگر در مقام توجیه و یا تعدیل رأی و نیز جواز تمسک به رأی مشاهده می‌شود.^۵ نمونه‌هایی از روایات شیعه و اهل سنّت به قرار زیر است:

الف) عن ابی شیبّه قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: «انّ اصحاب القياس طلبوا

۱. از جمله نک. ترمذی، ۱۸۴/۵؛ ذهبی، ۲۵۵/۱؛ موقف العلماء من التفسیر بالرأی؛ فیض کاشانی

۱/۷۵-۷۰؛ طبرسی ۱/۱۳؛ طباطبایی، مقدّمه‌ی تفسیر المیزان ۹/۱.

۲. همانجاها. ۳. کلینی، ۱/۵۴.

۴. ۱/۵۹، ۶۹. ۵. نک: به دارمی، ۱/۵۷-۷۲ در روایات مختلف.

العلم بالقیاس فلم یزدادوا من الحق الا بعداً، انّ دین الله لا یصاب بالقیاس»^۱ یعنی: پیروان قیاس با استمداد از مقایسه به جست‌وجوی حقیقت رفتند اما قیاس جز به دوری آنها از حقیقت نیفزود. دین خدا با قیاس و استحسان برداشت صحیح نمی‌شود.

ب) در حدیث دیگر ابوبصیر گوید: «به امام صادق گفتم: مسائلی مطرح می‌شود که پاسخ آن را در قرآن نمی‌شناسیم و سنتی هم درباره‌ی آن وجود ندارد که در آن بنگریم. (آیا می‌توانیم با رأی خود پاسخ دهیم؟)»، امام صادق علیه السلام فرمود: نه، با خبر باش که اگر فتوای تو با حقیقت موافق شد اجر و پاداشی نخواهی برد و اگر بر خطا باشد بر خداوند تبارک و تعالی دروغ بسته‌ای»^۲.

ج) عن عبدالرحیم القصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «کل بدعة ضلالة و کل ضلالة فی النار»^۳

اما نسبت به روایات اهل سنت در شرایطی که از رسول خدا وارد شده است که:

د) عن عبیدالله بن ابی جعفر قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «اجراکم علی الفتیا اجراکم علی النار»^۴

در همان حال طبق نصوص دیگر استفاده از رأی در مقام فتوی‌دهی - به ویژه در مواردی که به ظاهر نصی از کتاب و سنت وجود ندارد - سیره‌ی معمول صحابه و تابعین گردید و خصوصاً در دستورالعمل‌های حکومتی خطاب به والیان و قاضیان به جواز استفاده از رأی و قیاس توصیه گشت. از جمله شریح قاضی می‌گوید: «عمر بن خطاب در نامه‌ای به او نوشت: «اگر مسأله یا قضاوتی به نزد تو آورند که در باره‌ی آن حکمی در کتاب خدا وجود دارد، تو به همان‌گونه حکم کن و توجهی به

۱. کلینی، ۵۷/۱.

۲. همانجا، ۵۶/۱.

۳. کلینی، ۵۷/۱. یعنی: هر نوآوری در دین (که با رأی همراه باشد) انحراف و هر انحرافی در آتش است.

۴. دارمی، ۵۷/۱. یعنی: با جرأت‌ترین شما در فتوادادن با جرأت‌ترین شما نسبت به (ورود به) آتش است.

کسی مکن. اما اگر در کتاب خدا پاسخی بر آن نیافتی به سنت رسول خدا ﷺ توجه کن و بر اساس آن داوری نما و اگر در سنت رسول خدا ﷺ نیز جوابی نیافتی بنگر که نظر عموم مردم چیست و تو نیز همان‌گونه حکم کن. اما اگر مسأله یا قضاوتی به نزد تو آوردند که درباره‌ی آن چیزی در کتاب خدا و سنت پیامبر ﷺ وجود ندارد و احدی نیز قبل از تو درباره‌ی آن فتوایی نداده است، تو به اختیار خود یکی از این دو کار را بکن: یا با استفاده از رأی و نظر خود، حکمی صادر کن و داوری را جلو انداز و یا اگر خواستی امر داوری را به تأخیر افکن. (و موضوع را با مرکز در میان بگذار) که خیر تو را در تأخیر افکندن می‌بینم.^۱

۱۰-۴- جایگاه رأی و قیاس در مذاهب فقهی اهل سنت

از روایات پیش‌گفته به دست می‌آید که استفاده از رأی و قیاس در میان اهل سنت از دوران صحابه متداول شد و در عهد تابعان طرفداران زیادی یافت و هرچه زمان می‌گذشت بر حجم استفاده از آن افزوده می‌گشت. به طوری که در عهد صادقین علیهم‌السلام مکتب مستقلی با عنوان مکتب رأی و قیاس شکل گرفت که طرفداران آن عمدتاً در عراق- به ویژه بصره و کوفه- به سر می‌بردند.^۲ و در این شرایط بود که پیشوایان اهل سنت تلاش کردند که برای رأی و قیاس، محملی یافته و اعتبار و حجیت آن را اثبات کنند، لذا به طوری که از بررسی کتب اصولی آنها برمی‌آید قیاس به عنوان یکی از مصادر فقهی اهل سنت در تمام فرق آنان پذیرفته شد و دانشمندان این مذاهب در کتب فقهی و اصولی خود همواره از آن دفاع کرده و بر صحت آن احتجاج نموده‌اند. به عنوان نمونه می‌توان گوشه‌ای از استدلال‌های آنان را در کتاب‌های «نهایة السؤل فی شرح منهاج الاصول» از قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی و «اصول الفقه» از محمد ابوزهره ملاحظه کرد. دانشمند اخیر به ویژه پس از آن‌که

۱. دارمی، ۶۰/۱.

۲. ابوزهره، اصول الفقه ۱۷۳؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷.

علمای اسلامی را از نظر اعتقاد به قیاس به سه دسته تقسیم می‌کند می‌نویسد: «امّا جمهور علمای اسلامی به قیاس احتجاج می‌کند آن هم در جایی که نصّی از کتاب و سنّت وجود ندارد و قولی از صحابه یا اجماعی از اّمّت مشاهده نمی‌گردد.»^۱

به عقیده‌ی ابوزهره در بین اهل سنّت تنها ظاهریه به انکار قیاس شهرت دارد^۲ امّا مذاهب رسمی همه اصالت آن را پذیرفته‌اند و به گفته‌ی محقّقی دیگر: «در بین رؤسای مذاهب اهل سنّت ابوحنیفه بیشتر و احمدبن حنبل کمتر از دیگران به استفاده از قیاس شهرت یافته‌اند. هم‌چنین اهالی عراق در سلک طرفداران رأی و قیاس و اهل مدینه از جمله طرفداران نقل و اثر بوده‌اند. مالک ابن انس و شافعی در استفاده از قیاس موضع متعادلانه‌ای دارند امّا احمدبن حنبل با وجود آن‌که به کثرت نقل و استفاده از اثر شهرت دارد، معهداً در پاره‌ای از موارد اضطراراً به قیاس متوسّل می‌شده است.»^۳

۱۰-۵- امام صادق علیه السلام و موضع‌گیری شدید علیه رأی و قیاس

گفته شد که امام باقر و امام صادق علیهما السلام از نظر تاریخی در دوره‌ای زندگی می‌کردند که مکتب رأی و قیاس در عراق شکل گرفته بود و عدّه‌ای از بزرگان اهل سنّت با توسّل به رأی و استفاده از قیاس به تفسیر قرآن یا صدور احکام فقهی مشغول بودند. این موضوع از مطالعه‌ی سیره و شخصیت افرادی چون قتاده، ابوحنیفه، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، و ربیعة الرأی- و خصوصاً مناظراتی که بعضاً این عدّه با امامان باقر و صادق علیهما السلام داشته‌اند- به دست می‌آید. در بعضی از مناظرات امامان علیهما السلام با پیروان رأی و قیاس امامان شیعه ضمن تخطئه‌ی شدید رأی و قیاس، معتقدان و عاملان به آن را افرادی گمراه، منحرف و حتّی برابر با شیطان

۱. ابوزهره، اصول الفقه، ۲۲۰؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷.

۲. ابوزهره، اصول الفقه، ۲۲۱.

۳. شکعه، ۱۱۰، ۱۷۰، ۲۲۴، ۲۲۵؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷-۲۴۸.

دانسته‌اند.^۱ سؤالی که پیش می‌آید آن است که دلیل این موضع‌گیری تند از ناحیه‌ی امامان به ویژه امام صادق علیه السلام در مقابل رأی و قیاس چیست؟ پاسخ این سؤال را از روایات وارده در مذمت رأی و قیاس به این صورت می‌توان به دست آورد که استفاده‌ی شایع اهل سنت از رأی و قیاس در مسائل دینی - که خود از عوارض جدایی آنها از عترت رسول خدا صلی الله علیه و آله بود - به تدریج این باور و اعتقاد را پدید آورد که در هر دوره و زمان مسائلی وجود دارد و یا اتفاقاتی رخ می‌دهد که حکمی ناظر بر آنها در کتاب و سنت وجود ندارد و آنان ناچار با استفاده از رأی و قیاس باید فتوایی برای آن مسائل صادر کنند و از آن جا که شیعیان در مجاورت اهل سنت زندگی می‌کردند این تفکر در پاره‌ای از شیعیان نیز کم و بیش به وجود آمد که ممکن است مسائلی ظاهر شود که درباره‌ی آنها حکمی در کتاب و سنت نباشد، چنان‌که این مطلب در گفت‌وگوی ابوبصیر و امام صادق علیه السلام در مطالب پیشین گذشت و ملاحظه شد که چگونه امام صادق علیه السلام به تخطئه‌ی اصل این تفکر مبادرت ورزید.^۲ و مشابه آن حدیث دیگری از هشام بن حکم و امام موسی بن جعفر علیه السلام وارد شده که وی سعی کرد با اعلام این موضوع که «گاهی مسائلی پیش می‌آید که پاسخی بر آن در کتاب و سنت وجود ندارد...»، مجوزی در استفاده از قیاس از امام کاظم علیه السلام بگیرد، اما امام علیه السلام سرسختانه مخالفت فرمود.^۳

دلیل این مخالفت‌ها از ناحیه‌ی امامان آن بود که آنان با این تفکر که ممکن است مسأله‌ای به وجود آید و ریشه‌ای در کتاب و سنت نداشته باشد، از بنیان به مخالفت برخاسته و در مسیر تربیت شاگردان خود همواره به این موضوع مهم توجه دادند که هر چیزی بدون استثناء ریشه‌ای در کتاب و سنت دارد. به این ترتیب امامان شیعه - و خصوصاً امام صادق علیه السلام - ضمن شکستن هیمنه‌ی اصحاب رأی نقش انکارناپذیری در بازگرداندن جامعه به سرچشمه‌های اصیل دین یعنی کتاب و

۱. کلینی، ۵۸/۱.

۲. کلینی، ۵۶/۱.

۳. همانجا، ۵۸/۱.

سنت ایفا کردند و این از روایات وارده از آنها به دست می آید از جمله:

الف) عن ابی شیبیه الخراسانی قال: سمعت ابا عبدالله علیه السلام يقول: «ان اصحاب المقاییس طلبوا العلم بالمقاییس فلم تزدهم من الحق إلا بعداً و ان دین الله لا یصاب بالمقاییس.»^۱ یعنی: ابوشیبیه خراسانی گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: «طرفداران قیاس به وسیله‌ی قیاس در پی دانش برآمدند، اما قیاس جز به دوری آنها از حق نینجامید، دین خدا با قیاس سنجیده نمی شود.»

ب) عن مُرازم عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «ان الله تبارک و تعالی أنزل فی القرآن تبیان کلّ شیءٍ حتّی و الله ما ترک الله شیئاً یحتاج إلیه العباد، حتّی لا یستطیع عبد یقول: لو کان هذا أنزل فی القرآن؟ إلا و قد أنزله الله فیهِ.»^۲ یعنی: مرّازم از امام صادق علیه السلام روایت می کند که آن حضرت فرمود: «خداوند در قرآن بیان هر چیزی را نازل کرده است، به طوری که به خدا سوگند خداوند چیزی از موارد نیاز مردم را فروگذار نکرده است. بیه طوری که کسی بتواند بگوید: ای کاش این موضوع در قرآن بود، مگر آن که خداوند حکمی درباره‌ی آن نازل ساخته است.»

ج) عن معلى بن خنیس قال: قال ابو عبدالله علیه السلام «ما من أمر یختلف فیهِ اثنان الا و له أصل فی کتاب الله عزّوجلّ و لکن لا تبلغه عقول الرجال.»^۳؛ معلى بن خنیس گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: «هیچ چیز نیست که مورد اختلاف دو نفر واقع شود مگر آن که اصلی در کتاب خدای عزّوجلّ ناظر بر آن است اما برخی از مردم آن را در نمی یابند.»

د) عن حماد بن ابی عبدالله علیه السلام قال سمعته یقول: «ما من شیء الا و فیهِ کتاب أو سنّه»^۴ یعنی: حماد گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: «هیچ موضوعی نیست مگر آن که درباره‌ی آن حکمی در کتاب یا سنت وجود دارد.»

۲. همانجا، ۵۹/۱.

۱. همانجا، ۵۶/۱.

۴. همانجا، ۵۹/۱.

۳. کلینی، ۶۰/۱.

۱۰-۶- تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری

از آن چه به تفصیل گذشت، تمایز عقل و رأی در مکتب امام صادق علیه السلام اجمالاً به دست می‌آید. اما جهت توضیح بیشتر می‌توان گفت: در مذهب اهل بیت علیهم السلام که مبنای آن بر اصالت عقل است، با توجه به آن‌که ریشه‌ی هر مسأله‌ای در کتاب و سنت وجود دارد، نقش عقل شناخت حکم شرع از طریق تطبیق مصادیق بر اصول دینی است. چنان‌که از امام صادق علیه السلام نیز رسیده است که: «أما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا»^۱ حرکت معتدلانه‌ی اجتهاد در شیعه چیزی جز رد فروع بر اصول دینی نبوده که این حرکت همواره در آموزش‌های امام صادق علیه السلام مد نظر آن بزرگوار قرار می‌گرفت. به عبارت دیگر روش علمی امام باقر یا امام صادق علیهم السلام آن نبود که در تربیت شاگردان خود تفاسیل احکام و جزئیات مسائل را شخصاً آموزش دهند بلکه آنان اصول کلی دین را به شاگردان خود تعلیم داده و سپس تفکر و خلاقیت آنها را جهت استنباط و کشف مسائل دینی بارور می‌ساختند.^۲

از امام صادق علیه السلام روایات متعددی در دست است که مبنای قواعدی چون «استصحاب»، «اضطرار»، «برائت»، «تمیز»، «فراغ»، «تجاوز»، «ید» و «ضمان» شده است.^۳

گفت‌وگوی امام صادق علیه السلام با زراره که از وی حکم وضوی جبیره را سؤال کرده بود و ایراد این سخن از ناحیه‌ی امام صادق علیه السلام به زراره که: «این موضوع و نظایر آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود. آن‌جا که می‌فرماید: ﴿ما جعل علیکم فی الدین من حرج﴾^۴ نشان می‌دهد که امام صادق علیه السلام به جای پاسخ مستقیم به شاگرد خود در

۱. خوانساری ۱/۱۲۳.

۲. معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۲۳: روایان فقیه در اصحاب صادقین علیهم السلام.

۳. همانجا، ۱۳۴، نیز نک: عادل ادیب، ۱۹۲؛ فضل‌الله، ۳۳۲؛ یوسف مکی، ۲۲۵ تحت عنوان: «ما القاه

الائمة من الاصول». ۴. الحج، ۷۸؛ نیز نک: کلینی، ۳/۳۳.

صدد پرورش تفکر و خلاقیت اوست. تا وی بتواند با استفاده از اصول موجود در کتاب و سنت، شخصاً تکالیف شرعی را استنباط کرده و علاوه بر خود، آنها را در دسترس شیعیان قرار دهد.

این مطلب نیز گفتنی است که صادقین علیهم السلام برای خود رسالتی جز بیان دقیق معارف قرآن و سنت قائل نبودند لذا امام باقر علیه السلام خطاب به جابر فرمود: «یا جابر انا لو كنا نحدثكم برأينا و هو اننا لکننا من الهالكين و لکننا نحدثکم باحاديث نکزها عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم كما یکنز هولاء ذہبهم و فضتهم»^۱ یعنی: «ای جابر اگر ما با رأی و هوای نفس با شما سخن گوئیم قطعاً از هلاک شوندهگان خواهیم بود، اما ما با استفاده از روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با شما سخن می گوئیم، روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بسان گنجی در اختیار داریم همان گونه که آنها گنج هایی از طلا و نقره در اختیار دارند.»

نظیر سخن امام باقر علیه السلام از امامان دیگر نیز کم و بیش وارد شده است.^۲ و این سخنان در مجموع تفسیری نیکو بر آیه ی «اولوالامر»^۳ است. زیرا در این آیه در شرایطی که خداوند به اطاعت از سه گروه یعنی خدا، رسول و اولوالامر - که به عقیده ی شیعه مصادیقی جز ائمه ی اطهار علیهم السلام ندارد^۴ فرمان داده است،^۵ اما در همان حال مرجع رفع اختلافات را خدا و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اعلام می نماید. لذا مهم ترین رسالت دینی امامان شیعه - به ویژه صادق آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم - تصحیح سنت نبوی از انحرافات وارده در آن و سپس تبیین درست آن برای مردم بود، نه آن که

۱. مجلسی، ۱۷۲/۲ به نقل از اختصاص و بصائر الدرجات.

۲. کلینی، ۶۲/۱. ۳. النساء، ۵۹.

۴. معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۳۲۶-۳۲۸.

۵. قابل ذکر است که در آیه ی اولوالامر به شکل مطلق درخواست شده که حتی بنا به رأی بزرگان اهل سنت این موضوع مستلزم وجود عصمت برای اولوالامر است. (فخر رازی، ۱۴۴/۱۰) لذا مصادیق اتم بالذات اولوالامر ائمه ی اطهار علیهم السلام هستند که امام صادق علیه السلام نیز بر آن تأکید کرده است. (کلینی، ۲۸۷/۱۰؛ عیاشی، ۲۷۳/۱) و هر روایتی که در تعارض با ولایت آنان قرار بگیرد از نظر شیعه مردود است.

حکم جدیدی بر احکام موجود در کتاب و سنت اضافه کند.

با درک چنین اعتقادی، کارکرد عقل در استنباط مسائل دینی شناخته شده و می‌توان با کمک عقل جهت هر حکم دینی دلیلی شرعی اقامه کرد؛ لذا عقل منبع واحدی جدا از کتاب و سنت به شمار نمی‌آید. در صورتی که همان‌گونه که گذشت در خصوص رأی و قیاس چنین قطعیتی وجود ندارد، بلکه فرض استفاده از رأی و قیاس در صدور فتاوی دینی بر این حقیقت استوار است که در هر دوره و زمان مسائلی پیش می‌آید که ریشه‌ای در کتاب و سنت ندارد.

و نیز این نتیجه‌گیری به دست می‌آید که این موضوع که «منابع احکام دینی کتاب، سنت عقل و اجماع است»،^۱ اندیشه‌ای بر سبیل تسامح است. زیرا بازگشت اجماع مورد قبول شیعه به حضور معصوم علیه السلام در بین مجمعین بوده^۲ و عقل نیز چنان‌که گذشت کارکردی جز کشف احکام شرعی بر مبنای کتاب و سنت^۳ ندارد. در صورتی که پیروان رأی و قیاس، با مقایسه‌ی چند حکم شرعی جزئی، به صدور حکمی مبادرت می‌کنند که احتمال دارد خطا بوده و احتمال دارد که تصادفاً مطابق با واقع باشد. لذا در روایات نهی از تفسیر به رأی و دیگر روایات کم و بیش تعبیر «ان اصاب لم یوجر و ان اخطا کان اثمه علیه» ملاحظه می‌شود.

آخرین نکته در این فصل آن که چرا اگر- در تفسیر قرآن یا صدور فتاوی دینی - کار مفسر و فقیه از جهت فهم قرآن و احکام شرعی مطابق با واقع باشد، این کار متضمن اجر و پاداش نخواهد بود؟ مگر نه آن که مفسر یا فقیه در حد و وسع خود در

۱. مظفر، ۴۴/۲ - ۱۲۰.

۲. همانجا، ۹۳/۲.

۳. این موضوع به خصوص در بحث «غیرمستقلات عقلی» که در آن حکم عقل به ملازمه‌ی بین حکم شرع و حکمی دیگر تعلق می‌گیرد، عینیت بیشتر دارد. (نک: مظفر، ۲۲۰/۱ با عنوان: «غیرالمستقلات العقلیه») اما در خصوص نقش عقل در ادراک حسن و قبح اشیا مانند شناخت عدل و ظلم یا علم و جهل که به آن مستقلات عقلیه نیز گویند، علمای شیعه برخلاف اشاعره قائل به اصالت عقل در تشخیص یا ادراک حسن و قبح شده و بر آن صححه گذاشته‌اند. (تفصیل را نک: مظفر، ۱۹۵/۱ - ۲۱۶)

فهم قرآن و امور دینی تلاش کرده است؟ در پاسخ باید گفت: این نوعی موضع‌گیری دین و پیشوایان آن در مقابله و تخطئه‌ی تفکر محدود نبودن منابع دینی به کتاب و سنت و نیز مبارزه با کسانیه است که در مقام استغنا از اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان شارحان واقعی کتاب و سنت- با فکر قاصر خود به تفسیر قرآن و یا صدور احکام دینی پرداخته و مناصب جانشینان واقعی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را به این وسیله اشغال نمودند.

۱۰-۷- نتایج فصل حاضر

- ۱۰-۷-۱- اساس دین و منابع اصلی دین کتاب و سنت است و هر حکم شرعی اگرچه در حد مبانی اولیه‌ی ریشه‌ای در کتاب و سنت دارد.
- ۱۰-۷-۲- عقل به عنوان راهنمای درونی مؤمن اصالت و حجیت دارد. اما نقش آن کشف و درک احکام الهی از طریق رد فروع بر اصول است.
- ۱۰-۷-۳- رأی و قیاس به عنوان مبنای تفسیر قرآن یا صدور احکام دینی حجیت ندارد و دست‌آورد آن بدعت بوده و بدعت عین ضلالت و گمراهی است.

﴿ فصل یازدهم ﴾

بررسی ریشه‌های اباحه‌گری در آیات و روایات
با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل
در دیدگاه‌های کلامی

بررسی ریشه‌های اباحه‌گری از نظر آیات و روایات

مقدمه

یکی از مسائلی که در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی قابل توجه است، اهمّیت حدود و ضوابط شرعی و کوشش در انجام دقیق و کامل فرامین الهی است. از طرفی گاه انسان به دلیل تبعیّت از غرائز نفسانی و میل به آزادی‌های فردی و اجتماعی به حدودشکنی پرداخته و سپس با توجیه شرعی آن تلاش در خلاصی خود از فشارهای روحی می‌کند. در صورت انکار رابطه‌ی ایمان با عمل اباحه‌گری به عنوان یک روحیه در نفس انسان مستقر شده و در تحکیم آن توجیّهات فلسفی، اخلاقی و کلامی تدارک می‌شود. امّا توجه به رابطه‌ی ایمان و عمل به طور چشمگیر مانع از بروز و ظهور اباحه‌گری است.

۱-۱۱ طرح مسأله

از جمله مسائل مهم کلامی در قرن نخست هجری شناخت مفاهیم «اسلام»، «ایمان» ارتباط آن دو با یکدیگر و درک نقش «عمل» بین این دو مفهوم بوده است.

در این خصوص جریان‌های کلامی موجود در قرن اول مانند «مرجئه»، «خوارج»، «معتزله»، «غلات شیعه» و «شیعه امامیه» دیدگاه کاملاً متفاوتی در مسأله‌ی ایمان و عمل ارائه کردند. سؤال مهمی که در این زمینه به وجود آمد آن بود که با توجه به آن‌که اسلام شریعت سهله و سمحه است، عمل به احکام شرعی از چه جایگاهی برخوردار است که به سوء استفاده از شریعت اسلامی منجر نشده و حدود و ضوابط الهی ضایع نگردد. گروه‌های کلامی یاد شده هر کدام به نحوی متکفل پاسخ به این سؤال اساسی شده‌اند که این فصل در صدد بررسی تطبیقی راهکارهای آنان است.

درآمدی بر بحث

شناخت ریشه‌های اباحه‌گری از نظر آیات و روایات در گروه توجه به مفهوم این اصطلاح در بحث‌های «اصولی»، «اخلاقی» و «کلامی» است.

۱۱-۲- بررسی مفهوم اباحه‌گری

اصطلاح اباحه‌گری در دو معنای متفاوت قابل بررسی است که عبارتند از:

۱۱-۲-۱- اباحه در بحث‌های اصول فقه

در کتاب‌های فقهی و خصوصاً منابع اصول فقه، دانشمندان علم اصول احکام تکلیفی را به پنج قسم واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌کنند. اباحه از ریشه بُوح و بؤوح گرفته شده و به معنای اجازه‌دادن است و در شریعت اسلام از احکام پنجگانه است و درباره فعلی به کار می‌رود که برای انجام یا ترک آن پاداش و کیفری بار نشده است.^۱ به عبارت دیگر مفهوم اباحه معمولاً در جایی استعمال می‌شود که در حلال یا حرام بودن چیزی تردید حاصل شود. یا

۱. محقق داماد، ۲/۲۹۹.

انسان در باب وجوب و حرمت کار، حکم خاصی پیدا نکند و یا احیاناً از طریق شرع یا عقل به این نتیجه رسد که در مورد انجام یا عدم انجام آن مختار است در این صورت به آن کار مباح می‌گویند. انجام یا ترک کارهای مباح برای مکلف مساوی خواهد بود، اگر آن را انجام دهد فضیلت خاصی نمی‌برد و عدم انجام آن نیز عقوبت خاصی متوجه او نخواهد ساخت.

اصطلاح «اباحه» در مباحث اصول فقه در مقابل اصطلاح «حظر» قرار دارد و «حظر» به معنای منع است. این که در مباحث تکلیفی اصل با «اباحه» یا «حظر» باشد، دو مبنا بین اصولیون وجود دارد. برخی از باب سخت‌گیری قائل به «اصالة الحظر» هستند. از نظر آن‌ها انجام هر کاری مورد نهی است مگر آن که در باره آن دستوری رسیده باشد. اما بر اساس «اصالة الاباحه» به عکس انجام هر کاری مجاز است مگر آن که درباره آن از ناحیه شارع نهی وارد شده باشد. معتقدان به این دیدگاه به حدیثی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کنند که: «کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی»^۱

فقهای شیعه بر مبنای چنین روایاتی معتقد به الویت «اصالة الاباحه» در مقابل «اصالة الحظر» هستند.^۲ اما در این فصل «اباحه» به این معنا مورد توجه نیست.

۱۱-۲-۲- اباحه در مباحث اخلاقی و کلامی

در مباحث اخلاقی و کلامی، اباحه عبارت از مباح یا جایز شمردن کارهای حرام است و در نتیجه «اباحه‌گری» یک روحیه یا طرز تفکر است که به مقتضای آن، انسان به خود حق می‌دهد که نسبت به حدود و ضوابط شرعی بی‌اعتنا شده و مرزهای حلال و حرام را زیر پا گذارد. لذا به گروه‌هایی که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح پنداشته و آن را مرتکب شوند «اباحیه» گفته می‌شود.^۳ اباحه به این

۱. محقق داماد، ۲۹۹/۲ نیز نک: حرّ عاملی، ۱۲۷/۱۸ به نقل از صدوق.

۲. تفصیل را نک: محقق داماد، ۲۹۹/۲-۳۰۰. ۳. لاشعی، ۳۰۱/۲.

معنا در این فصل مورد توجه بوده و به نظر می‌رسد که دارای ریشه‌های متنوعی است که در آیات قرآن و روایات و نیز کتاب‌های اخلاقی و کلامی به آن پرداخته شده است.

۱۱-۳- بررسی ریشه‌های اباحه‌گری

با یک مطالعه اجمالی در منابع علمی روشن می‌گردد که اباحه‌گری حداقل از سه نوع ریشه یا مبنا سرچشمه می‌گیرد که عبارتند از:

۱۱-۳-۱- ریشه‌های فلسفی

۱۱-۳-۲- ریشه‌های اخلاقی

۱۱-۳-۲- ریشه‌های کلامی

که ذیلاً به بررسی هر کدام در حد ضرورت پرداخته می‌شود.

۱۱-۳-۱- ریشه‌های فلسفی اباحه‌گری

در بررسی ریشه‌های فلسفی اباحه‌گری می‌توان به جهان‌بینی مادی و یا فلسفه مادی اشاره کرد. با این فرض که اخلاق در هر مکتبی تابعی از جهان‌بینی آن مکتب است.

اخلاق عبارت از مجموعه‌ای از روابط فردی و اجتماعی است که بین انسان‌ها در جامعه حاکم است. اگر اخلاق محتوای مادی داشته باشد، مبنای روابط انسان‌ها با یکدیگر سود و منافع فردی یا اجتماعی خواهد بود و خارج از این منافع، اصلی و حقیقتی وجود ندارد که انسان خود را تابع آن دانسته و حریمی را در مقابل آن رعایت کند. طبعاً مطابق بینش و فلسفه مادی، انسان خود را مجاز به انجام هر کاری خواهد دانست. زیرا او خود محور تعیین ارزش و عمل به مقتضای آن خواهد شد. و به ویژه در این جهان‌بینی با غیبت خدا از عالم هستی، انجام هر کاری مجاز خواهد بود و دلیلی برای انسان جهت پرهیز از انجام محرّمات باقی نخواند ماند، مگر آن‌که همان‌گونه که گذشت مصالح فردی یا جمعی وی را در انجام برخی از

کارها محدود نماید.

جدا از این بحث فلسفی، از نظر تاریخی یکی از جریاناتی که در بحث اباحه‌گری با فلسفه و بینش مادی و الحادی داشتند، اما پس از فتح سرزمین‌هایشان توسط مسلمانان، بدون آن که تفکر خود را تغییر دهند، در بین مسلمانان نشو و نما کرده و عملاً به شبهه‌پراکنی در اعتقادات آنان مشغول شدند. چنان‌که تاریخ از فتنه‌گری‌های عبدالکریم بن ابی‌العوجاء و مخصوصاً دسیسه‌چینی‌های او در احادیث نبوی، پرده برداشته است و عاقبت نیز وی به جرم همین خیانت‌ها به دار آویخته شد.^۱

قابل ذکر است که کلمه زنادقه جمع زندیق بوده و زندیق معرب نزدیک است و زندیق عبارت از کسی است که پیرو زند و پازند از کتاب‌های مانویان باشد. به تصریح ارباب کلام و مذاهب گروه‌هایی چون زنادقه، مزدکیه، دهریه و... دارای گرایش‌های مادی بوده و در نفی ربوبیت از ساحت الاهی متفق بوده‌اند.^۲

پس از این مقدمه باید گفت: «بعضی از مؤلفان کتاب‌های ملل و نحل در اسلام مثل بغدادی در «الفرق بین الفرق» و فخر رازی در «اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین»^۳ مسلمانان اباحی مذهب را بر دین مجوس و مزدک دانسته و باقی مانده آنان معرفی کرده‌اند. انتساب این‌گونه اشخاص به دین مزدک از آن روی بوده که اکثر اعمال حرام در اسلام را که در آیین مزدکی روا بوده است، مباح می‌شمردند.»^۴ زیرا مزدک قائل به اشتراک در استفاده از مواهب الاهی از مواهب طبیعی مانند آب، آتش،... تا مواهب انسانی مانند زن، اموال... برای همگان بود.^۵ مسأله‌ی دیگر در بیان ریشه‌های فکری و فلسفی اباحه‌گری آن‌که: «اباحیه را در اسلام نمی‌توان فرقه‌ای مستقل با مبانی اعتقادی خاص به شمار آورد، بلکه در میان

۱. سید مرتضی، الامالی، ۱/۱۲۷.

۲. نوبختی، ۴۶.

۳. نقل هر دو مورد از لاشئی، ۲/۳۰۱.

۴. همانجا.

۵. شهرستانی، ۱/۲۲۹.

فرق مختلف مسلمانان گروه‌هایی پیدا شده‌اند که بر اساس تأویل ظواهر قرآن و حدیث یا بر مبنای معاذیر دیگر برخی از تکالیف شرعی را از خود ساقط دانسته و ارتکاب برخی از اعمال منافی شرع را بر خویش مباح شمرده‌اند.^۱ لذا اباحه‌گری جریان یا مطلبی نسبی است. هر فرد یا جریانی به نسبتی که در مبانی اعتقادی خود دچار ضعف و سستی شود، به همان درجه به اباحه‌گری میل پیدا می‌کند. در این خصوص شواهد مهمی وجود دارد که در بررسی ریشه‌های کلامی اباحه‌گری از نظر خواهد گذشت. امّا به عنوان یک نمونه تاریخی از تأثیر مسائل فکری در پیدایش اباحه‌گری، بد نیست به ماجرای که ابوالفرج اصفهانی در کتاب «الآغانی» درباره تعامل یکی از متهمان به زندقه یعنی حماد بن زبرقان با یکی از مسلمانان ضعیف الایمان به نام حمزه بن بیض، آورده است اشاره شود. مطابق این گزارش بین حماد و حمزه گاه و بیگاه مشاجره‌هایی به وقوع می‌پیوسته که به دلیل اختلافات فکری، طبیعی هم بوده است. در یکی از مواقعی که این دو با یکدیگر صلح کرده و بر والی کوفه وارد شدند، والی کوفه خطاب به حمزه بن بیض گفت: «اراک قد صالحت حماداً» یعنی می‌بینم که دوباره با حماد مصالحه کرده‌ای و این بیض در پاسخ گفت: «نعم اصلحك الله علی ان لا آمره بالصلاة و لا ینهانی عنها»^۲ بله امّا با این شرط که نه من او را به نماز امر کنم و نه او مرا از این کار باز دارد. یعنی مقتضای بینش حمزه به عنوان یک مسلمان دعوت به نماز بوده و مقتضای بینش حماد به عنوان یک زندیق ترک نماز و طبعاً مراوده این دو نفر با یکدیگر نمی‌توانسته قابل مداومت باشد مگر آن‌که تصمیم بگیرند که از اساس کاری به کار هم نداشته باشند. سید مرتضی در «الامالی» این ماجرا را با قدری اختلاف نقل کرده و آن این‌که: «اصطلحنا علی أن لا آمره بالصلاة و لا یدعونی الی شرب الخمر»^۳ یعنی: ما با هم بر این مبنا صلح کرده‌ایم که نه من او را به نماز فرمان دهم و نه او مرا به شرابخواری دعوت کند. چون

۱. لاشئی، ۳۰۱/۲.

۲. اصفهانی، ۲۲۳/۱۶.

۳. همانجا.

برای حمادبن زبیرقان با توجه به بینش فکری او شرب خمر محذور و مانعی نداشته است.

۱۱-۳-۲- ریشه‌های اخلاقی اباحه‌گری

از مسائل مهم در حوزه اخلاق اسلامی بحث «حدودپذیری» انسان است. حدود جمع «حد» عبارت از احکام و مقرراتی است که شارع در تنظیم روابط فردی و اجتماعی انسان مقرر کرده و پیامبران الهی نیز مأمور ابلاغ آن به انسان بوده‌اند. هدف شارع از بیان این حدود سعادت و کمال انسان است و در صورتی که انسان حدود الهی را محترم شمرده و آن را به طور دقیق رعایت کند در مسیر هدایت گام برداشته و به کمال لایق خود خواهد رسید. لذا قرآن بر احترام به «حدود الهی» و پاسداری از آن تأکید فراوان داشته و در بسیاری از موارد پس از ذکر یک حکم شرعی به «حدود خدایی» بودن آن تأکید می‌کند مانند:

- در سوره بقره پس از نهی از مباشرت با زنان در ماه رمضان به‌ویژه در حالت اعتکاف می‌فرماید: ﴿تلك حدود الله﴾^۱

- در همین سوره پس از بیان احکام طلاق و توجه به حقوق زوجین پس از وقوع طلاق در چند نوبت تأکید می‌کند که: ﴿تلك حدود الله﴾^۲ و نیز: ﴿تلك حدود الله یبینها لقوم یعلمون﴾^۳.

- در سوره نساء پس از ذکر مواردی از احکام ارث می‌فرماید: ﴿تلك حدود الله﴾^۴

از این قبیل تعابیر در سوره‌های دیگر به تناسب بیان احکام الهی آمده است که می‌توان به آنها مراجعه کرد. به طوری که گفته شد از نظر قرآن پاسداری از حدود الهی از اهمیت و ارزش خاصی برخوردار است، لذا در سوره توبه به عنوان یکی از

۱. البقره، ۱۸۴.

۲. همانجا، ۲۲۹ و ۲۳۰.

۳. همانجا، ۲۲۹ و ۲۳۰.

۴. همان سوره، ۱۳.

صفات مؤمنان واقعی آمده است: «والمحافظون لحدود الله»^۱ نیز در برخی از آیات پس از آن که توصیه شده از حدود و مرزهای الهی نباید تجاوزی صورت پذیرد، در هم شکنندگان حدود الهی ظالم و ستمکار معرفی شده‌اند.^۲ از این واضح‌تر در سوره مائده است که بر مبنای سه آیه: کسانی که به «ما أنزل الله» حکم یا عمل نمی‌کنند به ترتیب «کافر»، «ظالم» و «فاسق» نامیده شده‌اند.^۳ نکته قابل ذکر آن که حدود یادشده در قرآن اختصاص به مسائل و احکام شرعی ندارد بلکه دامنه مسائل اخلاقی مانند فضائلی که لازم است انسان به آن آراسته شود یا ردائلی که باید از آن اجتناب گردد را نیز در بر می‌گیرد، لذا قرآن در یک جا تأکید می‌فرماید: «یا أيها الذین آمنوا أوفوا بالعقود»^۴ و در جای دیگر می‌فرماید: «و أوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولاً»^۵ و توصیه‌های مهم اخلاقی دیگر که رشته‌ای از آن‌ها در سوره‌های نحل و اسراء به تفصیل آمده است.^۶ پس از ذکر این موارد، باید گفت: یکی از مسائلی که در اباحه‌گری تجلی پیدا می‌کند، شکستن حدود الهی و زیر پا گذاشتن آن‌هاست. اما چرا انسان در مواردی میل به شکستن حدود الهی دارد؟ از نظر قرآن این امر در درجه نخست ریشه‌ی اخلاقی و روانی دارد و آن میل به آزادی است که انسان مطابق این میل به شکستن همه موانعی که در مقابل خود احساس می‌کند، اقدام می‌کند، در سوره قیامت این موضوع به این صورت بیان شده که: «بل یرید الانسان لیفجر امامه یسأل ایان یوم القیامه»^۷ یعنی: انسان مایل است که (موانع) پیش روی خود را از بین ببرد. (لذا) سؤال می‌کند که قیامت کی فرا می‌رسد. در این آیات، سؤال از زمان وقوع قیامت، سؤالی فلسفی است، اما ریشه‌ی این سؤال یک مسأله روانی و اخلاقی است و آن میل به آزادی است. آن هم آزادی مطلق به طوری

۱. التوبه، ۱۱۲.

۲. البقره، ۲۳۹.

۳. المائده، ۴۴، ۴۵ و ۴۷.

۴. همان سوره، ۱.

۵. همان سوره، ۱.

۶. النحل، ۹۰؛ الاسراء، ۲۳-۳۴.

۷. القیامه، ۵ و ۶.

که هیچ مانعی در مقابل انسان برای انجام خواسته‌های او در بین نباشد. وگرنه آزادی نسبی و در چهارچوب حدود و مقررات امری بدیهی بوده و انسان ذاتاً محدود و یا مطلقاً آزاد نمی‌باشد. در همین رابطه باید این نکته را اضافه کرد که انسان اخلاقی از نظر اسلام، انسانی است مقید به حدود و ضوابطی که اسلام جهت سعادت انسان آورده است. بنابراین یکی از ریشه‌های اباحه‌گری در اسلام و در بین مسلمانان به این مطلب باز می‌گردد که انسان حدود پذیر است یا نه. اباحه‌گری تجلی شکستن حدود الاهی است در بعد فردی یا اجتماعی است که هر دو خلاف اخلاق اسلامی بوده و سرآغاز انحرافات شدید انسان خواهد شد.

۱۱-۳-۳- ریشه‌ای کلامی اباحه‌گری یا بررسی رابطه عمل و ایمان از نظر اهمّ جریان‌های اسلامی

مهم‌ترین ریشه اباحه‌گری در بین مسلمانان، ریشه کلامی این موضوع است که به مسأله ماهیت ایمان و ارتباط آن با عمل ارتباط پیدا می‌کند. بحث از حقیقت ایمان و رابطه آن با عمل و ارتکاب معاصی از جمله مسائلی است که جریان‌های مختلف کلامی دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن ابراز کرده‌اند، در این قسمت به بیان مهمترین دیدگاه‌های کلامی که از ابتدای قرن دوم در بین مسلمانان شکل گرفت پرداخته شده و رابطه آن‌ها با بحث اباحه‌گری سنجیده می‌شود.

۱۱-۳-۳-۱ خوارج

خوارج به طور عام به همه کسانی اطلاق می‌شود که علیه امام بر حقی که عموم مسلمانان وی را به امامت پذیرفته‌اند، خروج کنند^۱ و به طور خاص کسانی هستند که در اثنای جنگ صفین با علی علیه السلام به مخالفت برخاسته، ابتدا حکمیت را بر آن حضرت تحمیل کرده و سپس از آن حضرت جدا شدند و علیه یاران علی علیه السلام به

۱. شهرستانی، ۱۰۵/۱.

فتنه و فساد پرداختند. لذا علی علیه السلام در نهروان به مقابله با آنان برخاست و آن‌ها را قلع و قمع نمود. البته همان‌گونه که علی علیه السلام خود پیش‌بینی فرموده بود، شکست نهروان موجب از بین رفتن خوارج به طور مطلق نگشت بلکه آنان به عنوان یک جریان فکری باقی ماندند^۱ و منشأ پیدایش تحولاتی خصوصاً در عرصه‌ی مسائل کلامی شدند. به عنوان نمونه خوارج در بحث ایمان و عمل معتقد به عدم جدایی این دو شدند. آنان بر این باور بودن که میان ایمان و کفر واسطه‌ای نیست، عمل جزء ایمان است و لذا گناه ایمان را از بین می‌برد و با ارتکاب معاصی شخص کافر می‌شود. از نظر خوارج، مرتکب گناه کبیره کافر است و برای همیشه در آتش خواهد بود. اگرچه ایمان قلبی به اسلام داشته و نماز بخواند و چون کافر است جان و مال او احترام ندارد.^۲ نقطه‌ی عجیب در عقاید خوارج آن بود که آنان همه مسلمانان غیر خارجی را مرتد و کافر به حساب آورده و ریختن خون آن‌ها را جایز می‌شمردند.^۳

منشأ عقاید خوارج برداشت‌های سطحی آنان از قرآن بود. به عنوان مثال آنان با استناد به آیه: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»، تارک حج را کافر می‌دانستند و از این آیه نتیجه می‌گرفتند که انجام عمل هر معصیتی مساوی با کفر است.^۴ در صورتی که به فرض که در این آیه ترک حج عبارت از کفر باشد، این تنها یکی از معانی کفر است، زیرا کفر و ایمان نسبی است و مراتب متعدد دارد، که ممکن است یکی از مراتب آن کفر و ایمان در مرحله انجام باشد. در همین خصوص در روایتی علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام سؤال کرد که: آیا اگر کسی از مسلمانان حج نکند کافر می‌شود؟ حضرت در پاسخ وی فرمود: نه ولیکن اگر کسی بگوید مراسم حج این طور نیست او کافر شده است.^۵

۱. سید رضی، خطبه ۶۰.

۲. شهرستانی، ۱/۱۰۵ و ۱۰۶؛ اشعری، ۸۷؛ حسنی، ۶۰.

۳. نوبختی، ۷۵؛ ولوی، ۲۹۱/۱، صابری، ۳۵۴/۱.

۴. فخر رازی، ۱۶۴/۸. ۵. کلینی، ۲۶۵/۲.

با مطلبی که در مسأله صدور کبائر به عنوان ناقض ایمان از نظر خوارج گذشت، به نظر می‌رسد که اباحه‌گری- به معنای بی‌اعتنایی به حدود شرعی و بی‌مسئولیتی در ارتکاب محارم یا ترک واجبات دینی- جایگاهی نزد خوارج نداشته باشد. آنچه تاریخ نیز از آنان به ثبت رسانده، همان تصلب آنان به عقاید و مناسک دینی است. امّا به دلیل آن‌که خوارج در تعریف کفر و ایمان و تعیین مصادیق کبائر، خودمحمور بوده و به ویژه در تکفیر مخالفان خود درنگ نمی‌ورزیدند از این‌رو در میان خوارج نیز به تدریج گروه‌هایی پیدا شدند که برخی از محرّمات دینی را مباح شمردند، هم‌چون میمونیه که معتقد بودند خداوند ازدواج با دختر و نیز ازدواج با دختر برادر و دختر خواهر را حرام کرده، امّا ازدواج با دختر دختر یا دختر هر یک از برادر یا خواهرزاده انسان را حرام نکرده و مانعی در انجام آن نیست.^۱ طوایف دیگری به نام‌ها بیّهسیه و یزیدیه در میان خوارج بوده‌اند که بسیاری از محرّمات را مباح می‌دانستند.^۲

۱۱-۳-۲-۳-مرجئه

مرجئه گروهی از مسلمانان هستند که معتقد بودند که ایمان عبارت از شناخت خدای متعال، خضوع در مقابل وی و ترک استکبار نسبت به او و نیز داشتن محبت قلبی به اوست.^۳ به عقیده آنان اگر کسی واجد این خصوصیات باشد، وی را می‌توان مؤمن نامید و انجام طاعات دیگر ارتباطی به ایمان نداشته و ترک آن‌ها ضرری به حقیقت ایمان نخواهد زد و انسان به این سبب مورد عذاب واقع نخواهد شد.^۴

در وجه تسمیه این گروه به مرجئه گفته‌اند که ارجاء به معنای به تأخیر افکندن است و یکی از برداشت‌های این کلمه آن است که درباره مرتکب کبائر

۲. لاشئی، ۳۰۲/۲ به نقل از بغدادی.

۱. شهرستانی، ۱۱۶/۱.

۴. همانجا.

۳. شهرستانی، ۱۲۵/۱.

نمی‌توان در این دنیا حکمی صادر کرد که وی بهشتی یا جهنمی است بلکه باید حکم و داوری درباره او را به روز قیامت واگذار کرد.^۱

می‌توان گفت که اندیشه جدایی ایمان از عمل نیز با برداشت از ظاهر برخی از آیات قرآن مثل: «وَالْعَصْرَ انِ الْاِنْسَانِ لَفِيْ خَسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ...» یا: «الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...»^۲ به دست آمد. زیرا مطابق آیه نخست عمل صالح واقعیته غیر از ایمان دارد و از آیه دوم نیز فهمیده می‌شود که امکان آمیختگی ایمان به گناه و ظلم وجود دارد.^۳ نتیجه آن‌که آنان معتقد شدند که: «لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة»^۴ یعنی: با داشتن ایمان هیچ گناهی ضرر زننده نیست و با کفر هیچ طاعتی مفید واقع نخواهد شد.

و نیز می‌توان گفت که در برخی از منابع حدیثی اهل سنت به ویژه کتب شش‌گانه اصلی روایاتی وجود دارد که موضوع جدایی ایمان از عمل به راحتی از آن‌ها به دست می‌آید. به موجب این روایات صرف شهادت به یگانگی خدا و شهادت به رسالت پیامبر اسلام ﷺ برای ورود به بهشت کافی خواهد بود. در یکی از این روایات به نقل از معاذ بن جبل آمده است که پیامبر فرمود: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله إلا حرّمه الله على النار»^۵ در دنباله روایت آمده که معاذ گفت: ای رسول خدا ﷺ آیا این مطلب را به مردم بگویم که شادمانی کنند؟ پیامبر فرمود: در این صورت کارهای خود را به خدا واگذار می‌کنند (و خود عملی انجام نمی‌دهند)، لذا معاذ در هنگام مرگ از ترس آن‌که (به دلیل عدم اعلام این خبر) گناهی مرتکب شده باشد، مردم را از این حدیث باخبر ساخت.^۶ در حدیث دیگری آمده که ابوذر غفاری از پیامبر نقل می‌کند که: جبرئیل به نزد من آمده و

۱. شهرستانی، ۱۲۵/۱، حسنی، ۱۴۴، نیز تفصیل معنای ارجاء را نک: جعفریان، ۱۵-۱۸.

۲. الانعام، ۸۲. ۳. سید مرتضی، الرسائل، ۱/۱۵۵.

۴. شهرستانی، ۱۲۵/۱؛ حسنی، ۱۴۶، صابری، ۹۹/۱.

۵. نیشابوری، ۶۱/۱. ۶. نیشابوری، ۶۱/۱.

بشارت داد که هر که از امت تو در حالی بمیرد که چیزی را شریک خدا قرار نداده باشد، او وارد بهشت خواهد شد. من (ابوذر) گفتم: گرچه مرتکب زنا و سرقت شده باشد؟ پیامبر ﷺ فرمود: «آری گرچه مرتکب زنا و سرقت شده باشد.» من (ابوذر) باز پرسیدم: گرچه مرتکب زنا و سرقت شده باشد و پیامبر مجدداً همان جواب را داد. من باز سخن قبل را تکرار کردم و پیامبر ﷺ همان جواب را داد. تا این که در نوبت چهارم فرمود: «علی رغم انف ابی ذر» یعنی بر خلاف قهری ابوذر^۱ در صورتی که - به گونه‌ای که خواهد آمد - در روایات شیعه در مقابل اندیشه‌ی جدایی عمل از ایمان به شدت موضع‌گیری شده و همه جا عمل از لوازم ایمان و شرط مغفرت الاهی و ورود به بهشت اعلام شده است.

به طوری که مشخص است خوارج و مرجئه در موضوع ارتباط معاصی با زوال یا بقای ایمان عقیده‌ای کاملاً متضاد داشتند. و روشن است که در این میان عقیده مرجئه در رواج اباحه‌گری نقش مؤثری داشته است. این عقیده از جهاتی با روحیه خلفا و قدرتمندان سازگار بوده و آنان می‌توانستند ضمن ارتکاب معاصی و جنایات بی‌شمار، همچنان عنوان مؤمن و امیرالمؤمنین را برای خود حفظ کنند و کسی هم اعتراض به آنان نکند. چرا که رسیدگی به کار هر کس تا قیامت به تأخیر خواهد افتاد، از این رو در حدیثی امام صادق علیه السلام ضمن ابراز لعن بر فرقه‌های منحرف، مرجئه را به طور مضاعف مورد لعن قرار داد و چون از حضرتش دلیل این کار را پرسیدند، آن حضرت فرمود: «به جهت آن که آن‌ها معتقدند که قاتلان ما از مؤمنانند، لذا دستشان به خون ما آلوده شده است.»^۲ و مقصود امام صادق علیه السلام آن بود که مرجئه بنی‌امیه را در قتل اهل بیت علیهم السلام مصاب دانسته یا عمل آنان را منافی ایمان نمی‌دانند، از این رو در کار آنان شریک می‌باشند و شهید مطهری می‌نویسد: «اعتقادات مرجئه در نهایت به نفع دستگاه‌های حاکم تمام می‌شد و آنان هم از فرقه‌هایی چون مرجئه حمایت کرده و مستقیم یا غیرمستقیم به رواج تفکرات آنها

۱. ناصف حسینی، ۳۱/۱.

۲. کلینی، ۴۰۹/۲.

۱۱-۳-۳-۳- معتزله

معتزله از نظر اصول فکری و به ویژه ارتباط ایمان با عمل و نیز تأثیر گناهان بر زوال ایمان جریانی ما بین دو جریان پیشگفته- خوارج و مرجئه- هستند و این موضوع از جریانی که در خصوص پیدایش معتزله در تاریخ ثبت شده به دست می‌آید. شهرستانی می‌نویسد: «شخصی بر حسن بصری وارد شد و به او گفت: در روزگار ما جماعتی پیدا شده‌اند که اصحاب کبائر را تکفیر کرده و از رده مسلمانی خارج می‌دانند و جماعتی دیگر معتقدند امرگناهکاران به تأخیر افتاده و به عقیده‌ی آنان گناهان ضرری به ایمان نمی‌رساند. بلکه در تفکر آنان عمل رکنی از ایمان به شمار نمی‌رود. چنان‌که با وجود کفر طاعت و کار نیک مفید واقع نخواهد شد. نظر شما در این موضوع چیست؟ حسن بصری به فکر فرو رفت. قبل از پاسخ او واصل بن عطا گفت: به عقیده من مرتکب کبائر نه مؤمن مطلق و نه کافر مطلق است بلکه او در مرتبه‌ای بین این دو مرتبه قرار دارد. سپس برخاست به سوی ستونی از ستون‌های مسجد رفت حسن بصری گفت که: «اعتزل عنا واصل»، لذا واصل و پیروان او را معتزله نامیدند.^۲

در نظر معتزله علم در معنی و ماهیت ایمان دخالت تام و تمام دارد به گونه‌ای که تارک عمل از جرگه مؤمنان خارج است. معتزله هم‌چنین معتقد بودند که مرتکب کبائر نه مؤمن و نه کافر بلکه «فاسق» است که حد وسط مؤمن و کافر است.^۳ و اگر فاسق از گناه خود توبه کند به مؤمن ملحق خواهد شد، اما اگر توبه ناکرده از دنیا رفت وی ملحق به کافر شده و مخلد در آتش خواهد بود.^۴ زیرا همان‌گونه که

۱. مطهری، ۹۷؛ مشکور، ۴۰۶؛ ولوی، ۲/۳۰۹-۳۱۲.

۲. شهرستانی، ۱/۵۲؛ حسنی، ۱۵۶ به نقل از التبصیر فی الدین.

۳. اشعری، ۲۷۰. ۴. شهرستانی، ۱/۵۰.

وعده‌های خدا حق و قاطع است، وعیده‌های الاهی نیز قاطع خواهد بود، لذا یکی دیگر از اعتقادات آنان «اصل وعد و وعید»^۱ است.

به طوری روشن است، در تفکر معتزله مجال چندانی برای رواج اباحه‌گری وجود ندارد از نظر تاریخی نیز رابطه‌ای بین اباحیه و جریان‌های اعتزالی دیده نمی‌شود، به ویژه که عنوان «فاسق از نظر اجتماعی» برای مرتکب معاصی بسیار صدمه‌زننده بوده است.

۱۱-۳-۳-۴- غلات شیعه

از مهم‌ترین طوایف اسلامی که در ایجاد اباحه‌گری و گسترش آن نقش فراوان داشته‌اند، غلات و فرق گوناگون آن-کم و بیش- بوده‌اند.^۲ آن‌طور که از بررسی عقاید غلات برمی‌آید این عده عمدتاً به انکار ظواهر شرع پرداخته و معتقد بودند که عبادات شرعی مانند نماز، روزه، حج،... هر کدام نماد و سمبلی از اطاعت از خداوند یا اطاعت از امام است. به تعبیر دیگر: «برخی از غلات شیعه از اهمیت معرفت نسبت به مقام امام معصوم علیه السلام در تشیع، سوء استفاده کرده و بین پیروان خود چنین شایع کردند که هرکس امام را بشناسد از عمل به واجبات و ترک محرّمات بی‌نیاز است.»^۳ آن‌ها در این جهت حدیثی را نیز از امام باقر علیه السلام تطبیع و در نتیجه تحریف کردند که آن حضرت فرموده است: «إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ» و بر مبنای آن هر حرامی را حلال می‌کردند. امّا چون این موضوع را به امام صادق علیه السلام خبر دادند، آن حضرت ضمن لعن غلات و افشای خیانت آنان در تحریف سخن امام باقر علیه السلام فرمود: پدرم گفت: «إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ خَيْرٍ يَقْبَلُ مِنْكَ»^۴ از بعضی از قرائن برمی‌آید که همان‌گونه که غلات عبادات شرعی مانند

۱. شهرستانی، ۵۲/۱؛ اشعری، ۲۷۴؛ صابری، ۱۵۲/۱.

۲. صابری، ۲۷۲/۲، گرایش به الحاد و اباحی‌گری.

۳. لاشئی، ۳۰۱/۲.

۴. صدوق، ۱۸۱، کلینی، ۴۶۴/۲ با اندکی اختلاف.

نماز، روزه و... را به صورت نمادین تفسیر می‌کرده‌اند، متقابلاً معتقد بودند که رذائل اخلاقی نیز هر کدام نماد و سمبلی از واقعیت‌های دیگر است، لذا ارتکاب به آن‌ها به خودی خود مانعی ندارد مگر آن‌که نماد آن واقعیت قرار گیرد. این موضوع از نامه امام صادق علیه السلام به ابوالخطاب - پیشوای خطابیّه - چنین به دست می‌آید که: «به من رسیده که تو معتقدی زنا، خمر، نماز، روزه، و نیز هر یک از فواحش (نماد از) انسانی هستند. نه، آن طور که تو می‌پنداری نیست. بدان که من اصل حق هستم و فروع آن طاعت الاهی، و دشمنان ما اصل شر بوده و فروع آن فواحش و زشتی‌ها و چگونه مورد اطاعت قرار گیرد. کسی که شناخته شده نیست و نیز چگونه شناخته شود کسی که مورد اطاعت قرار ندارد.»^۱

قسمت اخیر سخنان امام علیه السلام تعریضی بر این اندیشه غلات بود که تبلیغ می‌کردند: «إذا عرف الحق فاعمل ما شئت.» و در واقع امام علیه السلام شناخت خداوند را نیز در سایه اطاعت از آن ذات مقدّس ممکن اعلام می‌کند.

در حدیث دیگری که از امام صادق علیه السلام جهت مقابله با نمادانگاری غلات وارد شده - و نیز در همین حدیث خیانت دیگر آن‌ها در نسبت دادن این امور به امامان افشا می‌گردد - یکی از راویان به نام حمادی نقل می‌کند که به امام صادق علیه السلام گفته شد: از قول شما روایت می‌کنند که فرموده‌اید: شراب، قمار، بت‌ها، چوب‌های قرعه مردانی هستند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «ما كان الله عزّ وجلّ يخاطب خلقه بما لا يعلمون» یعنی: سزاوار نیست خداوند خلق خود را به چیزهای مورد خطاب قرار دهد که متوجّه نمی‌شوند.^۲

از عجایب مکاید غلات آن‌که در شرایطی که در برخورد با قرآن حجّیت ظواهر را انکار کرده و در نتیجه از عبادات شانه خالی کرده و نیز موازین حلال و حرام را کاملاً زیر پا می‌گذاشتند، در همان حال برخی از طوایف آنان برای انجام منویات خود به ظاهر برخی از آیات استناد می‌کردند. مثلاً خطابیّه با استناد به آیه:

۱. طوسی، اختیار الرجال به رقم ۵۱۲.

۲. طوسی، به رقم ۵۱۳.

«یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً»^۱ می‌گفتند: «خداوند به دست ابوالخطاب بار سنگین واجبات شریعت را از دوش ما برداشته است.»^۲ یا بشیریه - یک دیگر از طوایف غلات- با استناد به آیه: «او یزوجهم ذکراناً و اناثاً»^۳ هم‌بستر شدن با محارم و لواط را جایز می‌دانستند.^۴ و نیز قرامطه- یکی از فرق اسماعیلیه با تکیه بر آیه: «و کلا منها رغداً حیث شئتم و لاتقربا هذه الشجرة...»^۵ به پیروان خود می‌گفتند: شما پیروان محمد بن اسماعیل هر کار می‌خواهید بکنید و هر چه خواهید خورید، اما به موسی بن جعفر علیه السلام نزدیک مشوید. آن‌ها ضمناً معتقد بودند که خداوند تمامی محرمات را بر محمد بن اسماعیل و یاران او حلال کرده است.^۶ قرامطه هم‌چنین تبلیغ می‌کردند: که تمام احکام الهی دارای ظاهر و باطنی است که عمل به باطن آن‌ها سبب رستگاری و تمسک به ظاهر آنها موجب هلاکت می‌گردد و رنج ناشی از عمل به ظواهر احکام، کمترین کیفی است که اهل ظاهر به آن مبتلا می‌شوند. آنان معتقد بودند که نماز دانستن اسرار، روزه پنهان کردن اسرار و حج دیدار پیروان محمد بن اسماعیل است.^۷

با توجه به این مطالب، اغراق نخواهد بود که بگوییم: امامان شیعه به طور عام و صادقین علیهم السلام به طور خاص در مبارزه با فرق انحرافی، تندترین مواضع را در مقابل غلات اتخاذ کردند و این از روایات به‌جای مانده از امامان علیهم السلام به دست می‌آید. شمار کثیری از این روایات را کشتی در کتاب رجال خود- در ضمن معرفی اصحاب ائمه علیهم السلام- درج کرده است که از مطالعه‌ی آن‌ها به دست می‌آید که امامان علیهم السلام همواره شیعیان خود را از دسیسه‌ای غلات باخبر کرده، ضمن معرفی افکار و اندیشه‌ها و تقبیح عملکرد آن‌ها، هرگونه مجالست و رفت‌وآمد با غلات را

۱. النساء، ۲۸.

۲. نوبختی، ۳.

۳. الشوری، ۵۰.

۴. لاشی، ۳۰۲/۲ به نقل از نوبختی و اشعری.

۵. البقره، ۳۵.

۶. لاشی، ۳۰۲/۲.

۷. همانجا به نقل از نوبختی، اشعری و سعد بن عبدالله.

تحریم کردند.^۱ در اکثر روایاتی که در مذمت غلات وارد شده، به انحرافات آنان در دو جهت اعتقادی و اخلاقی خصوصاً روحیه اباحی‌گری آنان از جهت ترک نماز، روزه و... اشاره شده است به عنوان مثال: شیخ طوسی به نقل از فضیل بن یسار می‌نویسد: امام صادق علیه السلام فرمود: «جوان‌های خود را از فتنه غلات برحذر دارید که آن‌ها را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادعای ربوبیت می‌کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می‌آید و او را نمی‌پذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می‌کند و او را می‌پذیریم.» سؤال شد: ای زاده رسول خدا صلی الله علیه و آله چرا بدین‌گونه عمل می‌کنید؟ فرمود: «برای آن‌که غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حج عادت کرده و قادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الاهی نیست. در صورتی که مقصّر چون به شناخت رسید، عمل و اطاعت می‌کند.»^۲

با توجه به مطالبی که درباره غلات گفته شد و مقایسه آن با اندیشه‌های مرجئه، می‌توان نتیجه گرفت که دو جریان غلات و مرجئه - در بین فرق اسلامی - بیشترین نقش را در پیدایش و گسترش اباحه‌گری داشته‌اند، با این تفاوت که مرجئه با جدا کردن عمل از ارکان ایمان و انحصار ایمان به باور و تصدیق قلبی و نیز اعتقاد به زوال‌ناپذیری ایمان با صدور معاصی، مسبب اباحه‌گری و در نتیجه بی‌اعتنایی به حدود الاهی و شیوع معاصی و محارم الاهی شدند. و غلات با نفی حجیت ظواهر شرعی، موضوعیت عبادات را زیر سؤال برده و با اجتهادهای خام خود انجام هر کار حرام را مباح اعتلام کردند و گرچه نتیجه اندیشه‌های مرجئه و غلات به یک‌جا ختم شده، اما در نهایت عقاید و عملکرد غلات مخرب‌تر از عقاید مرجئه بوده است.

۱. تفضیل را نک: معارف، ۳۰۵-۳۱۰. ۲. مجلسی، ۲۵۶/۲۵ به نقل از امالی طوسی.

از آنچه در بررسی عقاید جریان‌های کلامی در خصوص رابطه ایمان و عمل گذشت و نیز نقد ضمنی آن‌ها، اجمالاً بعضی از مواضع شیعه در ماهیت ایمان و ارتباط آن با عمل به دست آمد. چنان‌که در همین مباحث، به اهم ریشه‌های اباحه‌گری که همانا ضعف در عمل به موازین شرعی است، اشاره گردید. اما در این قسمت به طور مشخص به این مطلب تصریح می‌شود که در روایات شیعه ایمان از سه رکن تشکیل شده است که عبارتند از: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان.^۱

به این ترتیب در دیدگاه شیعه-که ملهم از روایات امامان علیهم‌السلام است- عمل جزء لاینفک ایمان تلقی شده و جدایی از آن قابل تصور نیست. در این روایات حقیقت ایمان مقرون با اطاعت الاهی بوده و صدور و معصیت موجب زوال ایمان است. چنان‌که امام صادق علیه‌السلام فرمود: «الایمان ان یعبد الله و لایعصی»^۲ اما رابطه صدورگناه با زوال ایمان در چه حدی است و نقش توبه در این میان چیست؟ در روایات متعددی- که کلینی آن‌ها را در ابواب چندی از کتاب الایمان والکفر درج کرده است^۳- همه جا صادقین علیهم‌السلام بر تفکیک دو تعبیر برای شیعیان خود تلاش کرده‌اند که این تعبیر عبارتند از: اسلام و ایمان.^۴ در این روایات اسلام به همان معنای اصطلاحی آن در نظر گرفته شده که با شهادتین حاصل می‌شود و شخص در پناه آن به عنوان یک مسلمان برخوردار از امنیت و سایر حقوق اسلامی می‌شود.^۵ در صورتی که ایمان شاخصه‌هایی دارد که یکی از آن‌ها عبارت از عمل به احکام و

۱. مجلسی، ۶۶/۶۶-۷۳ در روایات متعدد. ۲. کلینی، ۳۳/۲.

۳. از جمله نک: کلینی، ۲۵/۲، ۲۷، ۳۳، ۴۰ و ۴۲.

۴. تفصیل را نک: مجلسی، ۶۵ باب ۲۴: الفرق بین الایمان و الاسلام، ۲۲۵-۳۰۹.

۵. همانجا، ۲۴/۲، باب: ان الاسلام یحقن به الدم.

شرایع دینی و نیز اجتناب از محارم الاهی بوده^۱ و شاخصه‌ی دیگر معرفت مقام امام و اعتقاد به ولایت اوست.^۲ نکته دیگر که از این روایات به دست می‌آید، نسبت دو مفهوم «ایمان» و «اسلام» است که عموم و خصوص مطلق است، یعنی: هر مؤمنی مسلمان است، اما هر مسلمانی مؤمن نیست. امام صادق علیه السلام در تشریح این دو نسبت، «اسلام» را به مسجد الحرام و «ایمان» را به کعبه تشبیه فرمود، زیرا اگر کسی داخل کعبه باشد، او بدون شک داخل در مسجد الحرام خواهد بود، اما اگر کسی داخل مسجد الحرام باشد، معلوم نیست که توفیق دخول به کعبه را پیدا کند.^۳ لذا امام صادق علیه السلام فرمود: «الایمان یشارک الاسلام و الاسلام لا یشارک الایمان». اما مطلبی که در این روایات قابل توجه بوده، تأکیدی است که بر نقش عمل بر حفظ حقیقت ایمان شده است. مطابق این روایات، مؤمن با داشتن روحیه ایمان هرگز مرتکب گناه و حرام نمی‌شود. چنان‌که روایت شده است که: «لایزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن و لا یسرق السارق حین یسرق و هو مؤمن»^۴ و با ارتکاب گناه، ایمان از روح او خارج می‌شود، چنان‌که لباس از جسم انسان به در آید، مگر آن‌که دوباره توبه کند و به حریم ایمان پاگذارد.^۵ بعضی از روایات امامان شیعه علیهم السلام در تخطئه مستقیم اندیشه‌های مرجئه و غلات صادر شده و اباحه‌گری را مستقیماً هدف قرار داده است. از جمله در یک حدیث نسبتاً طولانی ابوالصباح کنانی از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «به امیرمؤمنان گفتند: اگر کسی به یگانگی خدا و رسالت محمد صلی الله علیه و آله و سلم شهادت دهد، آیا او مؤمن است؟ آن حضرت فرمود: پس فرایض خدا کجاست؟» ابوالصباح گوید: هم‌چنین از امام باقر علیه السلام شنیدم که از قول علی علیه السلام می‌گفت: «اگر ایمان صرفاً جنبه زبانی داشت هرگز حکم نماز، روزه و نیز امور حلال و حرام نازل نمی‌گشت.» من گفتم: عده‌ای در بین ما معتقدند همین‌که انسان گواهی

۱. کلینی، ۳۳/۲.

۲. همانجا، ۱۹/۲-۲۵.

۳. کلینی، ۲۸/۲.

۴. مجلسی، ۲۷۰/۶۵.

۵. کلینی، ۳۲/۲؛ مجلسی، ۲۷۰/۶۵ و ۷۳/۶۶.

به یکتایی خدا و رسالت محمد صلی الله علیه و آله دهد او مؤمن است، امام باقر علیه السلام فرمود: «اگر چنین است پس چرا حدود الاهی بر آنان جاری می‌شود و چرا دست آنها بریده می‌شود؟ در صورتی که خداوند بنده‌ای عزیزتر و گرامی‌تر از مؤمن نیافریده است، چرا که ملائکه خادمان مؤمنین‌اند، جوار خداوند، بهشت و حورالعین اختصاص به مؤمنان دارد.» سپس فرمود: «پس چرا انکارکننده فرایض کافر خواهد بود؟»^۱ نیز در بعضی از روایات ایمان اساساً ماهیتی جز عمل ندارد و اقرار زبانی خود جزئی از عمل است. به این صورت که امام صادق علیه السلام در پاسخ این سؤال راوی که: آیا ایمان اعتقاد توأم با عمل یا اعتقاد منهای عمل است؟ فرمود: «الایمان عمل کله و القول بعض ذلك العمل،...»^۲

۱۱-۴- نتایج

- ۱۱-۴-۱- اباحه‌گری دارای ریشه‌های فلسفی، اخلاقی و کلامی است.
- ۱۱-۴-۲- ریشه فلسفی اباحه‌گری انکار ماوراءالطبیعه، ریشه اخلاقی اباحه‌گری، میل به آزادی بی حد و حصر و ریشه کلامی اباحه‌گری، اعتقاد به جدایی عمل از ایمان است.
- ۱۱-۴-۳- در بین گروه‌های اسلامی دو جریان مرجئه از اهل سنت و غلات شیعه بیشترین نقش را در پیدایش اباحه‌گری داشته‌اند.
- ۱۱-۴-۴- امامان شیعه علیهم السلام با تبیین درست تعبیر «اسلام» و «ایمان» ریشه اصلی اباحه‌گری را در مسأله جدایی عمل از ایمان دانسته و عمل به ضوابط شرعی را به عنوان جزء لاینفک ایمان، مورد تأکید قرار دارند و بدین وسیله با اباحه‌گری سرسختانه مبارزه کردند.

۲. کلینی، ۲ / ۳۴.

۱. کلینی، ۳۳/۲؛ مجلسی، ۱۹/۶۴.

﴿ فصل دوازدهم ﴾

درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره‌ی متقدمان

درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره‌ی متقدمان

مقدمه

از آن‌جا که در فقه‌الحدیث خصوصاً مبحث ترجیح روایات، از سند روایات سخن به میان می‌آید، لذا سندشناسی و نقد آن جنبه‌ی ضروری به خود می‌گیرد. از این رو شناخت اجمالی علم رجال و منابع آن به ویژه در دوره‌ی متقدمان - که کتب اصلی علم رجال حاصل این دوره است - خالی از فایده نخواهد بود. بنا به تعریف دانشمندان: «علم رجال حدیث علمی است که درباره‌ی حالات و اوصاف راویان - از آن جهت که به قبول یا عدم پذیرش قولشان ارتباط پیدا می‌کند - بحث می‌نماید.»^۱ به عبارت دیگر موضوع علم رجال بررسی جنبه‌ی خاصی از شخصیت یک راوی است که صرفاً در رد و قبول خبر او تأثیر دارد و محقق با شناخت این جنبه نیازی به بررسی جنبه‌های دیگر شخصیت راوی ندارد. برخلاف علم تراجم که در آن شخصیت یک نفر از جنبه‌های مختلف مورد بررسی

۱. تهرانی، ۱۰/۱.

واقع می‌شود.^۱ ضمناً علم رجال خود، شعبه‌ای از روایة الحدیث بوده و روایة الحدیث خود بخشی از «علم الحدیث» به معنای عام آن می‌باشد.^۲

اما درباره‌ی پیدایش «علم رجال» و سیر تحوّل آن باید گفت: بدون شک، نخستین ریشه‌ای این علم را بایستی در کلام خدا و سخنان رسول او ﷺ جست‌وجو نمود. آیه‌ی ششم از سوره‌ی حجرات که در آن خداوند نسبت به پذیرش خبر فاسق دستور به تحقیق و تبیین می‌دهد، و نیز روایات وارده از رسول خدا ﷺ - که در آن حضرت نسبت به وقوع کذب و دروغ بر خود، به مسلمانان هشدار داده است -^۳، همگی از قرائنی است که ضرورت شناخت راوی را از حیث وثاقت و تجنب از دروغ پدیدار ساخت. اما تا آن‌جا که به عصر صحابه و تابعان باز می‌گردد در این دوران به دلیل اعتماد عمومی مسلمانان به یکدیگر چیزی به عنوان شناسایی راویان موثق از غیر موثق وجود نداشت. اما به طوری که مسلم در صحیح خود از ابن‌سیرین نقل می‌کند از اواخر دوره‌ی تابعان ضرورت پرسش از رجال حدیث و سند روایات در بین محدثان پدید آمد.^۴ منتهی باید توجه داشت که در ابتدا جهت شناخت رجال حدیث ضوابط پیچیده‌ای در دست نبود، بلکه شیخ حدیث ضمن بحث از جنبه‌های مختلف یک حدیث، اطلاعات خود را در مورد سند آن حدیث به طور شفاهی ارائه می‌کرد. ضمناً در این دوران اوصاف راویان با ذکر مسائلی چون سوابق وی در اسلام یا شرکت او در بعضی از جنگ‌ها مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. در این زمینه شیخ طوسی در ترجمه‌ی عبیدالله بن ابی‌رافع می‌نویسد: «او دارای کتابی بود که در آن نام آن دسته از صحابه را که با امیرمؤمنان در جنگ‌های جمل، صفین و نهروان شرکت نمودند، گردآوری کرده بود.^۵ حال به عقیده‌ی شیخ آغابزرگ تهرانی، عبیدالله بن ابی‌رافع نخستین عالم رجالی شیعه

۱. در تمایز علم رجال و دانش تراجم نک: خامنه‌ای، مقاله‌ی چهار کتاب اصلی علم رجال.

۲. مدیر‌شانه‌چی، علم الحدیث، ۷ و ۸. ۳. بخاری، ۱/۱۱۸؛ نیشابوری، ۹/۱، مقدمه.

۴. نیشابوری، ۱۵/۱. ۵. شیخ طوسی، فهرست به رقم ۴۵۶.

است،^۱ اما روشن است که این کتاب جنبه‌ی رجالی نداشته که مسأله‌ی حدیث را روشن کند بلکه جنبه‌ای کاملاً کلامی داشت که خط و جهت‌گیری دوستان و یاران علی علیه السلام را مشخص می‌کرده است. اما در عین حال این مطلب نشان می‌دهد که در صدر اول طبقه‌بندی افراد به چه صورتی بوده است.

۱۲-۱- شکل‌گیری علم رجال در شیعه

بنابر شواهد روایی موجود نخستین پایه‌های علم رجال را بایستی در ستایش‌ها و نکوهش‌های صادقین علیهم السلام نسبت به پاره‌ای از اصحاب خود، جست‌وجو نمود. به همین ترتیب پس از آن دو بزرگوار این سیره توسط امامان دیگر از جمله امام رضا علیه السلام در معرفتی و تکذیب سران واقفه^۲ و امام هادی و عسکری علیهم السلام در معرفتی و لعن غلات عصر خود تعقیب گردید.^۳ و اجمالاً روایاتی که از این بزرگواران در کتب رجال و حدیث باقی مانده است، بهترین سند در جرح و تعدیل تعدادی از راویان شیعه در طبقه‌ی اصحاب ائمه می‌باشد.

اما در طبقه‌ی علمای شیعه نیز باید گفت: از اواخر قرن دوم هجری عده‌ای از یاران و معاصران امامان به فکر افتادند تا با استفاده از روایات معصومان علیهم السلام و نیز با توجه به تماس نزدیک با راویان حدیث به شناسایی راویان ضعیف و بدنام اقدام

۱. تهرانی، ۱۰ / ۸۰.

۲. نک: طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۸۶۰ تحت عنوان: «الواقفه»؛ مجلسی، بحارالانوار، ۴۸ / ۲۵۰ تحت عنوان: «باب رد مذهب الواقفه»، ضمناً در ص ۲۵۶ همین جلد مرحوم مجلسی برخورد امام رضا علیه السلام و علمای شیعه را در معرفتی و رسوا کردن واقفه آورده است و خصوصاً نقش آنان را در جعل حدیث توضیح می‌دهد. اما باید توجه داشت تکذیب امام رضا علیه السلام در مورد واقفه فقط از حیث اعتقادات آنان بود، نه میراث فرهنگی آنان که از امامین صادقین علیهم السلام در اختیار داشتند.

۳. نک: طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۹۹۴-۹۹۷ تحت عنوان: «فی الغلات فی وقت ابي محمد العسکری علیه السلام منهم علی بن مسعود حسکه و القاسم بن یقطين القمیان.»

نمایند و از جمله این بزرگان می‌توان از عبدالله بن جبّله کنانی (م ۲۱۹)،^۱ حسن بن محبوب (۲۲۴ هـ)، احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴)، ابراهیم بن محمد بن سعید ثقفی (م ۲۸۳)، علی بن حسن بن فضال و فضل بن شاذان نیشابوری (هر دو در نیمه‌ی دوم قرن سوم) هجری یاد نمود و هر یک از این افراد در موضوع رجال شیعه یا معرفی اساتید و مشایخ خود دارای اثر و کتاب بوده‌اند.^۲ ضمناً کتب این عدّه غیر از آثار بی‌شماری است که در همین دوران توسط بزرگان شیعه در رد بسیاری از فرق انحرافی هم‌چون غلات، اسماعیلیه، فطحیه، زیدیه، واقفه... به رشته‌ی تحریر درآمد و جهت اطلاعات بیش‌تر در این زمینه می‌توان به کتاب‌های رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی مراجعه نمود. به این ترتیب می‌توان گفت که قرن سوم طلّیعه‌ی روشنی بر تلاش‌های شیعه در زمینه شناخت رجال حدیث در برداشته و دیدگاه رجالیون این دوره از طریق انتقال به آثار نویسندگان بعد-کم و بیش- در اختیار ما قرار گرفته است. ضمن آن‌که از آثار این دوره رجال برقی تا زمان ما محفوظ مانده و این کتاب معرف خوبی در شناخت طبقات راویان است.

در قرن چهارم، علم رجال از حالت بسیط و ساده‌ی خود وارد مرحله‌ی جدیدتر شده و دانشمندان بسیاری در عرصه‌ی این دانش به تحقیق و نگارش پرداختند. سیره‌ی علمای رجال در این دوره به این صورت بود که علاوه بر تألیف کتب مستقل در حوزه‌ی رجال، مجموعه‌هایی نیز، با عنوان «مشیخه» یا «فهرست کتب» تهیه می‌کردند که این آثار خود، آکنده از اطلاعات رجالی بود. از مهم‌ترین اشخاصی که در این قرن در حوزه‌ی رجال حدیث به تحقیق پرداختند و در این زمینه صاحب اثر بوده‌اند می‌توان از محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)، محمد بن حسن بن احمد بن ولید القمی (م ۳۴۳)، احمد بن محمد مکنی به، ابو غالب زراری (م ۳۶۸)، ابن داوود قمی (م ۳۶۸)، محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق

۱. این شخص به قولی مؤسس علم رجال در شیعه است. در این زمینه نک: صدر، مبحث «علم رجال».

۲. تهرانی، ۸۴/۱۰، مامقانی، غفاری، ۲۱۰.

(م ۳۸۱) و محمدبن عمر بن عبدالعزیز کشی (متونی نیمه‌ی دوم قرن چهارم ه) یاد نمود.^۱ قابل ذکر است که به جز فهرست ابو غالب زراری و اختیار الرجال کشی که از این دوران باقی مانده، سایر آثار و مؤلفات رجالی این دوره از بین رفته است. هر چند که دیدگاه‌های بسیاری از دانشمندان این دوره از جمله: ابن الولید، شیخ صدوق، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، در خلال آثار این مشایخ یا به توسط دانشمندان طبقات بعد در اختیار ما قرار گرفته است.

قرن پنجم به یک معنی عصر تحوّل و شکوفایی علم رجال در حلقه‌ی متقدمان است و مهم‌ترین منابع رجالی شیعه یعنی کتب اربعه رجالیه از آثار این دوران می‌باشد. این کتب که با همّت والای دو رجالی بزرگ یعنی نجاشی و شیخ طوسی به رشته‌ی تألیف کشیده شد، توانست با داشتن پشتوانه‌ای از شهرت و تواتر، موجودیت خود را تا عصر ما حفظ نماید. ضمناً به غیر از این دو دانشمند، بزرگان دیگری نیز در این قرن زندگی کرده که در حوزه‌ی رجال صاحب نظر و دارای اثر و کتاب بوده‌اند و از جمله‌ی این افراد می‌توان از ابو عبدالله حسین بن عبیدالله غضائری، فرزند او احمد بن حسین بن عبیدالله و احمد بن محمد بن نوح سیرافی یاد نمود. امّا با توجه به آن که از این دوران تنها کتب اربعه‌ی رجالیه باقی مانده و این کتب پایه و اساس مجموعه‌های رجالی دوره‌های بعد قرار گرفت، در این جا صرفاً به معرفی کوتاهی از این کتب و بیان سبک و سیره‌ی مؤلفان آن اقدام می‌کنیم.

۱۲-۲- بررسی «اختیار الرجال» طوسی - کشی

ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی یکی از دانشمندان شیعه در قرن چهارم هجری است که در رشته‌ی حدیث و رجال دستی قوی داشته است. از تاریخ تولّد و وفات او اطلاعی در دست نیست. امّا به قرینه‌ی آن که کشی از شاگردان محمد بن مسعود عیاشی بوده و عیاشی از معاصران و شاگردان علی بن حسن بن

۱. تهرانی، ۸۴/۱۰.

فضّال (متوفی نیمه‌ی دوم قرن سوم) می‌باشد. می‌توان نتیجه گرفت که حیات علمی و نشو و نمای کشی در نیمه‌ی اوّل قرن چهارم بوده است. این مطلب به گونه‌ی دیگری نیز قابل نتیجه‌گیری است و آن این‌که: کشی از مشایخ جعفر بن محمد قولویه بوده و این دانشمند مطابق نقل شیخ طوسی در کتاب رجال، متوفای سال ۳۶۸ هجری می‌باشد.^۱ در زمینه‌ی موطن و محلّ سکنا‌ی کشی باید گفت: عنوان کشی منسوب به کُش بوده و کش از روستاهای ماوراءالنهر است.^۲ از طرف دیگر کشی شاگرد عیّاشی و عیّاشی از اهالی سمرقند بوده است. نجاشی در مورد کشی متذکر می‌شود که: وی با عیّاشی مصاحبت بسیار داشت و کتب و احادیث زیادی را با او مقابله نمود. او سپس اضافه می‌کند که «کشی در منزل و سرای عیّاشی که پایگاه طالبان علم بود، در رفت و آمد بود». ^۳ از طرف دیگر با مراجعه به کتاب «اختیارالرجال کشی» روشن می‌گردد که در حدود ۱/۳ روایات کتاب با «حدثنی محمد بن مسعود» یا «قال محمد بن مسعود» شروع گشته است که این خود شاخص سماع کشی در محضر عیّاشی یا استفاده کُشی از کتب و مآخذ استاد می‌باشد. این قرائن همگی دلالت دارد بر این‌که نشو و نمای علمی کشی در دیار سمرقند و ماوراءالنهر صورت گرفته است. امّا در مورد آثار کشی باید گفت: شیخ طوسی و نجاشی به جز یک اثر، کتاب دیگری به او نسبت نداده‌اند و این اثر نیز که در حوزه‌ی رجال است، از نظر نام و نشان وضعیّت روشنی ندارد. زیرا شیخ طوسی و نجاشی - به عنوان نزدیک‌ترین دانشمندان به عصر کشی - در مورد نام کتاب وی سخنی به میان نیاورده بلکه در ترجمه‌ی او فقط نوشته‌اند: «له کتاب الرجال»^۴. لکن ابن شهر آشوب که یک قرن پس از شیخ طوسی زندگی کرده در مورد کتاب کشی نوشته است: «له

۱. شیخ طوسی، رجال، ۴۵۸.

۲. حموی، ۴/۴۶۲، دهنخدا، ماده کش.

۳. نجاشی، به رقم ۱۰۱۸.

۴. نجاشی، به رقم ۱۰۱۸، شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۶۰۴.

کتاب الرجال المسمى بمعرفة الناقلين عن الائمة الصادقين.^۱ بعضی از دانشمندان همانند علامه مجلسی در «بحار الأنوار» و علامه تستری در «قاموس الرجال» نام کتاب را «معرفة الرجال» یا «معرفة اخبار الرجال» دانسته‌اند. به عقیده‌ی آنان وقتی مهذب کتاب با عنوان «اختیار معرفة الرجال» شهرت یافته، پس لابد اصل کتاب مسمى به «معرفة الرجال» بوده است.^۲

چنان‌که روشن است اصل کتاب کشی وجود خارجی ندارد. بلکه آنچه در دسترس است مختاراتی از اصل کتابی است که به تصریح سیدبن طاووس، شیخ طوسی در سال ۴۵۶ آن را به شاگردان خود املا کرده است.^۳ در نسخه‌ی موجود مجموعاً ۱۱۵۱ حدیث رجالی وجود دارد که در آن ۵۱۵ نفر از اصحاب و معاصران امامان علیهم‌السلام مورد معرفتی قرار گرفته‌اند.^۴ با ملاحظه شرح حال این راویان، روشن می‌گردد که کشی در ذکر آنان ملزم به رعایت ترتیب، آن هم بر حسب عصر ائمه علیهم‌السلام بوده است. روایات کتاب از نظر اطلاعات تاریخی بسیار قابل توجه است. لکن از آن جا که زندگی و اقامت کشی در ماورالنهر و این منطقه به دور از حوزه‌های اصلی شیعه، یعنی کوفه و قم بوده است، کتاب او پس از نگارش به طور وسیع مورد استنساخ قرار نگرفت. اما در عین حال نسخ معدودی از آن تا قرن پنجم باقی ماند. به طوری که نجاشی و شیخ طوسی هر کدام با سندی جدا از دیگری کتاب را به دست آورده و از آن نقل کرده‌اند. به توضیح دیگر نجاشی به واسطه‌ی احمدبن علی بن نوح و او از جعفر بن محمد قولویه کتاب رجال را از کشی روایت کرده است. در حالی که شیخ طوسی به توسط هارون بن موسی تلعبکری همین کتاب را از کشی روایت می‌کند. مگر آن که قائل شویم که سند شیخ طوسی ناقص بوده و واسطه‌ی جعفر بن محمد در آن حذف شده است که در این صورت می‌توان نتیجه

۱. ابن شهر آشوب، به رقم ۶۷۹، تهرانی، ۱۷۴/۱۰.

۲. تستری، ۱۵/۱، مجلسی، ۱۶/۱.

۳. نوری، ۷۵۷/۳.

۴. خامنه‌ای، ۳۸۶.

گرفت هر دو استاد- یعنی ابن نوح و تلعبری- از طریق ابن قولویه قمی کتاب رجال را از کشی روایت کرده‌اند. آنچه این حدس را تقویت می‌کند، آن است که شیخ طوسی در ترجمه‌ی جعفر بن محمد قولویه، تلعبری را یکی از راویان وی دانسته است،^۱ به هر حال پس از آن که شیخ طوسی مختارات خود را از کتاب کشی به شاگردان خود املا نمود اصل کتاب به تدریج متروک شده و پس از آن به کلی مفقود گردید. به طوری که «اختیار معرفة الرجال» عملاً به شیخ طوسی انتساب دارد.

۱۲- ۲- ۱- ارزیابی سیره‌ی کشی در «اختیار الرجال»

چنان‌که گفتیم، هدف کشی از نگارش کتاب بیان شرح حال یا ارائه‌ی خصوصیات راویان و اصحاب امامان علیهم‌السلام - در قالب روایات مسند- می‌باشد و این روایات نهایتاً به یکی از امامان شیعه یکی از پیشوایان حدیث و رجال می‌رسد. با توجه به این که کتاب موجود فاقد خطبه‌ی آغازین است، اطلاع دقیقی پیرامون هدف کشی در نگارش کتاب وجود ندارد. شیخ طوسی نیز در املا‌ی مختارات خود، اطلاعاتی پیرامون کم و کیف کار خود، یا معیار گزینش روایات به دست نداده است. از این رو داوری در مورد سبک و سیره‌ی کشی معمولاً با مطالعه‌ی نسخه‌ی موجود «اختیار الرجال» یا اظهارات دانشمندان پس از کشی، امکان‌پذیر است.

ابوالعباس نجاشی در معرفی اثر کشی می‌نویسد: «له کتاب الرجال کثیر العلم و فیه اغلاط کثیره».^۲ یعنی: او دارای کتاب رجال است که در آن اطلاعات فراوانی به چشم می‌خورد اما در عین حال غلط‌های زیادی در آن وجود دارد. نجاشی توضیح نداده است که این اغلاط چه گونه غلط‌هایی بوده است. اما به قرینه‌ی آن که تصریح می‌کند که کشی از ضعف‌ها فراوان نقل روایت دارد، می‌توان حدس زد که اغلاط و اشتباهات کتاب، علمی می‌باشد نه ناشی از نسخه‌برداری کاتبان و نسخه‌برداران.

۱. شیخ طوسی، رجال، ۴۵۸.

۲. نجاشی، به رقم ۱۰۱۸.

این مطلب در جای خود قرائن زیادی دارد که به آن اشاره خواهد شد اما در یک فرض اگر بپذیریم که اشتباهات اصل کتاب کشی ناشی از تصحیف نسخه برداران بوده نه معلول خطای مؤلف، ناگزیر باید علت تحریف آن را در بسی‌اعتنایی معاصرانش به کتاب وی جست‌وجو کنیم. چه، وی و استادش عیاشی از راویان ضعیف‌الحال نقل می‌کرده‌اند. بدین جهت کتاب وی در زمان خودش و پس از آن متروک و مهجور مانده و در نتیجه نسخه‌های آن دست‌خوش تحریف و تبدیل گشته است.^۱

به عقیده‌ی بعضی از محققان از مجموع، ۱۱۵۰ روایت کشی چیزی در حدود $\frac{1}{3}$ آن از نظر واقعیت‌های تاریخی، بیش‌تر صحت ندارد.^۲ با فرض صحت این عقیده در حدود $\frac{2}{3}$ از روایات کتاب در شمار روایات ضعیف قرار می‌گیرد که این ضعف در پاره‌ای از روایات از ناحیه‌ی سند و در پاره‌ای دیگر از ناحیه‌ی متن است. به این صورت که از نظر سندی: اولاً در سند بسیاری از روایات عوارضی چون قطع و ارسال وجود دارد و این مطلب از مقایسه روایات کتاب با یکدیگر به خوبی قابل تشخیص است.^۳ ثانیاً در اسناد این روایات تعدادی از رجال مطعون و بدنام قرار گرفته‌اند که خود موجب ضعف بسیاری از روایات شده است. به همین ترتیب از نظر متن روایات نیز باید گفت: در روایات کتاب موارد زیادی از تناقض و اشتباه راه یافته که مسلماً خلاف واقعیت‌های تاریخی است. به عنوان مثال در ترجمه‌ی بسیاری از راویان حدیث دو دسته روایت در این کتاب ذکر شده که متضمن ستایش و نکوهش این راویان، هر دو می‌باشد. بنابر این دسته‌ای از این روایات اشخاصی چون زراره، ابوبصیر، محمد بن مسلم و یونس بن عبدالرحمان... مورد طعن قرار گرفته‌اند و بنا به دسته‌ی دیگر اشخاصی چون مفضل بن عمر، محمد بن سنان، ابوالخطاب و... مورد ستایش واقع شده‌اند و طبعاً این روایات با واقعیت شخصیت

۱. خامنه‌ای، ۳۹۱.

۲. بهبودی، معرفة الحدیث، ۵۶.

۳. نمونه‌ها را نک: بهبودی، معرفة الحدیث، ۵۷: تعلیق الاسانید.

افراد مذکور تطابقی ندارد. به همین ترتیب در این کتاب پنج روایت در مورد عبدالله بن سبا و دو روایت در مورد سلیم بن قیس هلالی آورده شده است. در صورتی که از نظر بعضی از محققان این دو شخص مجهول الهویه^۱ بوده و کتاب سلیم بن قیس نیز از مدارک جعلی و ساختگی است.^۲ اگر این موارد را مصادیق همان اغلاطی بدانیم که نجاشی در مورد آن گفته است: «فیه اغلاط کثیره...» آن وقت باید نتیجه گرفت که این گونه اغلاط توسط نویسندگان کتاب به کتاب راه یافته و شیخ طوسی نیز در املائی مختارات خود در صدد پالایش آن نبوده است. البته در تحلیل اشتباهات کتاب می توان گفت: نقل حدیث هرگز دلیل بر اعتقاد جزمی نسبت به مضمون حدیث نیست. کشی و استادش عیاشی علاوه بر نقل حدیث از راویان ضعیف و بدنام، چنان که گفتیم از حوزه های اصلی شیعه نیز بسیار دور بوده اند و این مسائل توجیه گر بخشی از اشتباهات کتاب است.

از طرف دیگر ثبت این روایات توسط کشی می تواند به عنوان ثبت بخشی از کارنامه ی غلات و منحرفان مذهبی در تاریخ حدیث شیعه، به حساب آید و چنان که از مطالعه تاریخ حدیث شیعه - در دوره متقدمان - به دست می آید، جعل حدیث و تخریب شخصیت های صالح یا شخصیت سازی برای راویان غیر موثق - و به طور کلی ایجاد اختلاف بین محدثان و حوزه های علمی - همه و همه از اقدامات غلات بوده است.^۳ و مطالعه هشیارانه کتاب کشی اسناد ارزنده ای از کارنامه غلات را در این زمینه به دست می دهد. از این مطلب که بگذریم جنبه های مثبت کتاب نیز به نوبه ی خود بسیار قابل توجه است. این کتاب از نظر طرح مستند مطالب مطابق سبک و سیره ای است که در کتب تاریخ بغداد، تاریخ اصفهان، تاریخ جرجان، تاریخ قم، طبقات ابن سعد و حلیة الاولیای ابونعیم اصفهانی به چشم می خورد. مهم ترین

۱. نک: عسکری، عبدالله بن سبا، بهبودی معرفة الحدیث، ۲۵۶.

۲. بهبودی، معرفة الحدیث، ۲۵۶، غفاری، ۲۳۲ مقاله ی «تدوین الحدیث فی الاسلام».

۳. تفصیل را نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۳۸۳ و ۳۸۷.

امتیازی که در این سیره وجود دارد آن است که خواننده با دیدگاه مشایخ کشی و پاره‌ای از دانشمندان قرن‌های دوم و سوم - در حوزه‌ی رجال و حدیث - آشنا می‌گردد. ذم و ستایش‌های امامان در مورد بسیاری از راویان اخبار و موضع‌گیری آن بزرگواران در برابر حوادث تاریخی عصر خود، از جمله اطلاعات دیگری است که از این کتاب به دست می‌آید. از این رو رجال کشی - علی‌رغم کاستی‌هایی که دارد - هنوز هم یکی از مأخذ اصلی در مطالعه‌ی تاریخ حدیث و شناخت فرق و مذاهب شیعی است. خصوصاً در معرفتی غلات، واقفه، فطحیه، زیدیه و... اطلاعات ذقیمتی به دست می‌دهد و باید گفت که کشی با پرداختن این کتاب توانسته است با کمترین میزان از اظهار نظر شخصی، ناقل افکار و دیدگاه‌های دانشمندان قبل از خود و حتی امامان شیعه علیهم‌السلام باشد. به عنوان مثال در حدود $\frac{1}{3}$ روایات کشی مأخوذ از عیاشی است و عیاشی این روایات را اکثراً از علی بن حسن بن فضال نقل کرده است. علی بن حسن بن فضال از فقها و محدثان و رجالیون بزرگ شیعه در قرن سوم بوده است و عیاشی درباره‌ی این شخص می‌گوید: از او فقیه‌تر و داناتر در منطقه عراق و خراسان ندیدم و کتابی از کتاب‌های امامان در هیچ رشته‌ای نبود مگر آن که نزد او موجود بود. او از نظر قدرت حفظ سرآمد معاصران خود گردید.^۱ نجاشی نیز پس از توثیق قوی ابن فضال می‌نویسد: ابن فضال کتب بسیاری تصنیف کرده است. آن‌گاه پس از نام بردن کتب وی می‌گوید: «من به اتفاق احمد بن حسین بن عبیدالله غصائری سیزده کتاب از کتاب‌های این دانشمند را نزد احمد بن عبدالواحد درس گرفتیم و کتاب صیام او را نیز خود به تنهایی بر احمد بن عبدالواحد قرائت نمودم.»^۲ این مطلب اجمالاً می‌رساند که کتاب‌های ابن فضال به عنوان کتاب‌های درسی تا قرن پنجم مطرح بوده است. ضمناً علاوه بر دیدگاه‌های ابن فضال که در رجال کشی منعکس می‌باشد، می‌توان دیدگاه‌های دانشمندانی چون فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمان، محمد بن قولویه، احمد بن محمد بن عیسی... را در کتاب ملاحظه کرد

۱. طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۱۰۱۴.

۲. نجاشی، رجال به رقم ۶۷۶.

که نه بر اساس حدس و روایت بلکه از روی حس و تحقیق در مورد راویان اظهار نظر کرده‌اند و این‌ها همه از امتیازات رجال کشی است و بالاخره می‌توان گفت که کشی با نگارش این کتاب و شیخ طوسی با انتقال آن به قرن‌های بعد تعهد خود را در ادای امانات علمی به انجام رسانده‌اند.

۱۲-۳- بررسی «رجال» نجاشی

۱۲-۳-۱- تولد، وفات، نشو و نمای علمی

احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی مکنی به ابوالحسین معروف به نجاشی یا ابن النجاشی از دانشمندان رجالی شیعه، بلکه مطابق بعضی از نظرات سرآمد رجال‌یون شیعه می‌باشد.^۱ او علاوه بر حوزه رجال در شناخت کتب و مصنفات شیعه از تبحر کامل برخوردار بوده و اطلاعات دقیقی پیرامون طبقات راویان، مؤلفان کتب و نسب و نژاد اقوام و خاندان‌ها داشت به طوری که آثار او خصوصاً کتاب باارزش «فهرست اسماء مصنفی الشیعه»، گواه این مطلب می‌باشد. در زمینه‌ی تولد و نشو و نمای نجاشی باید گفت: او در سال ۳۷۲ هجری متولد شد و پس از ۷۸ سال تلاش و مجاهدت علمی در سال ۴۵۰ هدر محلی به نام مطیرآباد از دنیا رفت.^۲ ضمناً گرچه بعضی از محققان عقیده دارند او در سال ۴۶۳ از دنیا رفته است.^۳ اما به عقیده‌ی اکثر محققان قول صحیح در زمینه‌ی وفات نجاشی عبارت از همان سال ۴۵۰ می‌باشد.^۴

به طوری که نجاشی خود در ترجمه خویش آورده است او از نظر نسب، به عدنان می‌رسد که از اجداد رسول خدا ﷺ بوده است.^۵ لذا از نظر اصالت وی از

۱. تهرانی، ۱۰/۱۰۰، قمی، ۳۰۳/۱.

۲. علامه حلی، ۲۰، اردبیلی، ۵۴/۱ و ۵۵.

۳. علامه تستری، ۳۴۷/۱.

۴. در این مورد نک: مقاله‌ی تحقیقی استاد شبیر زنجانی، مجله‌ی نور علم دوره‌ی اول شماره‌ی ۱۱ و ۱۲.

۵. نجاشی، رجال، به رقم ۲۵۳.

اعراب اصیل است. یکی از اجداد او عبدالله بن نجاشی بن عثیم است. او از راویان ابو عبدالله صادق علیه السلام بوده و در دوران خلافت منصور از طرف وی به ولایت و استانداری اهواز منصوب گردید. او در نامه‌ای به حضرت، سؤالاتی در خصوص کار و مسؤولیت خود نمود که حضرت در پاسخ او، رساله‌ی معروف اهوازیه را نگاشت و نجاشی خود معتقد است. غیر از این رساله تصنیف دیگری از امام صادق علیه السلام مشاهده نشده است.^۱ و اجمالاً شهرت احمد بن علی به «نجاشی» از همین جا مایه می‌گیرد.

اما در زمینه‌ی اساتید نجاشی باید گفت: پدر وی به نام علی بن احمد از محدثان کوفه بود و نجاشی علوم اولیه را نزد پدر فرا گرفت.^۲ و پس از آن برای تکمیل معلومات خود به سفر پرداخت. در بصره محضر رجالی بزرگ، ابوالعباس ابن نوح سیرافی را درک نمود و علاوه بر استفاده‌های حضوری فراوان^۳ پس از اقامت در بغداد با او در تماس مکاتبه‌ای قرار گرفت،^۴ چنان‌که ابن نوح سیرافی نیز وصیت کرد تا موازین علمی او در اختیار نجاشی قرار گیرد.^۵

اما در بغداد که به یک معنی نجاشی زندگی علمی خود را در آن سپری کرده است این دانشمند موفق به دیدار اساتید بزرگی شد که هر کدام ستاره‌ی درخشانی در آسمان علم و دانش بودند، تعداد این مشایخ بسیار زیاد است لکن مهم‌ترین آنان

۱. همانجا به رقم ۲۵۳ و ۵۵۵، مجلسی، ۳۳/۴۷ به نقل از کشف الغمه، ۴۱۶/۲.

۲. نک: مقاله‌ی: «رجال نجاشی مهم‌ترین کتاب رجالی شیعه»، از سید علی میرشریفی مندرج در مجله‌ی

نور علم دوره‌ی سوم شماره‌ی ۱. ۳. نجاشی، رجال، به رقم ۲۰۹.

۴. مثلاً در ترجمه‌ی حسن بن سعید اهوازی می‌نویسد: اخبرنا بهذه الكتب غير واحد من اصحابنا من طرق كثيرة، فمنها ما كتب اليّ به ابوالعباس احمد بن علي بن نوح السيرافي رحمه الله في جواب كتابي إليه. نک: همانجا، رقم ۱۳۶ و ۱۳۷.

۵. مثلاً در ترجمه‌ی حسین بن عنبسه صوفی با رقم ۱۵۸ می‌نویسد: وجدت بخط ابن نوح فيما وصي الي من كتبه، حدثنا الحسين بن علي... و نیز نک: همانجا، رقم‌های ۲۵۴ و ۳۰۲.

که نجاشی خود اعتراف به شاگردی آنها می‌کند عبارتند از:
 الف) ابو عبدالله محمد بن نعمان یا شیخ مفید
 ب) احمد بن محمد بن عمران معروف به ابن الجندی
 ج) ابو عبدالله حسین بن عبیدالله غضائری
 د) علی بن محمد بن شیران اُبلَی^۱

علاوه بر آن او از عده‌ی زیادی از مشایخ حدیث نقل روایت دارد که تعداد آنها بالغ بر ۲۵ نفر بوده است. چنان‌که از عده‌ی دیگری از مشایخ حدیثی نیز بدون آن‌که تصریح به سماع و قرائت کند صرفاً با تعبیر: «قال فلان»، «ذکر فلان»، «اخبرنی فیما اجازنی»، «اخبرنی فیما کتب الی» و «اخبرنی فیما وصی الی» نقل روایت کند.^۲

به نظر می‌رسد که در بین مشایخ نجاشی، رجالی بزرگ ابو عبدالله حسین بن عبیدالله غضائری و پس از وی، ابن نوح سیرافی، بیش‌ترین تأثیر را در پرورش نجاشی داشته‌اند. با ابن نوح سیرافی به طور دائم در مذاکره و مکاتبه‌ی علمی به سر می‌برد و برای نظرات او ارزش فوق‌العاده‌ای قائل بود و این از تعبیری که برای او به کار برده است معلوم می‌گردد.^۳ در مورد غضائری نیز باید گفت: شیخ طوسی و نجاشی هر دو او را به استادی در فن حدیث و رجال ستوده‌اند. علاوه بر آن هر دو موفق شده‌اند کتب و مواریث علمی او را سماع و قرائت نموده و از وی اجازه‌ی روایت بگیرند.^۴ ابن حجر عسقلانی در کتاب «لسان‌المیزان» تصریح می‌کند که: «ابو عبدالله حسین بن عبیدالله غضائری از بزرگان مشایخ شیعه و از داناترین آنان به حدیث اهل بیت بود.»^۵ و آن‌گاه از قول شیخ طوسی می‌نویسد: «کان کثیر السماع،

۱. جهت اطلاع بیش‌تر از مشایخ نجاشی نک: مقدمه‌ی رجال نجاشی به تصحیح محمد جواد نائینی.

۲. نک: رجال نجاشی به رقم‌های ۶۴، ۹۴، ۹۶، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۵۸.

۳. در ترجمه او به رقم ۲۰۹ می‌نویسد: «هو استاذنا (استادنا) و شیخنا و من استفدنا منه».

۴. نجاشی، به رقم ۱۶۶، شیخ طوسی، رجال، ۴۷۰.

۵. عسقلانی، لسان‌المیزان، ۲/۲۹۷ با رقم ۱۲۳۰.

خدم العلم لله وکان حکمه انفذ من حکم الملوك^۱ یعنی غضائری اساتید زیادی را درک نمود. او برای رضای خدا به علم و دانش خدمت کرد و حکمش از حکم پادشاهان نافذتر بود و از این بیانات می توان نتیجه گرفت که غضائری در عهد خود شخصیتی مقتدر بود و با دیدن اساتید فراوان و در اختیار داشتن کتب و اصول روایی متعدد، از تسلط خاصی در شناخت متون حدیث و تمیز نسخه های صحیح از نسخ مجعول و محرف برخوردار بود، به طوری که در این جهت به رشد علم و دانش واقعاً خدمت نمود.

علاوه بر غضائری بزرگ، نجاشی با فرزند این مرد یعنی احمد بن حسین معروف به ابن الغضائری دوستی و همکاری داشت^۲ و با او و شیخ طوسی، به طور همزمان از محضر ابو عبد الله غضائری استفاده نمود^۳ و چنانکه می دانیم که این دو دانشمند نیز از کسانی هستند که در زمینه ی رجال حدیث و شناسایی اصول و مصنّفات شیعه گام های بلندی برداشتند، هرچند چنانکه در جای خود خواهد آمد، از آثار ابن الغضائری- جز مواردی اندک- دیگر چیزی باقی نمانده است.

دیگر از شخصیت هایی که نجاشی با وی مذاکره علمی داشته است، می توان از علم الهدی شریف مرتضی نام برد که ظاهراً نجاشی کتاب فهرست خود را بنا به درخواست او تألیف نمود.^۴ علاوه بر آن پس از وفات سید مرتضی، نجاشی متکفل غسل او گردید.^۵ بنابراین می توان گفت که ابوالعبّاس نجاشی به دلیل شرایط خاصّی که در او جمع شده بود یعنی:

أولاً: خود از خاندان و دودمان عرب بود.

ثانیاً: عرب شناس ماهر و کم نظیری بود.

ثالثاً: اساتید وی مجتهدان فن رجال بودند. از جمله: ابن نوح سیرافی،

۱. همانجا.

۲. بهبودی، معرفة الحديث، ۶۱.

۳. نجاشی، به رقم ۲۰۰ و ۱۰۶۸.

۴. نجاشی، ۳.

۵. همانجا به رقم ۷۰۸.

حسین بن عبیدالله غضائری، ...

رابعاً: او فقط همین یک رشته را انتخاب کرده و عمر پربرکتش را وقف این علم نمود.^۱

خامساً: مصادر و مأخذ بی شماری از رجالیون و محققان قبل از خود را در اختیار داشت، توانست یکی از بهترین متخصصان علم رجال گردد و اثری پدید آورد که از طرف دانشمندان پس از خود به عنوان بهترین سند رجالی شیعه تلقی گردد.^۲ اضافه بر آن نجاشی در سایه‌ی نبوغ ذاتی خود، به سرعت مدارج کمال و ترقی را طی نمود و چنان که خود تصریح می‌کند در زمان ابن‌الجندی - که از اساتید او بود و نیز به وسیله‌ی او - رسماً به صف مشایخ پیوست.^۳ و از آن‌جا که وفات ابن‌الجندی در سال ۳۹۶ هـ ق گزارش شده است، با در نظر گرفتن سال تولد نجاشی (۳۷۲ هـ) می‌توان نتیجه گرفت که نجاشی قبل از سن ۲۴ سالگی از اساتید مسلم حدیث و رجال بوده است. به این ترتیب باید گفت: حدس بعضی از بزرگان که معتقدند نجاشی، با تأثر از شیخ طوسی در نگارش «فهرست»، به تألیف رجال خود اقدام کرده است، پایه و قوت چندانی ندارد.^۴

۱۲-۳-۲- معرفی رجال نجاشی و بررسی انگیزه‌ی تألیف

چنان‌که گفته شد، کتاب نجاشی با عنوان: «فهرست اسماء مصنفی الشیعه» در اصل به انگیزه‌ی معرفی آثار و کتب شیعه، و نیز رد اعتراض بر کسانی نوشته شد که معتقد بودند شیعیان فاقد آثار علمی و فرهنگی می‌باشند. اما به دلیل آن‌که نجاشی در ترجمه‌ی مؤلفان کتب اطلاعاتی ذی‌قیمتی پیرامون وضعیّت روایان و مؤلفان داده است، این کتاب از همان آغاز تألیف به عنوان یک نسخه رجالی توجه

۱. شریفی، میرعلی، مقاله‌ی رجال نجاشی مهم‌ترین کتاب رجالی شیعه.

۲. شبیری زنجانی، مقدمه‌ی رجال نجاشی، ۲. ۳. نجاشی، رجال، به رقم ۲۰۶.

۴. مصطفوی، اختیار معرفة الرجال، مقدمه‌ی کتاب.

دانشمندان را به خود جلب نمود. وگرنه کتاب ابتداءً به عنوان یک سند رجالی به رشته‌ی تألیف درنیامد.^۱ نجاشی خود در بیان انگیزه تألیف کتاب می‌نویسد: «من متذکر نکته‌ای شدم که سیّد شریف (مرتضی) - که خدا بقای او را طولانی و توفیقاتش را مستدام نماید - خاطر نشان ساخته بود و آن نکته عبارت از بیان اعتراض گروهی از مخالفان ما بود که می‌گویند: شما شیعیان فاقد سوابق علمی و تصنیفات می‌باشید. البتّه این اظهارات از طرف کسانی که اطلاع روشنی از وضع شیعیان ندارند، تأملی در اخبار آنان نداشته‌اند، به موقعیت علمی و تاریخی سرگذشت علمایشان واقف نبوده‌اند، با احدی از دانشمندان ملاقاتی نکرده‌اند تا مقام علمی آنها را بشناسند، بسیار طبیعی است. امّا کسی که از حقیقت ناآگاه و بی‌خبر است طبعاً او حجّت و دلیلی علیه ما ندارد. من از آثار شیعیان آن قدر که در توان داشتیم جمع‌آوری نمودم اگرچه نتوانستم به همه‌ی کتاب‌های آنان دست یابم، زیرا اکثر کتب شیعیان فاقد دسترسی است و این تذکر را برای کسانی می‌دهم که در آینده با کتبی برخورد می‌نمایند و من در فهرست خود از آن یاد نمی‌نکرده‌ام.»^۲

پس از این مقدمه نجاشی نخست به معرفی شش نفر از نویسندگان شیعه در طبقه‌ی یاران علی علیه السلام پرداخته است و سپس به ترجمه‌ی صاحبان اصول و کتب شیعه و شناساندن آثار آنان روی می‌آورد. مؤلف کتاب در این قسمت مجموعاً ۱۲۶۹ نفر از مصنفان شیعه را که در فاصله‌ی قرن دوم تا پنجم هجری زندگی

۱. در این جا تذکر این نکته سودمند است که کتاب‌های فهرست و رجال موضوعاً با یکدیگر تفاوت دارند. زیرا در کتب رجالی، هدف اصلی آشناسدن با اوصاف و احوال راوی است و اگر از کتاب‌های آنان یاد می‌شود به صورت بالعرض و تبعی است و معمولاً مسائل مهم در کتب رجالی، عبارت از روشن کردن وضعیت راویان از نظر طبقه، توثیق یا تضعیف و نیز ذکر موالید و وفیات می‌باشد، برعکس در کتب فهرست هدف مؤلف معرفی کتب و مؤلفاتی است که ارباب تصنیف نگاشته‌اند و در این گونه کتب جرح و تعدیل روات، با توجه به طبقات و دیگر مسائل رجالی موضوعیت ندارد. در این باره نک: میرشریفی، مقاله: رجال

نجاشی مهم‌ترین کتاب رجالی شیعه. ۲. نجاشی، رجال، ۳.

می‌کرده‌اند، مورد تعریف قرار داده است که از این عده بسیاری در شمار اصحاب و راویان امامان علیهم‌السلام قرار دارند. ضمناً او عده‌ای از مؤلفان و راویان شیعه را نیز در خلال ترجمه‌ی دیگران معرفی کرده است.^۱ کتاب صرفاً به معرفی نویسندگان شیعه و آثار آنان اختصاص دارد و اسامی نویسندگان بر حسب حروف الفبا تنظیم شده است. نکته‌ی دیگر آن که کتاب به دلیل اطلاعات ذبیمتی که در حوزه‌ی علم رجال دارد از سوی دانشمندان به رجال نجاشی معروف شده است.

۱۲-۳-۳- ارزیابی سیره‌ی نجاشی در «رجال»

تا آن‌جا که بررسی کتاب نجاشی نشان می‌دهد، این دانشمند در بیان اظهارات خود، از تحقیق کامل برخوردار بوده و اصول و ضوابط علمی را مدنظر قرار داده است و دلیل این مطلب اختلاف تعبیر وی در ترجمه‌ی اشخاص مختلف و مواضع گوناگون کتاب می‌باشد. نجاشی برخلاف شیخ طوسی فردی کثیر التالیف نبود. او چنان‌که خود توضیح داده است، آثار محدودی به وجود آورد که مهم‌ترین آن، همان «فهرست اسماء مصنفی الشیعه» یا «رجال» او می‌باشد.^۲ از این رو باید گفت: این کتاب علی‌رغم حجم اندکش، حاصل یک عمر تحقیق و مجاهدت علمی این دانشمند است. چنان‌که قبلاً گذشت نجاشی در تألیف این کتاب، سیره‌ی استاد بزرگ خود یعنی غضائری را تعقیب نمود. او علاوه بر آن با فرزند این دانشمند یعنی احمدبن حسین دمساز گشت و این پدر و پسر هر دو از رجال‌یون و نسخه‌شناسان بزرگ شیعه بوده‌اند و مخصوصاً احمدبن حسین خود در زمینه‌ی معرفی اصول روایی و مصنفات شیعه صاحب کتاب و دارای فکر و نظر بوده است.^۳ در عین حال با وجود آن‌که نجاشی در حدود بیست مورد در کتاب خود از آثار و نظرات احمدبن حسین استفاده کرده است، اما چون در اخذ این نظرات سماع و قرائنی

۱. سبحانی، ۵۸-۶۲.

۲. نجاشی، رجال به رقم ۲۵۳.

۳. شیخ طوسی، فهرست، ۱ و ۲.

نداشته است، تنها با عباراتی نظیر: «قال احمد بن الحسين رحمه الله» یا «ذكر احمد بن الحسين رحمه الله»، کیفیت اخذ خود را روشن می‌سازد که این خود قرینه‌ای بر دقت و امانت علمی او می‌باشد.^۱ هم‌چنین مطالعه‌ی کتاب نجاشی نشان می‌دهد که این دانشمند در بیان اظهارات خود تنها ناقل آراء گذشتگان و به عبارتی مقلد صرف نمی‌باشد و با آن‌که احترام فوق‌العاده به مشایخ خود می‌گذارد. معیناً در بسیاری از موارد به نقد علمی نظرات مشایخ و عقاید دانشمندان قبل از خود مبادرت می‌ورزد و دلیل آن همان تحقیق و تماس‌های شخصی او با نویسندگان یا مصادر موجود در عصر خود بوده است مثلاً در ترجمه‌ی علی بن محمد بن شیره قاسانی مکنی به ابوالحسن می‌نویسد: «او فقهی فاضل و محدثی پرکار بود. احمد بن محمد بن عیسی او را مورد لعن قرار داد زیرا مدعی بود که از وی عقاید نادرستی شنیده است اما در کتاب‌های این شخص چیزی که بر این مطلب دلالت کند وجود ندارد.»^۲

برعکس این مورد، در مورد جعفر بن محمد بن مالک فزاری پس از تضعیف شدید از نظر مذهب و روایت می‌نویسد: «من نمی‌دانم چه گونه بعضی از مشایخ ما از جمله‌ی ابوعلی بن همام و ابوغالب فزاری که خدا رحمتشان کند، از این شخص روایت کرده‌اند.»^۳

روش نجاشی به این صورت بوده که در معرفی یک کتاب، اگر کتاب دارای نسخ متعدّد بوده است، این نسخ را واریسی کرده و اختلاف این نسخ، سالم یا مخدوش بودن آنها و نیز ضعف و قوت سند و طریق هر نسخه را متذکر شود. به همین ترتیب او در شرح حال راوی یا صاحب کتاب مسائلی چون: توثیق یا تضعیف، کیفیت اخذ و تحمّل حدیث، عصر و طبقه‌ی راوی، مذهب صحیح یا سوء عقیده، وابستگی به فرق انحرافی و میزان آن، مشایخ و شاگردان وی، تولّد و

۱. این موارد را دقیقاً نک: بهبودی، معرفة الحدیث ۶۱ الی ۶۴ تحت عنوان: مسودات ابن الغضائری.

۲. همانجا، به رقم ۳۱۳.

۳. نجاشی، به رقم ۶۶۹.

وفات، مولد و موطن و مکان وفات را مورد بحث قرار داده و حداکثر اطلاعاتی را که به دست آورده، متذکر می‌شود که فلان راوی به جز چند حدیث یا جز به واسطه‌ی فلان شخص، دیگر روایت و ملاقاتی با فلان امام علیه السلام نداشته است که این‌ها همه بیانگر دقت و ظرافت در کار این دانشمند است. اگر راوی از نظر سوء حافظه، یا نقص عضو همانند کوری یا اختلال حواس یا حتی پیری و شیخوخیت، دارای مشکلی بوده، نجاشی این موارد را معمولاً متذکر می‌شود، زیرا اموری از این قبیل می‌تواند در ضبط دقیق فرد یا حفظ و سالم نگهداری نسخه‌های حدیث، تولید مشکل کند. او هم چنین در معرفی اشخاص اطلاعات خوبی از نظر بستگی و نسب آنها به قوم، قبیله و خاندان‌های عرب آورده است و با توجه به این که او خود عرب و در علم انساب متخصص بوده است، کتاب وی از این نظر متضمن فواید فراوانی است. ضمناً یکی از کتاب‌های نجاشی کتاب «انساب بنی نصر بن قعین و ایامهم و اشعارهم» می‌باشد.^۱

۱۲-۳-۴- نمونه‌هایی از رجال نجاشی

در تأیید آنچه در سبک و سیره‌ی نجاشی بیان گردید ده‌ها شاهد و قرینه از کتاب او وجود دارد که همگی مؤید رعایت موازین علمی و دقت نظر این دانشمند است. اما صرفاً به جهت نمونه به ذکر چند مورد بسنده می‌شود.

الف) در مورد برید بن معاویه آورده است که: «برید بن معاویه، ابوالقاسم عجللی، عرب نژاد، از راویان امام باقر و امام صادق علیه السلام است. در ایام ابوعبداللله وفات یافت. او فقیه و از چهره‌های بسیار معتبر شیعه و صاحب منزلت در نزد امامان بود. احمد بن حسین غضائری گفت که وی کتابی از برید را ملاحظه کرده که به واسطه‌ی علی بن عقبه بن خالد اسدی روایت شده بود. من نیز به خط ابوالعباس احمد بن علی بن نوح دیدم که این استاد پس از ذکر سند از علی بن حسن بن فضال

۱. نجاشی به رقم ۲۵۳.

نقل نمود که برید متوفی ۱۵۰ هجری می باشد.^۱

ب) در مورد اسحاق بن حسن به رقم ۱۷۸ می نویسد: «اسحاق بن حسن بن بکران مکنی به ابوالحسن عقرائی خرمافروش و سماع فراوانی داشت اما در مذهبش ضعیف بود، در کوفه او را ملاقات نمودم و وی در آن جا اقامت کرده بود. او کتاب کلینی را بدون واسطه از او روایت می کرد. در آن تاریخ کسی نبود که بی واسطه از کلینی روایت کند. (اما من چون او را ضعیف می دانستم) با وجود قلت واسطه از او سماع نکردم او دارای کتابی به نام «رد بر غلات» و... بوده است.»

ج) در مورد احمد بن محمد بن عبیدالله بن حسن بن عیاش جوهری پس از ذکر نسب و خاندان او می نویسد: «او احادیث فراوانی شنید و به دست آورد اما در اواخر عمرش دچار اضطراب و اختلال گردید. جدش و پدرش در ایام آل حماد و قاضی ابو عمر، از بزرگان سکنه ی بغداد به شمار می رفتند.»

آن گاه پس از شرح کتب این فرد می نویسد: «من این استاد را دیده ام. او دوست من و پدرم بود. از او مطالب فراوانی یاد گرفتم اما در عین حال دیدم که اساتید ما، او را تضعیف کرده اند. لذا از او نقل روایت نمی کنم و از او پرهیز دارم. او در ادبیات قوی بود، اشعار نغزی می سرانید و خط خوبی داشت. خداوند او را رحمت کند و از خطاهایش درگذرد. او در سال ۴۱۱ بدرود حیات گفت.»^۲

د) در مورد جابر بن یزید جعفی مکنی به ابوعبدالله یا ابواحمد می نویسد: «او عرب خالص است و نسب او چنین می باشد: ابن حارث بن عبد یغوث بن کعب بن حارث بن معاویه بن وائل بن مراد بن جعفی، او ابو جعفر رضی الله عنه و ابوعبدالله رضی الله عنه را درک نمود. (تصریح به روایت نمی کند) و در ایام امامت ابوعبدالله رضی الله عنه صادق در سال ۱۲۸ هجری درگذشت. از جابر گروهی روایت کرده اند که همگی مورد طعن واقع و تضعیف شده اند از جمله عمرو بن شمّر، مفضل بن صالح، منخل بن جمیل و

۱. همانجا، به رقم ۲۸۷، ضمناً نجاشی سند را ذکر کرده است.

۲. نجاشی، به رقم ۲۰۷.

یوسف بن یعقوب. جابر جداً مبتلا به تخلیط بود و استاد ما ابو عبدالله محمد بن نعمان در شرح حال او، اشعار زیادی می‌خواند که همگی دلالت بر اختلاط او داشت و این‌جا موضع ذکر آن نیست. از جابر در موضوع حلال و حرام و فروع احکام به ندرت روایاتی وارد شده است.^۱

نجاشی آن‌گاه کتب جابر را نام می‌برد که اکثراً در رشته‌ی تفسیر، فضایل و مسائل تاریخی است و توسط همان افراد غیر موثق روایت شده است. و سپس می‌افزاید: «به جابر کتب و روایات دیگری از جمله‌ی رساله‌ی ابو جعفر علیه السلام به اهالی بصره را نسبت داده‌اند که قطعاً جعلی و ساختگی است و خداوند به حقیقت امر آگاه‌تر است.»^۲

ه) در مورد یوسف بن عقیل بجلی می‌نویسد: «او از اهالی کوفه، شخصی موثق، اما قلیل الحدیث بود.^۳ مشایخ قم معتقد بودند که او دارای کتابی است اما به عقیده‌ی من کتابی که به او نسبت داده‌اند، از تألیفات محمد بن قیس بجلی است.»^۴ و) و بالاخره در ترجمه مشمعل بن سعد آورده است: «مشمعل بن سعد اسدی ناشری شخصی موثق و از جمله بزرگان ماست. از او جز عبیس بن هشام کس دیگر نقل روایت ندارد و خود او از راویان ابو عبدالله صادق بود و از ابوبصیر نیز نقل روایت دارد. مشمعل دارای کتاب دیات است که آن را، وی و برادرش حکم مشترکاً نوشته‌اند.»

آن‌گاه نجاشی طریق روایی خود را از محمد بن جعفر موذب تا عبیس و او از مشمعل و حکم نقل می‌کند.^۵

۱. همانجا، به رقم ۳۳۲.

۲. همانجا به رقم ۳۳۲.

۳. قلیل الحدیث از الفاظ جرح نیست اما همین قدر می‌رساند که شخص در امر حدیث مایه‌ای به هم

نرسانده است. صالح، ۱۳۹.

۴. نجاشی، به رقم ۱۲۲۱.

۵. همانجا، به رقم ۱۱۲۵.

۱۲-۳-۵- بازشناسی سیره‌ی محدثان شیعه به روایت نجاشی

نکته‌ی دیگری که در بررسی رجال نجاشی باید به آن توجه نمود، آشنایی با سبک و سیره‌ی محدثان شیعه، از رهگذر مطالعه‌ی این کتاب است و باید گفت که این کتاب ترجمانی نیکو و گزارشگری امین بر تلاش‌های محققان شیعه در حوزه‌های علمی و دینی است. با مطالعه‌ی کتاب نجاشی انسان در جریان مجاهدت‌های علمی بزرگانی قرار می‌گیرد که در فاصله‌ی قرن دوم تا قرن پنجم هجری با کمال دقت و مواظبت، مواریث علمی شیعه را حفظ نمودند، در مسیر تکمیل و توسعه‌ی آن هزاران اثر پدید آوردند و خصوصاً در رشته‌ی حدیث آثار بزرگی به یادگار گذاشتند. کتاب نجاشی در واقع دائرةالمعارفی است که در آن خواننده اطلاعات روشنی پیرامون حوزه‌های دینی و پایگاه‌های حدیث شیعه، روابط حوزه‌ها با یکدیگر، راویان و اصحاب ویژه‌ی امامان شیعه، کیفیت تماس و روایت از امامان، آثار و مصنّفات حدیثی شیعه، دقت و مواظبت علما بر ضبط حدیث، شناسایی غلات و طرد آنان از مسیر حدیث، بازشناسی نسخه‌های سالم از نسخ جعلی و محرّف، اصول و ضوابط جرح و تعدیل و... به دست می‌آورد و بدون شک برای محققی که در رشته‌ی تاریخ حدیث شیعه به مطالعه پرداخته و سیر تحول آن را مدنظر قرار داده است، از مراجعه و تدبّر در کتاب نجاشی وی راگریزی نیست. در تأیید موارد فوق، قرائن بسیاری می‌توان اقامه نمود که در مباحث آینده نیز به مواردی از آن اشاره می‌شود.

۱۲-۴- بررسی «فهرست» شیخ طوسی

سومین اثر رجالی شیعه در دوره متقدمان کتاب «الفهرست» تألیف شیخ الطائفه ابو جعفر محمد بن حسن طوسی است. این کتاب نیز چنان‌که از نام آن پیدا است به عنوان اثری نوشته شد که بیانگر اسامی کتب و مؤلفات شیعه باشد اما از آن جا که در جنب اطلاعات کتاب‌شناسی، فواید رجالی گوناگونی در آن دیده می‌شود، از سوی دانشمندان به عنوان یکی از چهار کتاب اصلی رجال شناخته گردید.

در مورد شیخ طوسی گفتنی است که سه کتاب از چهار کتاب اصلی شیعه در حوزه‌ی رجال، حاصل مساعی اوست. از این سه کتاب دو کتاب تألیف او بوده و کتاب سوم نیز با عنوان: «اختیار معرفة الرجال» چنانکه گذشت حاصل املائی او به شاگردان می‌باشد.

اما در مورد کتاب فهرست؛ شیخ طوسی نیز همانند نجاشی کتاب خود را به انگیزه‌ی معرفی کتب و مصنّفات شیعه نوشته است. این مطلب از مقدمه‌ی او بر این کتاب، به دست می‌آید و از آن جا که این مقدمه حاوی نکات سودمندی در بیان فلسفه‌ی نگارش کتاب می‌باشد، نخست به ذکر این مقدمه و سپس به ارزیابی آن می‌پردازیم. شیخ طوسی پس از حمد و ستایش خداوند و صلوات بر رسول و آل وی می‌نویسد: «اما بعد، چون دیدم جماعتی از بزرگان حدیث ما، فهرست کتب امامیه و تصانیف و اصولی که از آن روایت می‌کنند را، نوشته اما هیچ‌کدام همه یا اکثر آنها را ننوشته‌اند، بلکه هر کدام آنها که در این باره چیزی نوشته است، تنها غرض وی آن بوده از کتاب‌هایی که مخصوص به روایت او از آنها بوده، یا کتاب‌خانه‌ی وی مشتمل بر آن کتب بوده، فهرستی داشته باشد و به این ترتیب هیچ‌کدام متعرض ثبت همه‌ی آن کتاب‌ها نبوده مگر آن چه را که «ابوالحسین احمد بن حسین بن عبیدالله» - ابن الغضائری - به آن پرداخت و آن، دو کتابی است که وی نوشته است: یکی درباره‌ی «مصنّفات» و دیگری درباره‌ی «اصول» که به قدر امکان و توانش همه‌ی آنها را فهرست برداری کرده بود که متأسفانه این دو کتاب را هیچ یک از اصحاب ما نسخه برداری نکرد و احمد بن حسین نیز که خدایش رحمت کند، با مرگ زودرس از دنیا رفت و بعضی از ورثه‌اش آن دو کتاب را همانند دیگر کتبش - چنانکه بعضی از آنها نقل کرده‌اند - از بین بردند.

و از سوی دیگر، هنگامی که از ناحیه‌ی «شیخ فاضل» - که خداوند تأییدش را مستدام نماید - به طور مکرر اظهار تمایل و تأکید می‌شد که من به این مهم اقدام کنم و او را مشتاق تألیف چنین اثری مشاهده کردم، به تألیف کتابی در معرفی آثار شیعه پرداختم که مشتمل بر ذکر مصنّفات و اصول باشد، اما آنها را از هم جدا ننوشتیم

زیرا در بین صاحبان تصنیف کسانانی بوده‌اند که دارای اصل نیز بوده‌اند و در این صورت لازم می‌گردد که نام او در هر دو کتاب آورده شود و این باعث طولانی شدن بحث و کتاب می‌گردد.

من این کتاب را برحسب حروف الفبا از «همزه» تا «یاء» مرتب کردم تا برای جوینده، دستیابی به آنچه که می‌خواهد نزدیک و حفظ کردن آن آسان باشد و در نظر نداشتیم نام اشخاص را به ترتیب عصر و زمانشان مرتب سازم، از این رو و چه بسا کسانانی که از نظر زمانی عقب‌تر از اشخاص دیگر بوده، اما در مقام ذکر در این کتاب مقدم شده‌اند. زیرا هدف چیز دیگری است. و هنگامی که از مصنفین و اصحاب اصول یاد می‌کنم لازم است درباره‌ی جرح و تعدیل آنها و این که روایت آنها قابل اعتماد است یا نه و آیا اعتقاد آنها بر حق است یا از مخالفین هستند، اشاره‌ای داشته باشم. زیرا بسیاری از مصنفین و اصحاب اصول، گرایش به مذاهب انحرافی پیدا کرده‌اند، اگر چه نوشته‌های آنان قابل اعتماد است... و با این حال مدعی نیستیم که همه‌ی کتب و نوشته‌های آنها را فهرست برداری کرده باشم، زیرا اصحاب ما در کشورها و نقاط دوردست پراکنده‌اند و به این جهت اصول و مصنفات آنها قابل ضبط و کنترل نیست. نهایت آن که در این کار موظف به کوشش بوده‌ام و در آن چه توانایی داشته‌ام و قدرت و امکاناتم اجازه داده است، به استقصای کتب پرداختم. من این کار را برای تقریب به خداوند انجام داده‌ام و از او امید پاداش دارم و امیدوارم حق آن شیخ فاضل را نیز ادا کرده و این کار موافق درخواست او صورت پذیرفته باشد.^۱

۱۲-۴-۱- ارزیابی و تحلیلی بر مقدمه‌ی فهرست

۱۲-۴-۱-۱- شیخ طوسی از فهرست‌نویسی به عنوان یک کار مرسوم در سطح علمای شیعه خبر می‌دهد و این مطلب درستی است و باید افزود که از قرن

۱. شیخ طوسی، فهرست، ۱ تا ۳، قربانی، ۹۳-۹۵ با اندکی تصرف.

سوم به بعد فهرست‌نویسی در بین دانشمندان اسلامی متداول گردید و نوعاً دانشمندان به ثبت اسامی کتاب‌هایی که در کتاب‌خانه‌ی خود داشتند و یا کتاب‌هایی که مورد استفاده‌ی آنان بود، اقدام می‌نمودند و عنداللزوم از آن استفاده می‌کردند.^۱ و حتی از بعضی از عبارات فهمیده می‌شود که این کار فراتر از یک اقدام شخصی بوده و فهرس دانشمندان برای دیگران نیز قابل استفاده بوده است. چنان‌که نجاشی در ترجمه‌ی ابراهیم بن سلیمان بن ابی‌واحد می‌نویسد: «له کتب ذکرها بعض اصحابنا فی الفهرستات لم أر منها شیئاً.»^۲ و اجمالاً از کسانی که قبل از شیخ طوسی و نجاشی اقدام به نگارش فهرس‌های در معرفتی کتب شیعه کرده‌اند و به شهادت متن «فهرست» طوسی و «رجال» نجاشی اثر آنان مورد استفاده این دو دانشمند واقع شده، می‌توان از احمد بن عبدالواحد بزاز معروف به ابن عبدون، محمد بن جعفر مودب معروف به ابن بطه، جعفر بن محمد بن قولویه، محمد بن حسن بن احمد بن الولید، شیخ مفید، شیخ صدوق، سعد بن عبدالله اشعری، عبدالله بن جعفر حمیری، علم الهدی سید مرتضی، ابوالحسین محمد بن علی بن مفضل، حسین بن حصین العمی، ابو عبدالله محمد بن علی بن شاذان قزوینی، ابو محمد هارون بن موسی معروف به تلعبکری، ابوعلی محمد بن همام بن سهیل کاتب، محمد بن اسحاق (ابن الندیم)، ابو محمد حسن بن محمد بن سماعه، ابن الجنید، محمد بن احمد بن علی اسکافی، ابوالقاسم حمید بن زیاد دهقان، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم العلوی، ابو الفرج محمد بن موسی بن علی بن عبد ربه قزوینی، ابوالحسن علی بن محمد ماجیلویه، ابو جعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری، ابوالحسن علی بن حاتم قزوینی، ابوالعباس محمد بن جعفر رزاز، ابو جعفر محمد بن عبد الحمید بن سالم عطار و بالآخره ابوالحسین احمد بن عبیدالله غضائری، معاصر نجاشی و شیخ طوسی یاد نمود و وجود این فهرس خود مبین کثرت مؤلفات شیعه و اهتمام علمای این مذهب در تدوین علوم، خاصه رشته‌های فقه،

۱. قربانی، ۹۲.

۲. نجاشی، به رقم ۱۴.

حدیث، کلام و تفسیر می‌باشد.

۱۲-۴-۱-۲- شیخ طوسی تصریح می‌کند نخستین کسی که در شیعه به فکر افتاد اثری جامع و مانع در زمینه‌ی اسامی کتب و مؤلفات پدید آورد ابن‌الغضائری بود که او در این خصوص دو کتاب تألیف کرد. سپس اضافه می‌کند که مؤلف این دو کتاب به طور نابهنگام از دنیا رفت و کتب او نیز قبل از نسخه‌برداری توسط بعضی از بستگانش نابود گردید. در عین حال شیخ طوسی و نجاشی هیچ‌کدام توضیحی پیرامون علت وفات ابن‌الغضائری و از بین رفتن آثار او نداده‌اند. اما در یک نکته نمی‌توان تردید نمود و آن این که ابن‌الغضائری و پدر او عبیدالله، هر دو از ناقدان فن به شمار رفته و در زمینه‌ی معرفتی غلات و راویان ضعیف و مجهول الحال و بی اعتبار دانستن روایات ضعیف و نسخه‌های مخدوش هیچ‌گونه سازش و مصلحت‌اندیشی نمی‌کرده‌اند. چنان که یکی از آثار ابن‌الغضائری را کتاب «ضعفا»^۱ی او دانسته‌اند و شیخ آغابزرگ تهرانی معتقد است با فرض صحّت انتساب این کتاب به ابن‌الغضائری کم‌تر کسی است که از طعن او جان سالم به در برده باشد.^۱ با این اوصاف بعید نیست که مرگ ابن‌الغضائری و از بین رفتن کتب او با خط فکری و سبک و سیره او در جرح و تعدیل روات ارتباط داشته باشد. ضمناً مطابق بعضی از قرائن نجاشی کتاب ابن‌الغضائری را به صورت نسخه‌ی مسودّه در اختیار خود داشت، اما چون این نسخه فاقد سماع و قرائت بوده است، نجاشی صرفاً با تعبیر، «قال احمد بن الحسين» یا «ذكر احمد بن الحسين» از آن نقل می‌کند و به عقیده‌ی بعضی از محققان این نسخه در قرن هفتم به طور و جاده‌ای در اختیار علامه حلی قرار گرفت و او نیز پس از احراز صحّت انتساب آن به ابن‌الغضائری در مواردی چند از آن استفاده نمود.^۲

۱. تهرانی، ۲۹۰/۴ و ۸۹/۱۰. جعفر سبحانی از قول میرداماد در کتاب کلیّات فی علم الرجال، ۹۰ در مورد

ابن‌الغضائری می‌نویسد: «هو الذي قيل فيه قل ان يسلم احداً من جرحه أو ينجو ثقة من قدحه.»

۲. بهبودی، معرفة الحديث، ۶۴ لکن شیخ آغابزرگ در الذریعه، ۸۹/۱۰ می‌نویسد: رجال ابن‌الغضائری ←

۱۲-۴-۱-۳- شیخ طوسی کتاب فهرست خود را در پی خواهش و اصرار شخصی به نام «شیخ فاضل» نوشت. شیخ طوسی غیر از این کتاب کتب دیگری نیز به اصرار این شخص نوشته است. از جمله: «تهذیب الاحکام»، «رجال»، «الغیبه»، «العدة فی اصول الفقه»، «الجمل والعقود»، «الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد» و... اما در عین حال در هیچ‌کجا روشن نمی‌سازد که مراد از «شیخ فاضل» چه کسی است و این از معنای حیات و زندگی علمی شیخ طوسی است که تاکنون به طور دقیق گشوده نشده است. بعضی از بزرگان^۱ احتمال داده‌اند که مراد از این شخص «شیخ مفید» یا «عبدالعزیز بن البراج» باشد، اما در تأیید این احتمالات قرائن کافی وجود ندارد، همین قدر می‌توان گفت که «شیخ فاضل» نفوذ زیادی بر شیخ

←

به الضعفاء معروف است. در قرن هفتم سید بن طاووس این کتاب را که منسوب به ابن‌الغضائری می‌باشد، بدون هیچ‌گونه سماع و قرائتی به دست آورد. نام این کتاب در اجازات مشایخ حدیثی به ثبت نرسیده و ساحت ابن‌الغضائری از انتساب به این کتاب میرا است. آیت‌الله خویی نیز معتقد است که کتاب رجال ابن‌الغضائری از مواردی است که عده‌ای آن را پرداخته و به نام ابن‌الغضائری رواج داده‌اند در این مورد نک: معجم رجال الحدیث، ۱/۲۰۱.

۱. تهرانی، ۱۴۵/۵، باید توجه نمود که منظور از شیخ فاضل نمی‌تواند شیخ مفید باشد زیرا بسیاری از آثار شیخ طوسی که به درخواست «شیخ فاضل» نوشته است بعد از وفات «شیخ مفید» تألیف یافته است، چنان‌که منظور از شیخ فاضل، قاضی عبدالعزیز بن البراج نیز نمی‌تواند باشد. زیرا قاضی نامبرده متوفی ۴۸۱ هجری است و در عین حال در ردیف معمرین نیز یاد نشده است و اگر در نظرگیریم شیخ طوسی نگارش «تهذیب» را در حیات شیخ مفید و در سن ۲۳ سالگی آغاز نمود (۴۱۱ هـ)، این زمان، زمانی است که قاضی نامبرده در شمار اطفال و یا حداکثر شاگردان شیخ طوسی بوده نه آن‌که بتواند تکلیفی برای شیخ ایجاد کند یا سبک و سیره‌ای پیشنهاد نماید. نکته‌ی دیگر آن‌که قاضی ابن‌البراج از منکران حجیت خبر واحد، و در این مطلب پیرو مکتب شیخ مفید و سید مرتضی بوده است در صورتی که شیخ طوسی معتقد به حجیت خبر واحد بوده و کتاب‌های تهذیب و استبصار را بر این پایه نوشته است و این نیز قرینه‌ای است که نشان می‌دهد «شیخ فاضل» - به عنوان مشوق شیخ طوسی، نمی‌تواند قاضی ابن‌البراج باشد.

طوسی داشته^۱ و شیخ به صلاح اندیشی این فرد خط بخصوصی در رد و قبول اخبار، جرح و تعدیل روات و به طور کلی حفظ حوزه‌ی شیعه و مواریث مکتب انتخاب نمود، از این رو پاره‌ای از محققان احتمال داده‌اند این فرد، یکی از شخصیت‌های سیاسی، مذهبی از خاندان بنونوبخت بوده است که شیخ طوسی با برخورداری از حمایت او توانست به نگارش و انتشار آثار خود بپردازد.^۲

۱۲-۴-۱-۴- شیخ طوسی در کتاب «فهرست» متعرض ترجمه‌ی نهصد نفر از صاحبان تصانیف و اصول شده و در حدود دو هزار کتاب از آثار شیعه را معرفی کرده است.^۳ لذا در زمینه‌ی کار او باید گفت او با تألیف این کتاب خدمت بزرگی به جامع تشیع انجام داد، زیرا موجب گردید تا بسیاری از آثار و مواریث شیعه در رشته‌های مختلف معرفی گردد. اما از نقطه نظر رجالی کتب او غنای کتاب نجاشی را ندارد و با توجه به این که این دو دانشمند کتب و مأخذ مشترکی در اختیار داشته‌اند، مطمئناً شیخ طوسی - در ترجمه‌ی راویان و مؤلفان - بسیاری از اطلاعات رجالی خود را ذکر نکرده است. البته نسبت به کتابی که غرض آن معرفی آثار شیعه است این مطلب فی نفسه اشکالی ندارد. اما با توجه به این که شیخ در مقدمه‌ی کتاب صریحاً وعده‌ی جرح و تعدیل روات و معرفی آراء و عقاید انحرافی را می‌دهد، نپرداختن به این مسائل در ترجمه‌ی روات، بسیار سؤال برانگیز است. به طوری که این سؤال از دید بسیاری از محققان پوشیده نمانده است. علامه تستری در «قاموس الرجال» می‌نویسد: «شیخ طوسی در «فهرست» خود در مورد ابراهیم بن بکیرین ابی السمال چیزی نگفته با این که او وافقی مذهب بوده است در صورتی که نجاشی به معرفی مذهب او تصریح می‌کند.»^۴

وی سپس اضافه می‌کند که: «نجاشی در مورد جرح و تعدیل روات ادعایی

۱. آل بحرالعلوم، مقدمه‌ی رجال الطوسی، ۱۰۱.

۲. بهبودی، محمد باقر، گزیده‌ی تهذیب، مقدمه.

۴. تستری، ۲۸/۱.

۳. قربانی، ۱۳.

نکرده است ولی در کتاب‌هایش حتی الامکان نکات رجالی را متعرّض شده است لکن شیخ طوسی با این که وعده‌ی جرح و تعدیل می‌دهد اما جز در مواردی اندک، دیگر به این وعده عمل نمی‌کند.^۱

۱۲-۴-۱-۵- مطلب دیگر در شیوه‌ی جرح و تعدیل شیخ طوسی به میزان دقت این دانشمند در بیان آرا و اظهاراتش باز می‌گردد. در این مورد باید گفت به طوری که در مقاله‌ی چهار کتاب اصلی علم رجال آمده است: «نمی‌توان بر همه‌ی گفته‌های شیخ بزرگوار طوسی در زمینه‌ی رجال صحه گذاشت و وجود پاره‌ای اشتباهات را در کتاب‌های ایشان نادیده گرفت و البته باید اذعان داشت که این اشتباهات در کنار نظرات متقن و درست شیخ الطائفه ناچیز و نادر است. محقق رجالی این روزگار شیخ محمد تقی شوشتری در سراسر کتاب تحلیلی و جامع خود (قاموس الرجال) به موارد خطاهای شیخ قدس سره- در دو کتاب «الفهرست» و «الرجال» اشاره کرده و از جمله در فصل بیستم از مقدمات کتاب مزبور نمونه‌ای از آنها را در ترجمه‌ی «ابو غالب زراری» نمایانده است.^۲

۱۲-۴-۱-۶- باید توجه داشت که مطالب فوق به معنای پرهیز شیخ طوسی از مطلق نقد و انتقاد به راویان و مؤلفان شیعه نیست. در مواردی شیخ طوسی به تضعیف و ناموثق بودن مؤلفان و ارباب تصانیف اشاره کرده است. اما در مجموع می‌توان گفت که توثیقات شیخ به مراتب بیش از تضعیفات او می‌باشد. چنان‌که در ترجمه‌ی کشی و عیاشی، شیخ طوسی و نجاشی هر دو تصریح به موثق بودن آنان می‌نمایند.^۳ نجاشی ضمناً اضافه می‌کند که این دو دانشمند از ضعف نقل روایت داشته‌اند. در صورتی که این نکته در «فهرست» شیخ وجود ندارد لذا باید نتیجه گرفت. در رجال نجاشی اطلاعات به طور کامل تر و واقع‌بینانه‌تر منعکس شده است

۱. تستری، ۲۸/۱. متذکر می‌شود که بعد از معرفی آثار رجالی شیخ طوسی مقایسه‌ای بین رجال نجاشی و

فهرست شیخ طوسی از نظر خواهد گذشت. ۲. خامنه‌ای، ۴۰۸.

۳. شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۵۹۳ و ۶۰۴، نجاشی، به رقم ۹۴۴ و ۱۰۱۸.

و احتمالاً غرض شیخ آن بوده که در نوشتن فهرست و رجال- چنانکه خواهد آمد- شخصیت‌های شیعه و آثار و مؤلفات آنها کم‌تر مورد سؤال واقع شوند.

۱۲-۵- بررسی «رجال» شیخ طوسی

دومین تألیف رجالی شیخ طوسی کتاب «الرجال» می‌باشد که به «الابواب» نیز معروف است و علت این وجه تسمیه آن است که شیخ طوسی در این کتاب هشت‌هزار و نهصد نفر از راویان اخبار را به ترتیب دوران تاریخی از زمان رسول خدا ﷺ تا عصر هر یک از امامان، طبقه طبقه آورده است. کتاب چهارده باب دارد که سیزده باب آن به ذکر راویان و صحابیان رسول خدا و امامان شیعه علیهم‌السلام، اختصاص یافته و باب چهاردهم با عنوان «فیمن لم یرو عن الائمه» ظاهراً به ذکر کسانی اختصاص دارد که پس از دوران ائمه زندگی کرده و یا اگر در دوران امامان بوده‌اند، توفیق مصاحبت و روایت از آنان نداشته‌اند. این کتاب را نیز شیخ طوسی به درخواست «شیخ فاضل» به رشته‌ی تألیف درآورد چنانکه در مقدمه می‌نویسد: «من به درخواست مکرر شیخ فاضل پاسخ مثبت دادم که می‌گفت: کتابی بنویسم که مشتمل بر اسامی رجالی باشد که از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و بعد از او از ائمه‌ی معصومان تا زمان ولی عصر علیه‌السلام روایت کرده‌اند. آن‌گاه از راویانی یاد کنم که در زمان آنها نبوده‌اند و یا اگر بودند از آنها روایتی نقل نکرده‌اند من این کار را انجام دادم و کتاب را بر اساس حروف الفبا که اولش همزه و آخرش یاء است مرتب کرده و نوشتم تا برای یابنده دست‌یابی و حفظ آن آسان شود. در حدّ کوشش و توانم و به اندازه‌ی فرصت و مجالم کوشیدم تا اسامی راویان را به طور کامل جمع‌آوری کنم اما در عین حال تضمین نمی‌کنم که این کار مانع و جامع باشد زیرا راویان حدیث از نظر شمارش قابل انتظام نیستند و به دلیل کثرت و پراکندگی آنان در نقاط مختلف شمارش آنان امکان‌پذیر نیست...»^۱

۱. شیخ طوسی، رجال، ۲.

شیخ طوسی سپس می‌افزاید: «من از مشایخ امامیه کتاب جامعی در این باره نیافتم مگر کتب مختصری که هر یک از مؤلفین آن تنها به ذکر پاره‌ای از راویان پرداخته بود. به استثنای آنچه ابن‌عقده از راویان و شاگردان امام صادق علیه السلام جمع‌آوری نمود. زیرا او نهایت کوشش را در کار خود انجام داد. اما از رجال سایر امامان ذکر به میان نیاورد و من در کتاب خود همه‌ی آنچه را ابن‌عقده آورده است ذکر می‌کنم و سپس به ذکر اشخاصی مبادرت می‌نمایم که او از آنان یاد نکرده است.»^۱

این بود مقدمه‌ای که شیخ طوسی بر کتاب رجال نوشته و در آن از هدف و چگونگی تألیف کتاب سخن به میان آورده است. اما در مقام ارزیابی کتاب بد نیست اضافه کنیم از این نظر که رجال شیخ راویان امامان را به ترتیب عصر و زمان طبقه‌بندی نموده است،^۲ کار شیخ کاری قابل ملاحظه و در خور توجه است. زیرا پی بردن به عصر و طبقه راوی از مسائل مهم در علم رجال است. شیخ طوسی هم چنین متعهد است که موطن و سکنای راویان را حتی الامکان روشن نماید. اما از آن جهت که در یک کتاب رجالی، انسان به مسائل بیش‌تری در باب رجال از نظر موالید و وفیات، توثیق یا تضعیف، نیازمند است، باید گفت کتاب شیخ از این جهات کارایی لازم را ندارد و بلکه به نظر می‌رسد که کتاب حکم فهرست یک کتاب رجالی را دارد تا یک کتاب رجالی. به گفته‌ی علامه تستری در قاموس الرجال: «گویی شیخ طوسی در رجال خود در نظر داشته اصحاب معصومان را سرشماری کند و راویان آنها را بشمارد مؤمن باشند یا منافق، امامی باشند یا سنی، به این خاطر او ابوبکر، عمر و عثمان و معاویه و عمروبن‌عاص و نظرای آنها را در ردیف اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله برشمرده و زیادبن‌ابیه و پسر او عبیدالله‌بن‌زیاد را در ردیف اصحاب علی علیه السلام و منصور دوانیقی را در زمره‌ی اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته و لذا استناد

۱. شیخ طوسی، رجال، ۲.

۲. بحرالعلوم، محمدصادق، مقدمه رجال الطوسی، ۵۵.

به آن تا احراز نشود امامی اند جایز نیست.^۱

اما از نقطه نظر جرح و تعدیل باید گفت که شیخ طوسی در این کتاب در مجموع عنایتی به توثیق یا تضعیف راویان ندارد. از نظر توثیق، او بسیاری از راویان موثق را نام می‌برد اما بدون آن‌که سخنی در توثیق آنان به میان آورد صرفاً مشخص می‌کند که وی صحابی کدام امام است. البته این مسأله کلیت ندارد و او در موارد محدودی نیز به توثیق راویان اقدام می‌کند.^۲ چنان‌که نسبت به ذکر مذاهب انحرافی نیز- هم چون واقفیه، فطحیه،... بدون عنایت نیست. به همین ترتیب از نظر تضعیف راویان بدانام نیز شیخ طوسی خط خاصی را در کتاب رجال تعقیب نمی‌کند. گرچه اجمالاً، غرض او عدم تضعیف شدید است. گاهی شخصی را در چند جای کتاب نام می‌برد اما جز در یک جا او را تضعیف نمی‌کند. همانند ابان بن عیاش که در صفحات ۸۳ و ۱۵۲ بدون هیچ‌گونه طعنی از او نام می‌برد اما در صفحه‌ی ۱۰۶ در مورد او می‌نویسد: «ابان بن عیاش فیروز تابعی ضعیف» و از این نمونه، موارد دیگری نیز وجود دارد که در کتاب «معرفة الحدیث» به آن پرداخته شده است و نویسنده این کتاب معتقد است: «این نوعی جرح خفی از ناحیه‌ی شیخ طوسی نسبت به راویان بدانام شیعه است تا کار شیخ در تضعیف راویان مستقیماً جلب نظر نکند.»^۳

به نظر می‌رسد این کار شیخ ادامه‌ی همان صلاح‌اندیشی وی بوده که در کتاب «فهرست» از آن سخن به میان آمد. شیخ طوسی به این ترتیب افراد معدودی را در کتاب «رجال» مورد تضعیف قرار داده که رقم آنها از سی نفر تجاوز نمی‌کند. ضمناً در مواردی او راویانی را در کتاب «رجال» بدون اشاره به ضعف نام برده است. اما چون از همین راویان در کتاب «فهرست» یاد می‌کند به ضعف یا غالی بودن آنان

۱. تستری، ۲۹/۱.

۲. بحرالعلوم، محمدصادق، مقدمه‌ی رجال الطوسی، ۵۶.

۳. بهبودی، ۵۴ و ۵۵.

تصریح می‌نماید که از جمله‌ی این افراد می‌توان از احمد بن محمد سیاری، وهب بن وهب ابوالبختری، محمد بن علی القرشی مکنی به اباسمین، سهل بن زیاد آدمی و سالم بن مکرم ابو خدیجه نام برد.^۱ از این رو برای شناخت ضعفها از دیدگاه شیخ طوسی بهتر است هر دو کتاب «فهرست» و «رجال» این دانشمند با هم مورد مطالعه قرار گیرد.

۱۲-۵-۱- توضیحی بر باب چهاردهم: فیمن لم یرو عن الائمة علیهم السلام:

گفتیم که شیخ طوسی کتاب رجال خود را به چهارده باب تقسیم نمود و باب چهاردهم را با عنوان: «فیمن لم یرو عن الائمة علیهم السلام» نام‌گذاری کرد. شیخ طوسی خود در فلسفه‌ی نگارش این باب متذکر شده است که در این باب وی نام کسانی را درج نموده که پس از عصر امامان زندگی کرده یا در صورتی که معاصر با امامان بوده‌اند سماع و روایتی از آنان نداشته‌اند.^۲ اما با مطالعه‌ی این باب، خواننده گه‌گاه با اسامی راویانی روبه‌رو می‌شود که سماع آنان از امامان مورد تصریح علمای رجال از جمله خود شیخ می‌باشد. بدین صورت که شیخ علاوه بر درج نام آنان در باب چهاردهم، آنان را در باب‌های دیگر نیز - به عنوان اصحاب ائمه علیهم السلام - درج کرده است. به عنوان مثال شیخ طوسی ثابت بن شریح را یک‌بار در شمار اصحاب صادق علیه السلام و بار دیگر در شمار کسانی که از امامان روایتی ندارند ذکر کرده است. به همین ترتیب کلیب بن معاویه اسدی را یک بار در شمار اصحاب باقر علیه السلام، یک بار در شمار اصحاب صادق علیه السلام و بار سوم در باب چهاردهم کتاب یاد کرده است و نمونه‌های دیگر عبارتند از: محمد بن عیسی بن عبید یقطینی، قاسم بن محمد جوهری، بکر بن محمد ازدی، ثابت بن شریح، و... که شیخ الطائفه هر یک از افراد را در چند موضع از کتاب رجال از جمله باب چهاردهم ذکر نموده است.

مرحوم سید محمد صادق آل بحر العلوم در مقدمه‌ی خود بر رجال شیخ

۱. بهبودی، ۵۵.

۲. شیخ طوسی، رجال، ۲.

می نویسد: «طبیعی است که این مسأله در نگاه اول نشان دهنده نوعی تناقض در کار شیخ باشد به گونه ای که حل این تناقض برای اساتید فن تولید اشکال نموده است و به طوری که تحقیقات نشان می دهد آنان برای رفع این تناقض دوازده وجه برشمرده اند که البته هیچ کدام وافی به مقصود نیست، تا آن جا که برخی از بزرگان احتمال داده اند که این موضوع از سهویاتی است که برای شیخ طوسی رخ داده و نظیر این سهویات برای کسی چون او که به کثرت تألیف و اشتغالات علمی و دینی شهرت دارد، امری بعید نیست.»^۱

اما در این میان نظرات دیگری نیز در توجیه نگارش باب چهاردهم وجود دارد که تا حدی بیانگر فلسفه ی نگارش این باب می باشد و ما در ختام این مبحث به درج دو عقیده اقدام می کنیم، اما همان طور که گفته شد، این عقاید نیز تنها به صورت نسبی، توجیه گر نگارش باب چهاردهم می باشد.

الف) عبدالله مامقانی در فایده ی هشتم کتاب «تنقیح المقال» پس از برشماری وجوه گفته شده در فلسفه ی نگارش این باب و انتقاد از آنها می نویسد: «اما آن چه پس از فحص و تدبیر زیاد در تراجم افراد و تعابیر دانشمندان برای من حاصل شده است به این صورت است که: راویان اخبار در یک نگاه بر سه دسته تقسیم می شوند. قسم اول راویانی که دائماً ملازم با امامان بوده و بدون هیچ گونه واسطه از آنان نقل روایت دارند. قسم دوم از راویان، راویانی هستند که هرگز از امامان بدون واسطه به طور مستقیم نقل روایت ندارند و این یا به دلیل عدم لقاء بین آنان و امامان بوده و یا به دلیل زندگی آنان پس از عصر ائمه علیهم السلام می باشد و بالاخره قسم سوم از راویان، کسانی هستند که به هر دو طریق یعنی با واسطه و بدون واسطه از امامان نقل روایت کرده اند. به عنوان مثال بکر بن محمد ازدی دارای روایاتی از امام ششم، امام هفتم و امام هشتم علیهم السلام می باشد و او این روایات را بدون واسطه از این سه امام نقل می کند در صورتی که همین شخص روایاتی را نیز به واسطه ی عمه ی خود غنیمه و

۱. بحر العلوم، محمدصادق، مقدمه رجال الطوسی، ۵۸.

دیگر راویان از امامان نقل کرده است. از این رو شیخ طوسی به اعتبار روایات بدون واسطه این شخص از امام صادق تا امام رضا علیه السلام او را به ترتیب در شمار اصحاب امام صادق علیه السلام، اصحاب امام کاظم علیه السلام، و اصحاب امام رضا علیه السلام درج کرده است. چنانکه به اعتبار روایات با واسطه او از همین امامان، وی را در شمار کسانی که روایتی از امامان ندارند نیز ذکر نموده است و نمونه‌ی دیگر از این قبیل ثابت بن شریح است که با تدبّر در ترجمه‌ی وی این نکته معلوم می‌گردد.^۱

ب) آقای محمدباقر بهبودی در کتاب «معرفة الحديث» معتقد است که: «نگارش باب چهاردهم در رجال شیخ از ابداعات این دانشمند در طعن خفی و غیر مستقیم عده‌ای از راویان ضعیف و بدنام است و شیخ طوسی با علم به آنکه این قبیل از راویان عصر امامان را درک نموده‌اند، به ذکر اسامی آنان در این باب اقدام کرده تا به طور غیر مستقیم اعلام کند کتب و روایات این عده از حیز اعتبار ساقط است و گویا که این عده لقا و سماعی از امامان علیهم السلام نداشته‌اند. شیخ طوسی در تعقیب سبک و سیره‌ی خود (پرهیز از تضعیف راویان بدنام) از جرح علنی ضعیفاء خودداری کرده امّا به این صورت امانت علمی را در اثر خویش ادا کرده است.»^۲

امّا در مورد این برداشت باید گفت که: نمونه‌های فراوانی در رجال شیخ پیدا می‌شود که با نظر فوق موافقت داشته و مؤلف معرفة الحديث در ص ۵۵، یا فصل «الضعفاء»ی کتاب بدان اشاره کرده‌اند.^۳ به عنوان مثال شیخ طوسی محمد بن عیسی بن عبید یقطینی را در چهار موضع از کتاب خود از جمله باب «فیمن لم یرو عن الائمة» ذکر کرده است.^۴ در صورتی که نجاشی در مورد این شخص

۱. مامقانی، تنقیح المقال، ۱/۱۹۴. ۲. بهبودی، ۵۵.

۳. همانجا، فصل «ضعفاء» به رقم‌های ۳۷، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۴۹.

۴. به این صورت که در ص ۳۹۳ از اصحاب امام رضا علیه السلام در ص ۴۲۳ از اصحاب هادی علیه السلام در ص ۴۳۵ از اصحاب عسکری علیه السلام و در ص ۵۱۱ در فیمن لم یرو عن الائمة علیهم السلام.

می‌نویسد: «او به هر دو صورت مکاتبه و مشافهه از ابو جعفر ثانی علیه السلام روایت دارد.»^۱ حال چرا شیخ طوسی که خود نیز وی را در شمار اصحاب سه نفر از امامان نقل کرده، او را در باب چهاردهم آورده است؟ شاید یکی از دلایل آن، تکذیب این شخص در ادعای سماعش از امام رضا علیه السلام باشد، زیرا محمد بن عیسی بن عبید رسماً ادعای ملاقات با امام رضا علیه السلام و سماع از آن حضرت نموده است در صورتی که طبق قرائن متعدد تاریخی چنین مسأله‌ای غیرممکن می‌باشد.^۲

۱۲-۶- مقایسه‌ی رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی

در دو کتاب رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی در حدود ۷۰۰ نفر از مؤلفان شیعه به طور مشترک مورد بحث قرار گرفته‌اند و کتاب فهرست شیخ طوسی به تصحیح الویس اسپرنگر اثر مناسبی در مقایسه‌ی دیدگاه‌های رجالی دو دانشمند است. در این کتاب مصحح پس از درج متن فهرست شیخ طوسی، اطلاعاتی نیز در خصوص برخی از مؤلفان از قول نجاشی آورده است. به طوری که با یک نگاه به محتوای کتاب، خواننده به آسانی در جریان دیدگاه‌های دو دانشمند، سبک علمی هر دو مؤلف و احیاناً وسعت و میزان اطلاعات رجالی آنان قرار می‌گیرد. در این جا به ذکر نمونه‌های معدودی از دو کتاب به صورت مقایسه‌ای مبادرت می‌شود.

۱۲-۶-۱- شیخ طوسی در مورد حسن بن علی بن ابی‌المغیره (رقم ۱۸۸) آورده است: «له کتاب رویناه با الاسناد الاوّل عن حمید عن ابن نهیک»، اما اضافه بر این مطالب نجاشی در باره‌ی این شخص آورده است: «الزبیدی الکوفی ثقة هو وابوه روی عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام وهو یروی کتاب ابیه عنه و له کتاب مفرد اخیرنا...»^۳

۱۲-۶-۲- شیخ طوسی در مورد حسین بن یزید (رقم ۲۴۱) نوشته است:

۱. نجاشی، به رقم ۸۹۶.

۲. بررسی مفصل این مسأله را نک: بهبودی، معرفة الحدیث، معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه،

۳. نجاشی، بعد رقم ۱۰۶.

۳۹۶-۳۹۷، ۲۱۹-۲۲۳.

«الحسین بن یزید له کتاب اخبارنا به عدة من اصحابنا عن ابي المفضل...» اما نجاشی شخص اخیر را به این صورت معرفی کرده است: «الحسین بن یزید بن محمد بن عبد الملك النوفلی من نوفل النخع مولا هم کوفی ابو عبدالله کان شاعراً ادیباً و سکن الری و مات بها و قال قوم من القمیین انّه غلا فی آخر عمره و ما رأیت له رواية تدل علی هذا له کتاب التقیة، اخبارنا...»^۱

۱۲- ۶- ۳- شیخ طوسی در مورد حماد بن عثمان (رقم ۲۵۲) آورده است: «حماد بن عثمان الناب الکوفی ثقة جلیل القدر له کتاب اخبارنا...» اما درباره ی همین شخص نجاشی نوشته است: «حماد بن عثمان یعرف بالناب کان یسکن عزم فنسب إليها هو و اخوه رویا عن ابي عبدالله عليه السلام و اختص حماد بروایتہ عن الکاظم و الرضا صلوات الله و سلامه علیهما مات سنة تسعين و مائة بالكوفة.»^۲

۱۲- ۶- ۴- شیخ طوسی در مورد محمد بن الحسن الصانع به رقم ۶۲۴ نوشته است: «له نوادر رویناها بهذا الاسناد...» اما در مورد همین شخص نجاشی افزوده است: «کوفی ینزل فی بنی ذهل، ابو جعفر ضعیف جداً قیل انه غال.»^۳

از مقایسه ی این نمونه ها و نمونه های دیگر روشن می گردد که شیخ طوسی در معرفی راویان و مؤلفان شیعه به ذکر حداقل اطلاعات بسنده کرده است در حالی که نجاشی در شرح حال صاحبان کتب مسائل بیشتری را از جهت توثیق یا تضعیف، عصر و طبقه ی مؤلف، مذهب صحیح یا سوء اعتقاد، مولد، موطن و محل وفات شخص، نسب و خاندان او، آثار و تألیفات مؤلف و کیفیت نسخه های آن، آورده است. از این جهت کتاب نجاشی به یک سند رجالی شبیه تر است تا منبعی در معرفی آثار و کتاب های شیعه. حال علت تفاوت در سبک و سیره ی این دو دانشمند چیست؟ در این مورد نظرات متعددی از ناحیه ی محققان ابراز شده است. بیشتر بر

۱. نجاشی، به رقم ۷۷.

۲. نجاشی، به رقم ۳۷۱.

۳. همانجا، به رقم ۹۰۰.

این باورند که ذی فنون بودن شیخ طوسی و اشتغال او به مرجعیت علمی شیعه و اداره‌ی حوزه‌ی درسی بغداد توسط وی، مانع اصلی او در اعمال دقت در بحث و بررسی‌های رجالی است و به عکس پرداختن نجاشی به یک فن واحد (رجال) و اعمال دقت او در شناخت مؤلفان و آثار و نسخ به جای مانده موجب غنای کتاب او شده است.^۱ همین دانشمندان تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی را- در زمینه‌ی اظهارات رجالی- مورد تصریح قرار داده و در موارد اختلاف نظر بین این دو دانشمند، رأی و نظر نجاشی را بر دیدگاه شیخ ارجح دانسته‌اند.

از جمله این بزرگان می‌توان از محقق حلی در کتاب‌های «المعتبر» و «النکت»، علامه حلی در «خلاصة الاقوال»، شهید ثانی در «المسالك»، فرزند او (شیخ حسن) در «شرح استبصار»، میرزا محمد استرآبادی در «منهج المقال» و علامه بحر العلوم در «الفوائد الرجالية» یاد نمود.^۲ علامه سید بحر العلوم پس از درج بسیاری از این تصریحات، کوشیده است تا خود دلایل تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی را معلوم سازد. وی در این خصوص می‌نویسد: «تقدّم نجاشی بر شیخ مورد تصریح بسیاری از بزرگان بوده و این به جهت بی‌نظیر بودن کتاب نجاشی در نوع خویش است. این رأی، رأی درست و صوابی است که علل آن عبارتند از:

الف) تقدّم زمانی تصنیف کتاب‌های فهرست و رجال شیخ طوسی بر کتاب نجاشی و بعید نیست که نجاشی پس از ملاحظه این کتب به تکمیل اطلاعات آن دو - خصوصاً در مواردی که شیخ طوسی غفلت کرده- اقدام کرده است.

ب) اشتغال شیخ طوسی به رشته‌های مختلف علمی و انجام تصانیف متعدد در شعبه‌های فقه، کلام، تفسیر،... و اختصاص نجاشی به رشته‌های محدودی مانند کتاب‌شناسی و علم رجال.

ج) ارتباط ویژه‌ی علم رجال با دانش مربوط به انساب و قبایل که این موضوع

۱. فضلی، ۱۶۶ - ۱۶۸.

۲. بحر العلوم، ۴۴/۲ - ۴۶؛ نائینی، ۱۵/۱ - ۱۸.

تخصّص به ویژه نجاشی را تشکیل داده و کتابی هم در این باب تألیف کرده است. (د) تعلق اکثر راویان و مؤلفان شیعه به کوفه و شهرهای مجاور آن و به همین

ترتیب وابسته بودن نجاشی به کوفه و یکی از خاندان‌های سرشناس آن.

(ه) ارتباط نجاشی با ابوالحسن احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری - که از عارفان به فن رجال بود - و بهره‌گیری از مصاحبت با وی، که چنین فرصتی برای شیخ طوسی دست نداد. ناگفته نماند که شیخ طوسی در مقدمه‌ی فهرست خود تذکر داده است که: «از دانشمندان شیعه کسی قبل از احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری به تألیف جامعی در معرفی آثار شیعه نپرداخت و او به تألیف دو کتاب دست یازید که یکی در معرفی اصول و دیگری در معرفی مصنّفات شیعه بود، اما او به مرگ ناگهانی از دنیا رفت و برخی از بستگان او این دو کتاب و دیگر آثار او را از بین بردند.»^۱

از این سخن برمی‌آید که آثار ابن الغضائری در اختیار شیخ طوسی قرار نگرفته است. در حالی که مطالعه‌ی رجال نجاشی روشن می‌سازد که بخشی از آثار ابن الغضائری در دسترس نجاشی بوده و او در مواردی به نقل آن مبادرت می‌ورزد.^۲ (و) تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی از نظر درک اساتید فن رجال مانند احمد بن علی بن نوح سیرافی، ابوالحسن احمد بن محمد بن جندی، ابوالفرج، محمد بن علی کاتب و دیگران که شیخ طوسی موفق به درک آنان نشد.^۳ مطالب ذکر شده قطعاً بخشی از اختلافات شیخ طوسی و نجاشی به ویژه علل تقدّم نجاشی بر شیخ را توجیه می‌کند، لکن برخی از تحقیقات نشان می‌دهد

۱. شیخ طوسی، فهرست، ۲.

۲. این موارد در کتاب نجاشی به ۲۲ مورد بالغ می‌گردد که آقای محمدباقر بهبودی در کتاب معرفة الحدیث

به استخراج آنها اقدام کرده است. نک: همانجا، ۶۲-۶۴.

۳. سید بحر العلوم، ۲/۴۶-۵۰.

که اختلاف این دو عالم رجالی از علل وسیع تری سرچشمه می‌گیرد و باید گفت این علل زمانی شناخته می‌گردد که وضعیت حوزه‌ی درسی بغداد در قرن پنجم هجری شناخته شده و شرایط اجتماعی هر دو دانشمند مورد ارزیابی قرار گیرد.^۱

۱. جهت اطلاع بیشتر نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۵۲۱-۵۲۸ با عنوان: حوزه بغداد در عصر شیخ طوسی.

﴿ فصل سیزدهم ﴾

گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره متأخران

آثار رجالی شیعه در دوره متأخران

مقدمه

همان‌گونه که با عبور از دوره‌ی متقدمان به عصر متأخران، آثار حدیثی شیعه توسط محدثان در کتاب‌های جامع‌تری مانند «الوافی»، «بحار الأنوار»، «وسائل الشیعه» و... تدوین گردید، به همین ترتیب در این دوره بسیاری از علمای رجال در صدد برآمدند تا با جمع‌آوری کلیه آثار رجالی - به ویژه کتب اربعه رجالی متقدمان - کتاب‌های جامع‌تری در شناخت راویان تدوین کنند. در این راستا از قرن هفتم تا عصر حاضر ده‌ها کتاب مختصر و مفصل به وجود آمده که هر یک دارای ویژگی‌ها و فوائد مخصوص به خویش است. در این فصل گزارشی به اجمال از اهم این کتب ارائه می‌شود.

۱۳-۱- بررسی اعتبار آثار رجالی متأخران

از نظر علمای رجال توثیق خاص نسبت به راویان احادیث از راه‌هایی به اثبات می‌رسد که دو مورد آن عبارتند از: نصّ یکی از معصومان علیهم‌السلام درباره‌ی راویان

و دیگر نَصّ یکی از بزرگان حدیث یا رجال متقدم^۱. در مورد نَصّ معصوم علیه السلام اثبات صدور خبر از آن معصوم- و یا لا اقل اعتبار خبر- مورد نیاز است و چنانکه قبلاً گذشت روایات فراوانی در ستایش یا مذمت بسیاری از راویان وجود دارد که در توثیق و تضعیف راویان- که اکثر آن‌ها در طبقه اصحاب ائمه بوده‌اند- به آنها استناد می‌شود. و در مورد دوم نیز لازم است نَصّ علمای رجال از لابلائی کتب آنها به دست آمده و اعتبارسنجی شود. و در فصل گذشته تا حدّی درباره کتب اربعه‌ی رجالی در دوره متقدمان، محتوای این کتب، روش مؤلفان آنها در جرح و تعدیل راویان و اعتبار اقوال آنها سخن به میان آمد. اما در خصوص اعتبار آثار رجالی که در عصر متأخران تألیف شده باید گفت: در صورتی که این آثار ناقل دیدگاه‌های رجالی متقدمان باشد، در این صورت اعتبار علمی آنها متأثر از اعتبار منابع آنها- متعلق به دوره‌ی متقدمان- خواهد بود. اما در صورتی که این آثار مستقل از کتاب‌های متقدمان بود و مشتمل بر توثیق و تضعیف راویان باشد، آن وقت به عقیده برخی از محققان توثیقات متأخران حجّت نخواهد بود، مگر آن که عالم رجالی نزدیک به عصر متقدمان باشد مانند شیخ منتجب الدین یا ابن شهر آشوب که در این حالت توثیق آنان جنبه‌ی حسّی داشته و ارزشمند است. اما توثیق علمای رجالی دوره‌های بعد مانند ابن طاووس، علامه حلّی و ابن داوود حلّی و نیز علمای متأخر از آنها مانند علامه مجلسی که به دلیل دوری از عصر راویان حدیث، بر حدس و اجتهاد مبتنی است، ارزشی جهت استدلال ندارد.^۲ به همین سبب تألیفات رجالی دوره متأخران در صورتی اعتبار دارد که ناقل و جامع نظرات رجالیون متقدم همراه با تجزیه و تحلیل دقیق آن آراء از ناحیه مؤلف آن باشد. با این زمینه چینی باید گفت که از قرن ششم تا عصر حاضر کتب ارزشمندی در علم رجال به عنوان تکمله‌ی آثار متقدمان و یا جوامع گسترده‌ی رجالی به ظهور رسیده که اهمّ آنها به ترتیب زیر معرفی می‌گردد.

۱. خوبی، ۲۹/۱-۴۶.

۲. خوبی، ۴۳/۱.

۱۳-۲- فهرست اسماء علما الشیعه و مصنفیهم

این کتاب تألیف حافظ علی بن عبیدالله بن حسن... بن بابویه معروف به منتجب الدین و نیز مشهور به ابن بابویه است. وی در سال ۵۰۴ متولد شده و طبق قرائنی تا حدود سال ۶۰۰ هجری در قید حیات بوده است^۱ کتاب وی شرح حال ۵۴۴ نفر از علما و مصنفان شیعه و معرفی آثار آنها را در بر دارد که به تصریح مؤلف کتاب در فاصله زندگانی شیخ طوسی تا عصر او زندگی کرده‌اند.^۲ از این جهت اثر منتجب الدین تکمله‌ای بر فهرست شیخ طوسی به شمار می‌رود. شرح حال دانشمندان به ترتیب حدود الفبا درج شده^۳ و مؤلف کتاب غالباً به معرفی آثار دانشمندان و نیز مدح و توثیق آنان عنایت دارد. در خاتمه کتاب استدراکی به چشم می‌خورد که حاوی شرح حال ۹ نفر از دانشمندان شیعه است که ابن حجر عسقلانی با استفاده از کتاب تاریخ ری (متعلق به ابن بابویه) در «لسان‌المیزان» آورده است.

۱۳-۳- معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین منهم قدیماً و حدیثاً

این کتاب تألیف محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی است که در سال ۴۸۸ هجری متولد شده و به سال ۵۸۸ درگذشته است.^۴ کتاب «معالم العلماء» نیز به عنوان تکمله، بلکه استدراکی بر کتاب «فهرست» شیخ طوسی تألیف گردید و ابن شهر آشوب در آن به ذکر و معرفی ۱۰۲۱ نفر از مؤلفان شیعه - که بعضاً در شمار راویان حدیث بوده‌اند - پرداخت. به تصریح مؤلف کتاب، اثر او علیرغم اختصار - نسبت به فهرست شیخ طوسی - دارای زوائد و فوائد فراوانی است. از جمله آن‌که وی به شرح حال ۶۰۰ تن از مصنفان شیعه پرداخته که

۲. منتجب الدین، ۶.

۱. طباطبایی (عبدالعزیز)، ۵.

۴. سبحانی، ۱۱۲.

۳. همانجا.

اثری از نام آنها در کتاب شیخ طوسی نیست.^۱ اسامی مؤلفان به ترتیب حروف الفبایی درج شده است. اطلاعات کتاب از جهت ذکر اسامی کتب و آثار شیعه در عصر متقدمان قابل توجه است اما به ندرت در توثیق یا تضعیف راویان سخنی از ابن شهر آشوب وجود دارد، معهدا کتاب «معالم العلماء» از نظر علمای رجال حائز اهمیت است.

۱۳-۴- حل الاشکال فی معرفة الرجال

نخستین کسی که به جمع آوری مطالب ۵ کتاب از اصول اولیه رجالی همّت گماشت، سید احمد بن طاووس متوفی ۶۷۳ در کتاب «حل الاشکال فی معرفة الرجال» بود. وی به طوری که خود تصریح کرده است شرح حال راویان را از مصنفان و غیر ایشان که در مورد آنها مدح یا قدحی وارد شده از کتاب‌های: اختیار الرجال کشی، رجال نجاشی، فهرست و رجال شیخ طوسی و رجال احمد بن حسین بن عبدالله غضائری که در موضوع ضعفاء نگاشته بود. جمع آوری کرده، در کتاب واحدی قرار داد.^۲

نیز، به طوری که از سخن ابن طاووس به دست می آید وی به منابع پنجگانه رجالی متقدمان غیر از رجال ابن الغضائری با سند متصل دسترسی داشته است. اما کتاب ابن الغضائری - موسوم به الضعفاء - به صورت «وجاده» در اختیار او قرار گرفته است.^۳ اما این کتاب بزرگ به دلیل عدم استنساخ وسیع در عصر مؤلف آن و نیز در دوره‌های بعد، در معرض تلف و نابودی واقع شد و تنها دو گزینش از آن به عمل آمد که تا عصر ما باقی است. یکی گزینش و بازنویسی رجال ابن الغضائری از کتاب حل الاشکال توسط شیخ عبدالله شوشتری و دیگر گزینش «اختیار الرجال» که خود مختار رجال کشی است - به وسیله حسن بن زین الدین فرزند شهید ثانی (م ۱۰۱۱)،

۱. ابن شهر آشوب، ۲.

۲. نقل از ابن زین الدین، ۲۴.

۳. همانجا، ۲۵.

از آن جا که نسخه‌ای از «حل الاشکال فی معرفة الرجال» که به خط مؤلف آن بوده،^۱ از طریق شهید ثانی در اختیار فرزند او قرار گرفت وی موفق شد گزینشی از آن را با عنوان «التحریر الطاووسی» - که عمده منقولات اختیار الرجال از اصل حل الاشکال است - تألیف نماید. در این اثر شرح حال ۵۰۲ نفر از راویان شیعه - که بعضاً از اصحاب ائمه علیهم السلام بوده‌اند - به همان سبک رجال کشی یعنی در قالب روایات رجالی آورده شده است، اما امتیاز مهم کتاب «التحریر الطاووسی» بر کتاب «اختیار الرجال» ویژگی نقد آن نسبت به روایات ضعیفی است که در باره‌ی اصحاب ائمه در کتاب کشی وارد شده است که یک نمونه‌ی آن را می‌توان در نقد روایات وارد شده درباره یونس بن عبدالرحمان ملاحظه کرد.^۲

۱۳-۵- کتاب الرجال ابن داوود حلّی

این کتاب تألیف تقی‌الدین حسن بن علی بن داوود حلّی معروف به ابن داوود حلّی است که متولد سال ۶۴۷ و متوفای ۷۰۷ هجری است. وی شاگرد رجالی معروف قرن هفتم احمد بن طاووس است. ابن داوود مؤلفی پرکار بوده که بیش از سی کتاب به صورت نظم و نثر داشته است.^۳ از جمله آثار او کتاب «الرجال» است که جامع آثار رجالی دوره متقدمان با گزینش و اختصار در عبارات است. در تألیف رجال ابن داوود ابتکاراتی مدنظر مؤلف قرار گرفت که قبل از او سابقه‌ای نداشته است. نخست آن که وی مطالب کتاب خود را در دو بخش عمده تنظیم کرد، بخش نخست را با عنوان: «فی ذکر الممدوحین و من لم یضعفهم الاصحاب فیما علمته» به معرفی کسانی اختصاص داد که درباره‌ی آنها مدح یا وثاقتی وارد شده و حتی الامکان مورد تضعیف قرار نگرفته‌اند که شمار آنان ۱۷۴۴ نفر است. بخش دوم کتاب به ذکر «مجروحین و مهملین» اختصاص یافته که در آن ۵۶۵ نفر از راویان به

۱. ترحینی، ۱۲ به نقل از روضات الجنات.

۲. ابن زین‌الدین، به رقم ۴۶۲.

۳. مرعی، ۱۸۲.

عنوان «ضعفا» معرفی شده‌اند. و گاه نیز اگر درباره یکی از راویان مدح و ذم به طور توأمان وارد شده، ابن داوود یک بار او را در بخش نخست و یک بار در بخش دوم کتاب یاد کرده است. ابتکار دیگر ابن داوود حلی که خود اعلام کرده است که قبل از او سابقه‌ای در کتاب‌های رجالی نداشته^۱ استفاده از رمزهایی در معرفی مصادر نقل قولهای رجالی است. او برای رجال نجاشی رمز «جش»، رجال شیخ طوسی رمز «جخ»، فهرست شیخ طوسی رمز «ست»، رجال برقی رمز «قی» و به همین ترتیب هر کتابی رمزی ساخته و پس از ذکر آراء علمای قبل از خود با ذکر آن رمز مأخذ سخن خود را معین ساخت. و سومین ابتکار ابن داوود در کتاب «الرجال» تألیف فوائدی از معلومات رجالی است که وی پس از آوردن نام راویان به عنوان خاتمه کتاب آنها را در پایان هر بخش درج کرده است. به این ترتیب که در پایان بخش اول چند فصل به شرح زیر جلب نظر می‌کند:

(الف) در ذکر جماعتی که نجاشی درباره آنها تعبیر «ثقة ثقة» را به کار برده است.

(ب) در ذکر اصحاب اجماع مشتمل بر ۱۸ نفر و عدم اختلاف در جلالت آنها.
(ج) در ذکر کسانی که نجاشی آنها را «ثقة» دانسته اما در مذهب مضطرب هستند.

(د) در ذکر کسانی که نجاشی درباره آنها تعبیری مانند «لیس كذلك»، «لابأس به» یا «قریب الامر» به کار برده است.

(ه) در ذکر کسانی که تعداد روایات آنها معین شده است.

(و) در ذکر کسانی که به کنیه شهرت یافته‌اند و نام آنها روشن نیست.

به دنبال آن از ۱۰۲ راوی که با کنیه مشهورند و ۲۲ راوی زن نام برده شده است. به همین ترتیب در پایان بخش دوم کتاب فوائد مهمی در معرفی راویانی که از جهت مذهب یا عدالت تضعیف شده‌اند وارد شده و دسته‌بندی متنوعی از راویان

۱. ابن داوود حلی، ۲۵.

به صورت زیر ملاحظه می‌شود:

الف- واقفی مذهببان	۶۶ نفر
ب- فطحی مذهببان	۱۶ نفر
ج- زیدی مذهببان	۲۷ نفر
د- عامی مذهببان	۳۹ نفر
و...	
غالیان	۶۵ نفر

و بالاخره در پایان کتاب ۹ تنبه ذکر شده که ۸ تنبه در بحث از برخی از اسناد و تمیز نام‌های مشترک راویان و یک تنبه نیز به طرق شیخ صدوق و شیخ طوسی در کتابهای من لایحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و الاستبصار، اختصاص دارد.^۱ رجال ابن داوود علی‌رغم امتیازاتی که دارد، در عین حال از نظر عالمان رجال برخوردار از نواقص و اشکالاتی است که در آثار خود به آن تذکر داده‌اند،^۲ عمده‌ی این اشکالات مرتبط با سهل‌انگاری‌هایی است که به ابن داوود در مقام نقل آراء رجالیون متقدم نسبت داده شده و بعضاً مصححان کتاب در پاورقی مطالب به آن توجه داده‌اند. نکته آخر آن‌که ابن داوود کمتر به جرح و تعدیل راویان اقدام کرده بلکه در درجه نخست ناقل جرح و تعدیل علمای رجالی قبل از خود است، لذا جنبه‌ی اجتهادی آن ضعیف است.

۱۳- ۶- خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال

این کتاب تألیف حسن بن یوسف بن مطهر معروف به علامه حلّی، متولّد به سال ۶۴۸ و درگذشته به سال ۷۲۶ هجری می‌باشد. علامه حلّی از فقهاء، متکلمان، محدّثان و رجالیون به نام قرن هشتم هجری است که در رشته‌های گوناگون صاحب

۱. اطلاع بیشتر از این فوائد را نک: رحمان ستایش، ۱۶۱-۱۷۲.

۲. جهت اطلاع دقیق از این اشکالات نک: سبحانی، ۱۱۵؛ رحمان ستایش، ۱۷۰-۱۷۴.

اثر بوده و در حدود ۱۰۸ کتاب از آثار او فهرست شده است.^۱ در زمینه‌ی علم رجال وی دارای ۴ اثر بوده که عبارتند از: «کشف المقال فی معرفة الرجال» که کتاب بزرگ او در علم رجال بوده و فعلاً وجود ندارد، «ایضاح الاشتباه فی اسماء الرجال» که به طبع رسیده، «تلخیص الفهرست للشیخ الطوسی» و بالآخره «خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال» که در حال حاضر محور آراء رجالی علامه حلّی به شمار می‌رود. زیرا در کتاب «ایضاح الاشتباه» علامه تنها به ذکر راویان پرداخته و متعرض جرح و تعدیل آنها نشده است.^۲

امّا در کتاب «خلاصة الاقوال» نیز همانند رجال ابن داوود، راویان در دو بخش متمایز آورده شده‌اند، بخش اول اختصاص به کسانی دارد که علامه حلّی به روایت آنان اعتماد کرده و یا لا اقل قبول روایات آنان برای علامه ترجیح داشته است که در این بخش از ۱۲۲۷ تن از راویان در ۲۷ فصل نام برده شده است. بخش دوم کتاب اختصاص به ذکر کسانی دارد که علامه نقل روایات آنها را ترک کرده و یا لا اقل در مورد آنان موضع توقّف اختیار کرده است. این عدّه نیز شامل ۵۱۰ نفر از ضعفاء بوده که در ۲۷ فصل ذکر شده‌اند در معرفی راویان. در هر دو بخش - از نظام الفبایی استفاده شده و مرجع علامه در نقل جرح و تعدیل راویان، همه‌ی آثار رجالی است که قبل از علامه تألیف شده و در زمان این دانشمند در اختیار بوده است. با این ویژگی که وی به نقل آراء کشی، نجاشی، شیخ طوسی، ابن الغضائری، اهتمام داشته و در مواردی بدون آن که انتساب جرح و تعدیل را به صاحب آن مشخص سازد، به ذکر اقوال متقدمان پرداخته است. مطلب دیگر آن که علامه در بیان جرح و تعدیل راویان، از اجتهاد خود در تجزیه و تحلیل آراء علمای قبل از خود بهره گرفته و لذا اگر درباره یک راوی جرح و تعدیل به صورت توأمان وارد شده باشد وی نسبت به توثیق یا تضعیف راوی موضعی قاطع اتخاذ کرده و نام آن راوی را تنها در یک بخش

۱. بحرالعلوم، صادق، مقدمه خلاصة الاقوال، ۲۰-۳۴.

۲. مرعلی، ۱۸۳.

درج کرده است و از این جهت کار وی با ابن داوود حلی تفاوت دارد که گاه نام برخی از راویان را به اعتبار توثیق او یک بار در بخش نخست و به اعتبار تضعیف وی یک مرتبه نیز در بخش دوم کتاب آورده است. از مزایای کتاب «خلاصة الاقوال» توجه به رجال مشترک و نیز راویانی است که به کنیه خود شهرت یافته‌اند و او در پایان هر دو بخش کتاب در مجموع به معرفی ۸۶ نفر (۴۳ نفر از موثقان و ۳۳ نفر از ضعفاء) که به کنیه شهرت یافته‌اند، پرداخته است. اما مزیت مهم و قابل توجه کتاب «خلاصة الاقوال» فوائد دهگانه‌ای است که علامه آنها را در انتهای کتاب آورده و آنها را شایسته شناخت دانسته است.^۱

عناوین این فوائد عبارتند از:

فایده اول- شناسایی ۴۱ نفر از راویان که در سندها با کنیه آورده شده‌اند.

فایده دوم- توجه به مشایخ سعد بن عبدالله و حسن بن محبوب در اسناد روایات.

فایده سوم- معرفی دقیق مصدق عده‌ی کلینی.

فایده چهارم- ذکر مستثنیات محمد بن الحسن بن الولید (استثناء رجال نوادر الحکمه)

فایده پنجم- تاریخ امام دوازدهم حضرت مهدی (عج) و نایبان چهارگانه او.

فایده ششم- اسامی سفرای مذموم در کتاب الغیبه شیخ طوسی.

فایده هفتم- اسامی چند تن از موثقان که برای آنان توقیع صادر شده است.

فایده هشتم- بررسی طرق شیخ طوسی در مشیخه‌ی تهذیب الاحکام و

الاستبصار و طرق شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه.

فایده نهم- تعیین مراد از حماد که ابراهیم بن هاشم از او نقل کرده است.

فایده دهم- برخی از طرق صحیح علامه حلی به تألیفات شیخ طوسی،

صدوق و کشی.

قابل ذکر است که دو کتاب «رجال ابن داوود» و «خلاصة الاقوال» به اصول ثانوی رجالی معروف شده‌اند. این دو کتاب چنان‌که گذشت مشترکاتی دارند و نیز دارای اختلافاتی هستند که در برخی از کتابها به تفصیل به آن اشاره شده است.^۱

۱۳-۷- پیدایش جوامع رجالی

مقصود از یک جامع رجالی کتابی است که در آن مؤلف آن با تکیه بر آثار رجالی قبل از خود- از جمله اصول اولیه و ثانویه رجال- به جمع‌آوری اسامی راویان احادیث پرداخته و آنها را بر اساس نظم الفبایی نام راویان مرتب سازد. روشن است که در ذیل نام هر راوی، مطالبی از جرح یا تعدیل وی- که در منابع وجود دارد- ذکر شده و در مواردی بررسی و تجزیه و تحلیل مؤلف کتاب به آن اضافه می‌گردد. لذا هر یک از کتاب‌های جامع رجال دارای فوایدی است که کتاب دیگر فاقد آن است. جامع‌نگاری در رجال شیعه به طوری که گذشت از قرن هفتم توسط سیدبن طاووس با تألیف «حل الاشکال فی معرفة الرجال» آغاز گردید. اما در قرن دهم به عنوان یک حرکت علمی پرشتاب مدنظر علمای رجال قرار گرفت و کتب مختلفی در این ارتباط به منصفه ظهور رسید که هر کدام دارای ویژگی‌های منحصر به خویش است. بدون آن‌که هدف معرفی تفصیلی این کتب باشد، به ذکر اهم آنها به ترتیب پیدایش بسنده می‌شود.^۲

۱۳-۷-۱- منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال معروف به رجال کبیر تألیف محمدبن علی بن ابراهیم استرآبادی معروف به میرزا (م ۱۰۲۸). این کتاب جامع‌ترین کتاب رجالی تألیف شده در دوره صفویه است.^۳

۱۳-۷-۲- نقد الرجال تألیف سید میر مصطفی حسینی تفرشی از علمای قرن

۱. جهت اطلاع از اختلافات دو کتاب نک: سبحانی، ۱۱۸-۱۲۰؛ رحمان ستایش، ۱۷۴-۱۷۵.

۲. جهت شناخت تفصیلی این کتب نک: رحمان ستایش، ۱۸۷-۲۳۸.

۳. همانجا، ۱۸۷.

یازدهم (زنده در سال ۱۰۴۴) که جامع مطالب ۹ کتاب از آثار رجالی معروف قبل از خود اوست. مهمترین ویژگی کتاب بررسی آراء و نظرات رجالیون قبلی است و مؤلف صرفاً در صدد جمع‌آوری اقوال گذشتگان نبوده است.

۱۳-۷-۳- جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد تألیف محمد بن

علی اردبیلی (م ۱۱۰۱)، این کتاب در واقع بازنگاری رجال متوسط میرزا محمد استرآبادی معروف به «تلخیص المقال فی احوال الرجال» و اضافه کردن مطالبی ضروری به آن از کتاب «نقد الرجال» تفرشی و سایر مدارک است از این رورمز «میح» علامت عبارات میرزا محمد استرآبادی و رمز «س» علامت عبارات سید تفرشی است. علاوه بر اطلاعات فراوانی که با استفاده از مصادر رجالی گذشتگان در «جامع الرواة» آمده است، مؤلف کتاب کوشیده است تا با توجه به روایات کتب اربعه موقعیت هر راوی را- از جهت تعداد روایات او و خصوصاً ابوابی که در آن به نقل حدیث پرداخته- مشخص سازد، لذا از کتب حدیثی نیز با رمزهای مشخص یاد شده است. همانگونه که از نام کتاب پیداست، «جامع الرواة» مرجع مناسبی جهت تمیز مشترکات روایی و تصحیح اسناد مشتبه به شمار می‌رود.

۱۳-۷-۴- الوجیزة فی الرجال تألیف علامه محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱)، در

این کتاب مؤلف دانشمند آن به معرفی ۲۱۴۷ تن از راویان شیعه پرداخته و درباره‌ی آنها با تکیه بر مصادر رجالی حکمی از جرح یا تعدیل صادر کرده است. کتاب ضمناً ۲۱۹ نفر از راویانی که با کنیه، نام پدرشان و لقب شناخته شده‌اند را نام برده و درباره‌ی آنها اطلاعاتی به دست داده است. علامه در انتهای کتاب خود رساله‌ای در ذکر اسانید شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و طرق او به صاحبان اصول و کتب روایی آورده و ضعف یا صحت این طرق را نمایانده است.

۱۳-۷-۵- تنقیح المقال فی علم الرجال تألیف شیخ عبدالله مامقانی (م

۱۳۵۱) این کتاب بزرگترین مجموعه‌ی رجالی موجود است که به زیور طبع آراسته شده است. طبق برخی از بررسی‌ها، مامقانی در تألیف کتاب خود از بیش از ۳۰

مأخذ رجالی شیعی و چند مأخذ رجالی اهل سنت استفاده کرده است.^۱ به طوری که در مجموع تعداد ۱۳۳۶۸ عنوان راوی با نام، ۱۴۴۴ عنوان با کنیه، ۱۳۴۳ عنوان لقب و ۱۵۲ راوی زن در کتاب «تنقیح المقال» مورد بحث قرار گرفته که در مجموع بالغ بر ۱۶۳۰۰ عنوان است.^۲

کتاب با مقدمه مبسوطی درباره تعریف، موضوع و فایده علم رجال شامل چهار مقام نگارش یافته و مقام چهارم آن خود دارای ۳۰ فایده است. مامقانی در علم درایه نیز صاحب تألیف مفصلی است که «مقباس الهدایه فی علم الدرایه» نام دارد.

۱۳-۷-۶- قاموس الرجال تألیف محمدتقی شوشتری (۱۴۱۴). این کتاب در واقع به عنوان تعلیقه و حاشیه‌ای بر کتاب «تنقیح المقال» تألیف گردید. زیرا کتاب تنقیح المقال از جهت گردآوری اقوال و مدارک دارای نکات زاید و تطویلها و نیز اشتباهاتی است^۳ که مرحوم شوشتری در کتاب خود به تذکر این نکات پرداخته است. از این جهت چنان‌که مؤلف آن گوید: کتاب او در واقع «تصحیح تنقیح المقال» است که به صوابدید برخی از دوستان به «قاموس الرجال» نامگذاری شده است.^۴ قاموس الرجال نمونه‌ی یک جامع رجالی اجتهادی است که در عصر حاضر تألیف شده است.

۱۳-۷-۷- معجم رجال الحدیث تألیف آیه‌الله سید ابوالقاسم خویسی (م ۱۴۱۳). این کتاب دائرةالمعارفی از اطلاعات رجالی است که مؤلف دانشمند آن با توجه به مدارک مورد اعتماد علمی - از کتب رجالی قبل از خود گرفته تا کتاب‌های تاریخی، سیره، تفسیری و... - فراهم کرده است. از نظر تعداد راویانی که در این کتاب شرح حال آنان آمده، معجم الرجال یکی از مفصل‌ترین کتاب‌هایی است که در

۱. رحمان ستایش، ۲۱۶-۲۱۸.

۲. همانجا، ۲۱۸.

۳. جهت اطلاع از اقسام اشکالات و اشتباهات تنقیح‌المقال نک: رحمان ستایش، ۲۲۵-۲۳۶.

۴. تستری، ۱۲.

علم رجال تألیف شده است و مؤلف دانشمند آن ۱۵۶۷۶ نفر از راویان را- از زن و مرد- طی ۲۳ جلد آورده است. کتاب دارای مقدمه‌ای مفصل درباره تعریف علم رجال، ضرورت این علم، رد آراء منکران نیاز به علم رجال، ملاک‌های قابل اعتماد در توثیق و مدح راویان، توثیقات خاصه و عامه (و در واقع قواعد و مبانی مورد قبول مؤلف در جرح و تعدیل راویان)، نقد پاره‌ای از توثیقات عامه (مانند اصحاب اجماع، مشایخ ثقات، ابطال نظریه صحیح همه‌ی روایات کتب اربعه و نیاز به بررسی اسناد آنها و بالاخره بررسی مصادر رجالی قابل اعتماد و بررسی رجال ابن الغضائری است. و سپس نوبت به متن کتاب می‌رسد که در این قسمت آیه‌الله خوینی، نخست آن‌چه را درباره یک راوی در مصادر پیشین- به ویژه کتب اربعه‌ی رجالی متقدمان- وجود دارد، آورده و در موارد اختلافی به بررسی و تجزیه و تحلیل آنها و ارائه نظر نهایی اقدام می‌کند. از ویژگی‌های مهم این کتاب تعیین دقیق طبقه هر راوی با توجه به اسامی مشایخ و شاگردان آن راوی است که با تعبیر «روی عن» و «روی عنه» مشخص شده و از این جهت کتاب در تمییز مشترکات راویان، اثر سودمند و کارآمدی است. در پایان هر مجلد قسمتی با عنوان «تفصیل طبقات الرواة» آورده شده که در آن مؤلف «معجم رجال الحدیث» به تفصیل موقعیت هر راوی را در نظام روایات کتب اربعه نشان داده و مشخص کرده است که آن راوی در چه ابوابی از کتب اربعه در سند روایات حضور داشته و احیاناً از چه کسانی نقل حدیث کرده یا از او به نقل حدیث پرداخته‌اند. کتاب معجم الرجال در این خصوص اطلاعاتی را به طور کامل در اختیار خواننده خود قرار می‌دهد که در منابع متأخران به طور اجمال در «جامع الرواة» مد نظر اردبیلی قرار گرفته بود. به جهت مزایای گفته شده و مزایای دیگر کتاب، از این اثر تلخیص‌هایی صورت گرفته که برخی از آنها عبارتند از:

الف) دلیل معجم رجال الحدیث از محمد سعید طریحی که فهرست الفبایی نام راویان است.

ب) **المعین علی معجم رجال الحدیث** تألیف سید محمد جواد حسینی بغدادی که مؤلف فهرست نام راویان و شخصیت‌هایی که در معجم رجال الحدیث وجود داشته با مختصری اطلاعات درباره آنها آورده و وضعیت ضعف یا وثاقت آنها را در جداولی نشان داده است.

ج) **المفید من معجم رجال الحدیث** تألیف محمد جواهری، در این کتاب نیز نویسنده خلاصه نظر آیت‌الله خویی را درباره هر راوی در یک سطر با ذکر آدرس چاپهای مختلف کتاب آورده است. این کتاب برای دستیابی سریع به آخرین نظر مطرح شده در معجم رجال الحدیث بسیار مفید است.^۱

در پایان یادآور می‌شود که در دوره متأخران، به جز کتاب‌هایی که به عنوان جوامع رجالی تألیف گردید، آثار ارزشمند دیگری در خصوص مسائل مهم رجال شیعه از جمله وضعیت برخی از راویان، شناخت طبقات راویان، رجال و خاندانهای مهم شیعه، تمیز مشترکات، مبانی و قواعد علم رجال... به وجود آمد که جهت خودداری از اطاله کلام از معرفی آنها خودداری کرده و خوانندگان را جهت استفاده از آنها به کتب تخصصی ارجاع می‌دهیم.^۲

۱. اطلاع بیشتر از کتاب معجم رجال الحدیث و آثار جنبی آن را نک: رحمان ستایش، ۲۳۸-۲۴۹.

۲. جهت آشنایی با برخی از این کتب نک: رحمان ستایش، ۲۵۱-۲۷۰ با عنوان: آشنایی با کتب تحقیقی رجالی.

﴿ فصل چهاردهم ﴾

مبانی و روش‌های جرح و تعدیل راویان

مبانی و روش‌های جرح و تعدیل راویان

مقدمه

از مسائلی مهم در حوزه نقد سند روایات، بحث جرح و تعدیل راویان است. این مهم در درجه‌ی نخست به عهده‌ی علم رجال قرار دارد و علمای رجال پس از معرفی راویان به توضیح خصوصیات آنان از جهت وضعیّت اخلاقی و اعتقادی پرداخته‌اند. در مواردی توصیف علمای رجال از شخصیت راویان و احیاناً دیدگاه‌های آنان درباره‌ی آنها، از اختلافاتی برخوردار است که این اختلافات از مبانی و روش‌های متفاوت رجالیون در جرح و تعدیل راویان حکایت می‌کند. در این فصل به اجمال به مهم‌ترین مباحث این موضوع پرداخته شده است.

۱۴-۱- توضیح اصطلاح

جَرَحٌ، یَجْرَحُ جَرْحاً و جُرُوحاً در لغت به معانی چندی از جمله زخم بدنی، زخم

زبانی و کسب و اکتساب به کار رفته است.^۱ برخی از علمای لغت بر این باورند که جرح با ضم جیم به معنای زخم با سلاح و با فتح آن به معنای زخم زبانی استعمال شده است.^۲ در قرآن جُرح - مفرد جُروح - به معنای زخم با سلاح^۳ و جَرَحَ و اِجْتَرَحَ به معنای اکتساب به کار رفته است.^۴ در اصطلاح علوم اسلامی جَرَحَ نوعی توصیف شاهد و راوی است که به موجب آن عدالتشان ساقط شده و عمل به قولشان باطل می‌گردد.^۵ اما مراد از جرح در علم رجال، خدشه وارد کردن به عدالت یا ضبط راوی و یا هر دو ویژگی یادشده است به طوری که در نتیجه‌ی این جرح، حدیث او غیرقابل پذیرش اعلام می‌گردد.^۶

تعدیل مصدر باب تفعیل بوده و می‌جُرد آن عَدْل، عِدْل و عدیل به معنای مثل و مانند است.^۷ ابن منظور «عَدْل» را احساس قوام و استقامت یک شی و مفهومی در مقابل جور می‌داند.^۸ به عقیده‌ی او عَدْلَه مانند عَدْلَه به معنای «اقامه» آمده است، یعنی بسپاداری یک چیز و قوام بخششی به آن^۹ و نیز تعدیل یعنی تسویه و هماهنگ‌سازی^{۱۰} و این معنایی است که در آیه‌ی: ﴿... فَسَوِّیْكَ فَعَدْلَكَ یَا فَعْدْلَكَ﴾ - با اختلاف قرائت تخفیف یا تشدید دال.^{۱۱} - به کار رفته است. تعدیل در اصطلاح علم حدیث صححه گذاشتن به عدالت راوی و شاهد است که در نتیجه حدیث یا شهادت

۱. ابن منظور، ۴۲۲/۲ و ۴۲۳؛ فیروزآبادی، ۲۲۵/۱؛ انیس و دیگران، ۱۱۵/۱.

۲. زبیدی، ۱۳۰/۲؛ ابولوی، ۴۵. ۳. المائده، ۴۵.

۴. الانعام، ۶۰؛ جائیه، ۲۱.

۵. ابن اثیر، ۱۲۰/۱؛ الاعظمی، معجم مصطلحات الحدیث و...، ۱۱۴.

۶. الاعظمی، ۱۱۴؛ ابولوی، ۷۱؛ ابن عبدالله، ۳۰؛ الجدیج، ۳۵۷/۱؛ عتر، ۷؛ جدیدی نژاد، ۵۰.

۷. فیروزآبادی، ۱۳/۴؛ ابن منظور، ۴۳۲/۱۱؛ انیس و دیگران، ۵۸۸/۲.

۸. ابن منظور، ۴۳۰/۱۱. ۹. همانجا، ۴۳۳/۱۱.

۱۰. ابوشبهه/۸۵. ۱۱. طبرسی، ۶۸۰/۱۰؛ زمخشری، ۷۱۶/۴.

آنان پذیرفته می‌شود.^۱ اما در علم رجال مفهومی وسیع‌تر دارد، به این صورت که تعدیل به معنای توثیق است و توثیق راوی به معنای صحه گذاشتن به ویژگی‌های عدالت و ضبط راوی به صورت توأمان است، زیرا این دو ویژگی اساس پذیرش خبر راوی به شمار می‌رود.^۲

۱۴-۲- علم جرح و تعدیل

علم جرح و تعدیل نقطه‌ی کانونی دانش حدیث با رویکرد نقدی آن است.^۳ این علم در آثار دانشمندان حدیث معمولاً با عنوان: «معرفة صفة من تقبل روايته و من ترد روايته»^۴ و یا «فیمین تقبل روايته و من ترد» و عباراتی نظیر آن^۵ قابل ملاحظه است و در دوران معاصر با عنوان «جرح و تعدیل» آثار مستقلی را به خود اختصاص داده است.^۶ حاکم دانش جرح و تعدیل را دو علم مستقل دانسته و در کتاب «المدخل الی معرفة الصحیح» به تفصیل درباره‌ی هر کدام سخن رانده است.^۷ اما پاره‌ای از محققان دانش جرح و تعدیل را علمی مستقل و هم‌شأن علل الحدیث دانسته‌اند و معتقدند که در هر کدام از این دو علم تألیفات خاصی وجود دارد.^۸ برخی دیگر دانش جرح و تعدیل را یکی از علوم نقد سنت نبوی دانسته‌اند که قواعد و ضوابط ویژه‌ی خود را دارد.^۹ صاحب «كشف الظنون» این علم را از فروع علم رجال دانسته که در آن با الفاظی خاص در باره‌ی جرح و تعدیل راویان

۱. ابن اثیر، ۱/۱۲۶؛ عتر، ۸.

۲. ابن عبداللطف، ۱۱.

۳. عتر، ۵.

۴. ابن صلاح/۲۱۲؛ ابن ملقن ۱/۲۴۴؛ عتر؛ سیوطی ۱/۲۵۳.

۵. شهید ثانی، ۶۲؛ مامقانی، ۷۷؛ مرعی، ۸۳. ۶. همین مدخل، منابع.

۷. نیشابوری، (حاکم) معرفة علوم الحدیث، ۵۲.

۸. بشیر نصر، ۲۳۵. ۹. الداحم، ۳۰.

بحث می‌شود و مراتب الفاظ نیز مدنظر قرار می‌گیرد.^۱ نزدیک به تعریف اخیر، مبارکفوری جرح و تعدیل را علمی می‌داند که با الفاظ مخصوص و اصطلاحات منضبط در احوال راویان - از جهت جرح و تعدیل - بحث می‌کند^۲ و جامع این تعاریف آن‌که: علم جرح و تعدیل علمی است که در آن از قواعد معتمدی که در تعیین مرتبه‌ی راویان حدیث - از جهت جرح و تعدیل - وجود دارد، با استفاده از الفاظ و عباراتی که ویژه‌ی جرح و تعدیل است، بحث می‌شود.^۳

۱۴-۳- ضرورت، جواز و پیشینه‌ی جرح و تعدیل

از آن‌جا که شناخت معانی کتاب خدا و سنن رسول الله ﷺ (غالباً) از مجرای نقل و روایت صورت می‌پذیرد، تمیز ناقلان عادل، موثق و ضابط از راویان دروغ‌پرداز، غافل و فراموشکار امری واجب خواهد بود.^۴ برخی از آیات قرآن از جمله‌ی آیه‌ی نبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾^۵ یا روایت نبوی مانند: «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^۶ بر چنین ضرورتی تأکید کرده و الهام‌بخش ظهور دانش جرح و تعدیل در بین مسلمانان بوده است.^۷

نقد و تکذیب‌های برخی از صحابه نسبت به یکدیگر رواج جرح را در دوره‌ی صحابه نشان می‌دهد.^۸ علی عليه السلام، عمر، ابوبکر، عبادة بن صامت، عایشه، عبدالله بن عباس، زید بن ثابت، انس بن مالک، سعید بن مسیب و محمد بن سیرین از معروفترین جارحان در طبقه‌ی صحابه و تابعین بوده‌اند.^۹

-
۱. حاجی خلیفه، ۵۸۲/۱.
 ۲. مبارکفوری، .
 ۳. ابولاوی، ۷۲.
 ۴. رازی، ۵/۱ با اندکی تلخیص.
 ۵. الحجرات، ۶.
 ۶. نیشابوری، ۷۰/۱.
 ۷. عتر، ۸- ۱۰؛ ابوشهبه، ۳۸۵؛ الاعظمی، ۱۱۴.
 ۸. ابن ابی الحدید، ۶۷/۴ و ۶۸؛ عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۵۴.
 ۹. ابن ابی الحدید، ۶۸/۴؛ جبوری، ۹۷ الی ۱۰۰؛ الحاج حسن، ۴۳۰/۱؛ حاکم نیشابوری، ۵۲؛ بشیرنصر،

یکی از ملاک‌های جرح راوی در دوران صحابه و تابعان- که ابن‌سیرین از آن خبر داده است - میزان وابستگی راوی به سنت نبوی یا گرایش او به بدعت‌گزاران بود.^۱ از عبدالله بن مبارک نقل شده که او «اسناد» را از لوازم دین می‌دانست که در صورت فقدان آن هر کس هرچه خواهد نقل می‌کند.^۲ مالک بن انس نیز شخصاً از هفتاد تن از راویان- که بعضاً به امانت موصوف بودند- نقل حدیث نمی‌کرد، زیرا شأن آنها را مناسب با نقل حدیث نمی‌دانست.^۳ اما از مهم‌ترین کسانی که در خصوص جرح و تعدیل راویان سخن گفته و ذم و ستایش‌های زیادی به یادگار گذاشته‌اند، می‌توان امامان شیعه به ویژه صادقین علیهم‌السلام را یاد نمود. شمار فراوانی از این جرح و تعدیل‌های امامان علیهم‌السلام در «اختیار معرفة الرجال» گردآوری شده است. به عنوان نمونه در روایات رجالی صادقین علیهم‌السلام اشخاصی چون: زراره، محمد بن مسلم، ابوبصیر، برید بن معاویه، فضیل بن یسار، حمران بن اعین و... مورد توثیق و تمجید قرار گرفته‌اند.^۴ و اشخاصی چون: مغیره بن سعید، ابوالخطاب، یزید صائغ، بنان بیان، صائده‌دی، حارث شامی و... مورد جرح و طعن واقع شده‌اند.^۵

در روایات رجالی امامان شیعه علیهم‌السلام گاه به جای جرح راویان، جریاناتی مورد نقد و تکذیب واقع شده‌اند که از جمله می‌توان به جریانات انحرافی غلات، زیدیه، واقفه، مرجئه و خوارج اشاره کرد.^۶

آنچه از سیره امامان علیهم‌السلام در زمینه‌ی جرح و تعدیل راویان به دست می‌آید آن‌که این کار از نظر شرعی منعی ندارد. زیرا هدف آن پاسداری از حدیث و سنت و

←

۱. مسلم، ۱/۱۵. ۲۳۵

۲. همانجا. ۳. خطیب بغدادی، ۱۹۱؛ ابوریه، ۲۹۵.

۴. طوسی، اختیار الرجال به رقم‌های ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۳، ۳۰۴.

۵. طوسی، اختیار الرجال به رقم‌های ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۳، ۳۰۴.

۶. طوسی، اختیار الرجال به رقم‌های ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۵۲۶، ۵۲۸؛ کلینی، ۲/۴۰۹ و ۳/۵۴۵.

احیاناً مبارزه با بدعتگری و خودسری‌های دینی است. نیز صیانت حدیث و انتقال درست آن به طالبان حدیث نوعی تکلیف دینی است که قبل از هر کسی رسول خدا ﷺ بر آن تأکید کرده است.^۱ دانشمندان اهل سنت نیز جرح راوی را از مصادیق غیبت جایز دانسته و در مباحث جرح و تعدیل به تفصیل از لزوم آن سخن گفته‌اند.^۲

ابن حجر نه تنها جرح راوی را مذموم نمی‌شمارد، بلکه آن را به شکل کفایمی واجب اعلام می‌کند.^۳ با چنین ضرورتی نسبت به افشای راویان دروغگو و یا سهل‌انگار، علم جرح و تعدیل به عنوان یکی از علوم حدیث^۴ و به طور خاص یکی از فروع علم رجال^۵ به عنوان میزانی در شناخت رجال احادیث^۶ در بین مسلمانان پا به عرصه‌ی وجود گذاشت و برخی معتقدند که این از اختصاصات علوم اسلامی است و در دیگر ملل نظیر ندارد.^۷

۱۴-۴- اصول کلی جرح تعدیل

ابن صلاح تصریح کرده است که: «پیشوایان حدیث و فقه بر این موضوع اتفاق نظر دارند که لازم است راوی حدیث - برای آن‌که به حدیث او استناد شود - از

۱. کلینی، ۴۰۳/۱؛ ترمذی، ۳۴/۵؛ ابن ماجه، ۸۴/۱.

۲. ابن اثیر، ۱۳۰/۱؛ ابن حجر، لسان المیزان، ۳/۱؛ الکنوی الهندی، ۵۳؛ ۲۱۳/۳؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۴۶ و ۴۷؛ مقبول الاهدل، ۱۹۰؛ ابولوی، ۷۵؛ عتر، ۱۲-۱۴.

۳. ابن حجر، لسان المیزان، ۴/۱.

۴. ابن صلاح، ۲۱۲؛ جزائری، ۱۷۶؛ الصباغ، ۱۵۲؛ صالح، ۱۰۷.

۵. عبدالعال، ۲۲۶؛ حاجی خلیفه، ۵۸۲/۱؛ بشیر نصر، ۲۳۹.

۶. عبدالعال/۲۲۷.

۷. عبدالعال، ۲۲۷؛ مقبولی الاهدل، ۱۹۲؛ السلفی، ۱۴۷؛ عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۶۴.

دو ویژگی عدالت و ضبط برخوردار باشد. عادل به این معنی که او مسلمان، بالغ، عاقل، و از موجبات فسق و امور خلاف مروت برکنار باشد و ضابط به این معنی که به دور از غفلت باشد یعنی: اگر از حافظه به نقل حدیث می‌پردازد، او (واقعاً) حافظ باشد و اگر از روی نوشته حدیث خود را نقل می‌کند، در نگهداری آن کوشا باشد و نیز در صورتی که حدیث را با نقل به معنی، القا می‌کند وی آگاه به معانی محال از روایات باشد.^۱ لذا اصول کلی جرح و تعدیل روایان، اظهار عقیده در باره‌ی دو ویژگی عدالت و ضبط راوی است و در تمام آثاری که در موضوع جرح و تعدیل تألیف شده، مباحث عدالت و ضبط به صورت مجمل یا مفصل مورد بحث قرار گرفته است.^۲

نکته‌ی مهم در سخن ابن صلاح آن‌که یکی از لوازم عدالت راوی، مسلمانی اوست. به عبارت دیگر شروط الزامی یک راوی جهت نقل روایت عبارت از: اسلام، عقل، عدالت و ضبط است.^۳ اما به این جهت در شرایط راوی بر عدالت و ضبط تکیه شده است که در واقع این دو ویژگی فرع بر اسلام و عقل قرار گرفته‌اند و لذا کمتر در مورد آنها بحث شده است.

اما شرط مذهب خاص برای یک راوی چه رابطه‌ای با جرح یا تعدیل او دارد؟ از نظر درایه نگاران شیعه، مذهب صحیح راوی از لوازم حدیث صحیح است.^۴ اما مذهب انحرافی مانع قبول حدیث راوی نیست، بلکه در صورتی که

۱. همو، ۲۱۳؛ سیوطی، ۲۵۲/۱؛ عراقی، ۱/ ۲۹۳؛ ابولاوی، ۱۰۲؛ اعظمی، معجم مصطلحات الحدیث،

۱۱۹؛ صبحی صالح، ۱۲۶ الی ۱۲۹؛ شهید ثانی، ۱۱۰ و ۱۱۱.

۲. از جمله نک: حاکم نیشابوری، ۵۳؛ خطیب بغدادی، ۱۰۰ و ۱۹۰؛ ابن صلاح، ۲۱۳ و ۲۱۷؛ سیوطی، ۱

/ ۲۵۵ و ۲۵۷؛ شهید ثانی، ۱۱۱؛ مامقانی، ۳۲/۲ و ۴۳؛ الداحم، ۳۰؛ السلفی، ۱۶۵ و ۲۱۲؛ الجدید،

۳۵۷؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۸۵؛ صبحی صالح، ۱۲۶-۱۳۰؛ مرعی، ۸۸ و ۹۰.

۳. صالح، ۱۲۶؛ مامقانی، ۱۳/۲ با عنوان: الشروط المعتمره فی الراوی.

۴. شهید ثانی، ۶۶؛ مامقانی، ۲/ ۲۶ از قول عدّه‌ای از بزرگان مذهب، فضلی، ۱۰۷.

انحراف مذهبی با وثاقت راوی جمع شود، حدیث او به عنوان «حدیث مؤثق» مورد پذیرش قرار می‌گیرد.^۱ و خود یکی از اقسام اصلی حدیث در شیعه است.^۲ لذا در سند روایات شیعه شماری از راویان سنی، زیدی، واقفی و فطحی مذهب قرار دارند که به دلیل توثیق از سوی علمای رجال حدیثشان پذیرفته شده است. نجاشی درباره‌ی حمید بن زیاد کوفی نوشته است: «... کان ثقةً واقفاً...»^۳ و در خصوص علی بن حسن بن علی بن فضال یاد آور شده: «... کان فقیه اصحابنا بالکوفة وجههم و ثقتهم و... کان فطحياً...»^۴

اما درایه‌نگاران اهل سنت نیز در کتاب‌های خود بحث انحراف مذهبی را با عنوان «بدعت‌گزاری» طرح کرده و معتقدند روایات بدعت‌گزار پذیرفتنی است به شرط آن‌که بدعت‌گزار دروغ‌گویی را جایز نداند و در جهت نصرت مذهب انحرافی به جعل حدیث مبادرت نکند و نیز در اعتقاد خود غلو نکند و مردم را به آن فرا نخواند.^۵ نکته‌ی دیگر آن‌که علمای اهل سنت در بررسی انحرافات فکری، قائل به دو گونه بدعت شده‌اند: بدعتی که موجب تکفیر راوی است و بدعتی که به تکفیر راوی نمی‌انجامد اما موجب تفسیق اوست.^۶ به عقیده‌ی آنان روایت راویان دسته‌ی اول پذیرفتنی نیست.^۷ لذا باید در تکفیر راوی جانب احتیاط رعایت گردد.^۸ ابن حجر عسقلانی با دوراندیشی می‌نویسد: «حق آن است که روایت کسی که به دلیل بدعت‌گزاری تکفیر شده نیز نباید رد شود، زیرا هر طایفه از مسلمانان ادعا می‌کند که

۱. شهید ثانی، ۷۰؛ مامقانی، ۲۷/۲؛ مرعی، ۴۰؛ فضلی، ۱۰۸.

۲. همانجاها. ۳. همو، به رقم ۳۳۹.

۴. همو، به رقم ۶۷۶ و نیز طوسی، اختیار الرجال به رقم‌های ۶۳۹ و ۱۰۱۴.

۵. ابن صلاح، ۲۳۰ و ۲۳۱ به عنوان نظر کثیر یا اکثر دانشمندان؛ العمری، ۲۵۴.

۶. ابن حجر، نخبه‌الکفر، ۱۱۰؛ عتر، ۱۱۰؛ کیرانوی، ۱۰۵؛ ابوشهبه، ۳۹۴.

۷. ابن حجر، نخبه‌الفکر، ۱۳۶؛ ابوشهبه، ۳۹۴؛ ابن ملقن، ۲۶۵/۱؛ قاسمی، ۱۹۴؛ کیرانوی، ۱۰۵.

۸. عتر، ۱۱۰.

طوائف مخالف او بدعتگزار بوده و در این خصوص مبالغه می‌کند تا حدّی که آنها را تکفیر کند و در صورتی که این تکفیرها مطلقاً پذیرفته نشود، نتیجه‌ی آن، تکفیر همه‌ی فرق اسلامی خواهد شد.^۱

با چنین دیدگاهی که موضع جمهور اهل سنت است.^۲ اعتقاد راوی به تشیع مطلقاً جرح به شمار نمی‌رود.^۳ به ویژه اگر در نظرگیریم بسیاری از محدّثان و راویان بزرگ متّهم به تشیع شده‌اند.^۴ امّا نکته‌ای که شیعه و سنی بر آن اتّفاق نظر دارند آن که اگر راوی بدعتگزار در شمار داعیان به بدعت و عقیده‌ی انحرافی باشد، حدیث او مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت.^۵ لذا از نظر رجالیون شیعه طایفه‌ی غلات و سران دیگر مذاهب انحرافی از جمله: واقفه و فطحیه که در تبلیغ عقاید انحرافی خود مصرّ بوده‌اند به کلی مورد جرح و تضعیف قرار گرفته‌اند و به حدیث آنها اعتمادی نیست. ضمن آن که در توصیف راویان به غالی نیز جانب احتیاط لازم است.^۶

۱۴-۴-۱- عدالت راوی و امور مخل به آن

عده‌ای از محدّثان بر این عقیده‌اند که عدالت عبارت از ملکه‌ی روحی راسخی است که ملازمه‌ی با تقوی دارد و صاحب آن از ارتکاب گناهان کبیره، اصرار بر گناهان صغیره و انجام امور خلاف مروّت برکنار می‌شود.^۷ این مفهوم از عدالت

۱. نقل از هروی قاری، ۵۲۳؛ اندجانی، ۱۴۷؛ ابوشهبه، ۳۹۴.

۲. العمری، ۲۵۴. ۳. ایوب، ۲۸۶.

۴. الاعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۲۴.

۵. ابن حجر، نخبه الفکر، ۱۳۹؛ عتر، ۱۱۱؛ کیرانوی، ۱۰۶.

۶. تفصیل را نک: نجاشی مواضع متعدّد از جمله رقم‌های ۷۳، ۵۶۶، ۶۵۶، ۸۹۱، ۸۹۴، ۸۹۹؛ مامقانی،

۲/۳۹۶ الی ۳۹۸؛ بهبودی، ۶۷-۷۰.

۷. خطیب بغدادی، ۱۰۲؛ ابن حجر، ۳۱؛ مامقانی، ۳۲/۲؛ صالح، ۱۳۰ و نزدیک به همین معنا حاکم

همان چیزی است که در مورد شاهد مدنظر قرار می‌گیرد و انجام گناهان علنی در هم شکننده‌ی آن است.^۱ نیز احراز آن از طریق استفاضه یا شهادت دو عادل خواهد بود.^۲

امّا به عقیده‌ی عدّه‌ی دیگری از محدّثان عدالت راوی با عدالت شاهد تفاوت‌هایی دارد که به تفصیل از آن سخن گفته‌اند.^۳ به عقیده‌ی شیخ طوسی عدالت معتبر در مرحله‌ی روایت عبارت از راست‌گویی راوی است حتّی اگر گناه علنی از وی سرزند.^۴ در این معنا از عدالت دروغ‌گویی راوی مهم‌ترین سبب جرح است چنان‌که برخی تصریح کرده‌اند: «الکذب اقوی اسباب الجرح و ابینها»^۵ ضمناً احراز چنین عدالتی برای راوی با شهادت یک نفر حاصل شدنی است.^۶

امّا عوامل مخل به عدالت راوی - که در مقام جرح و تعدیل - به آن تصریح می‌شود به شکل تفصیلی بر دو نوع است: نخست عواملی که با شخصیت راوی ارتباط دارد که از جمله‌ی آن مبهم بودن راوی، مجهول‌العین بودن راوی و مجهول الحال بودن راوی است و دیگر عواملی است که با ویژگی‌های اخلاقی و اعتقادی راوی مرتبط است که از آن جمله می‌توان به کافر بودن راوی، عدم بلوغ وی و اموری چون: جنون، بدعت‌گزاری، دروغ‌گویی، اتّهام به دروغ و ظهور فسق و رفتار خلاف مروّت اشاره کرد.^۷ ضمناً اصطلاحات «موضوع»، «متروک»، «منکر»، «مطروح»، «مضعف»، «مجهول»، از اقسام حدیث ضعیف است که دلیل ضعیف آن فقدان

←

نیشابوری، ۵۳؛ ابن‌صلاح، ۲۱۲.

۱. حاکم نیشابوری، ۵۳؛ عتر، ۵۵ از قول ابوبکر باقلانی.

۲. ابولاوی، ۱۰۸. ۳. السلفی، ۱۶۵.

۴. همو، عدة الاصول، ۲/۱. ۵. ایوب، ۲۸۹.

۶. شهید ثانی، ۳۸ و ۱۱۴؛ السلفی، ۱۸۴؛ صبحی صالح، ۱۳۰؛ ابوشهبه، ۳۹۲.

۷. ابن‌عبد‌اللطیف، ۱۳ و ۱۴؛ ابولاوی، ۱۴۰-۱۴۲.

عدالت راوی است.^۱ حدیث «مدلس» نیز به دلیل تدلیس راوی آن در شمار همین قسم از احادیث ضعیف است.^۲

۱۴-۴-۲- ضبط راوی و امور مخل به آن

ضبط یک چیز نگهداری آن با دقت و احتیاط است.^۳ مراد از ضبط نزد محدثان آن است که راوی شنیده‌های خود را به گونه‌ای نگهداری کند که نسبت به آن شکّی به خود راه ندهد و نیز آنها را به گونه‌ای بفهمد که با چیز دیگر اشتباه نکند و همین ویژگی در فاصله‌ی اخذ حدیث تا ادای آن برای دیگران ثابت بماند.^۴ و نیز مراد از ضبط، حفظ و هشپاری راوی در مراحل تحمّل و ادای حدیث است به طوری که از سهو و تردید و غفلت در امان باشد.^۵ البته مقصود از این مطلب آن نیست که راوی در نقل احادیث خود هرگز خطا نکند که چنین چیزی محال است بلکه مقصود آن است که خطای راوی کم باشد و او مغفّل نباشد.^۶ از این کلام به دست می‌آید که ضبط نیز مانند عدالت نسبی است.^۷ و سوء حفظ مراتبی دارد، به عبارت دیگر گاه اختلال در ضبط تأثیری بر اصالت حدیث نمی‌گذارد و موجب سقوط راوی و حدیث او نمی‌گردد.^۸

مثلاً در بین راویان شیعه ابوبصیر اسدی موصوف به تخلیط است.^۹ ضمن آن‌که توثیق شده است.^{۱۰} زیرا حدّ اختلاط یا سوء حفظ وی آن بود که در مواردی

۱. عمر هاشم، ۱۱۲ الی ۱۱۸.

۲. عجاج خطیب، ۳۴۲.

۳. ابن منظور ۳۴۶/۷؛ فیروزآبادی ۳۸۴/۲.

۴. اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۰؛ عمر، ۵۷؛ عجاج خطیب، ۲۳۲؛ صبحی صالح، ۱۲۸؛ السلفی، ۲۱۲.

۵. ابولاوی، ۱۱۱/۱.

۶. اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۰؛ السلفی، ۳۴۸/۱؛ ابولاوی، ۱۰۹؛ مامقانی، ۴۴/۲.

۷. اعظمی، ۱۹۲؛ العمری، ۳۲۰.

۸. الجدیج، ۴۳۶/۱.

۹. طوسی، اختیار الرجال به رقم ۲۹۶.

۱۰. نجاشی به رقم ۱۱۸۷.

روایات امام باقر علیه السلام را از قول امام صادق علیه السلام و یا به عکس آن نقل کند. اما امام صادق علیه السلام به او فرمود که این موضوع اهمیتی ندارد.^۱ و گاه فساد و اختلال ضبط در حدی است که به موجب آن راوی به عناوینی چون: «متروک الحدیث» یا «منکر الحدیث» یا «مخلط» یا «فیه تخلیط» یا «اختلط آخر عمره» یا «اختل فی آخر عمره» یا «فلان کثیر التخلیط» توصیف می‌گردد.^۲

و این در زمانی است که راوی به نقل روایاتی اقدام می‌کند که از نظر سایر محدثان منکر و ناشناخته است.^۳ یا به دلیل ابتلا به فراموشی شدید یا جنون به نقل مطالب واهی و خرافی - به عنوان حدیث - می‌پردازد و یا به جهت عارضه‌ی کوری و نقل حدیث از حافظه، اسناد روایات را به هم می‌آمیزد.^۴

دانشمندان حدیث ضبط را بر دو نوع تقسیم کرده‌اند: ضبط در حافظه و ضبط در کتاب.^۵ مراد از ضبط حافظه‌ای آن است که راوی حدیث را به خاطر سپارد به طوری که هر زمان که اراده کند - بدون غفلت و فراموشی - آن را همان‌گونه نقل کند.^۶ ضمناً اگر حدیث را نقل به معنی کرده، آگاه به معانی محال (نسبت به شأن معصوم) باشد.^۷ و مراد از ضبط کتاب، مراقبت و نگهداری از کتب و اصول حدیثی در

۱. کلینی، ۵۱/۱؛ بهبودی، معرفة الحدیث، ۷۵ و نیز معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۴۱۸ و

۴۱۹. ۲. الجدید، ۴۵۶/۱؛ بهبودی، معرفة الحدیث، ۷۶.

۳. الجدید، ۴۵۶/۱.

۴. بهبودی، معرفة الحدیث، ۷۶ و نیز نک: نجاشی به رقم‌های ۱۷۷، ۱۰۱۹ و ۱۲۱۰؛ ابن صلاح، ۴۹۳ با عنوان: معرفة من خلط فی آخر عمره من الثقات.

۵. السلفی، ۲۱۳؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۰؛ شهید ثانی، ۱۱۱ و الحرش، ۷۲؛ ابولاوی، ۱۱۱/۱.

۶. اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۹۱؛ شهید ثانی، ۱۱۱؛ ابن عبداللطیف، ۱۳.

۷. ابن صلاح، ۲۱۲؛ ابن عبداللطیف، ۱۳؛ ابن ملقن، ۲۴۴/۱.

فاصله‌ی ثبت حدیث در آنها و نقل از آنها برای دیگران است.^۱ به طوری که کتاب مصون از تحریف و تنقیص بوده باشد.^۲ زیرا جاعلان حدیث و خرابکاران مذهبی از دستکاری کتب حدیث ابا نداشته‌اند.^۳ اما امور مخل به ضبط راوی متعدّد است که از جمله می‌توان به فراوانی اشتباه راوی، فراوانی مخالفت راوی با محدّثان، حفظ نامطلوب، غفلت شدید، غلط فاحش - به این معنی که خطای راوی بر موارد صواب او فزونی یابد - و جهل راوی به دلالت‌های الفاظ - در صورت نقل به معنی - سهل‌انگاری در مقابله و تصحیح متون حدیثی، نقل روایات غریب (شاذ) و تلقین‌پذیری راوی اشاره کرد.^۴ نکته‌ی آخر آن که قید ضبط با همه‌ی اهمیتی که دارد از نظر برخی از درایه‌نگاران شیعه جزئی از عدالت به شمار می‌رود و شرط مستقلی جهت حدیث صحیح نیست.^۵ اما علمای حدیث اهل سنت جدا از عدالت، ضابط بودن راوی را به عنوان یکی از شرایط حدیث صحیح دانسته‌اند.^۶ در صورتی که راوی از جهت ضبط اندکی و دچار اختلال گردد، حدیث او حسن بوده^۷ و در صورت غیرضابط بودن حدیث او ضعیف تلقی خواهد شد. اصطلاحات «منکر»، «متروک»، «معلل»، «مدرج»، «مدرج الاسناد و مدرج المتن»، «مقلوب»، «مضطرب»، «مصحف»، «محرّف»، «شاذ» از اقسام حدیث ضعیفی هستند که علّت ضعف آنها فقدان شرط ضبط اعلام شده است.^۸ یکی از طرق شناسایی راوی ضابط از غیر

۱. اعظمی، معرفة الحدیث، ۱۹۱؛ ابن عبداللطیف، ۱۳: العمری، ۲۵۶.

۲. عجاج خطیب، ۲۳۲.

۳. طوسی، اختیار معرفة الرجال به رقم ۴۰۰۲ و نیز بهبودی، ۷۱ و ۷۲ با عنوان: الفاضحه.

۴. ابن عبداللطیف، ۱۵: العمری، ۳۲۰؛ ابوالاوی، ۱۵۵ الی ۱۶۰؛ الجدیج، ۱/۳۵۸ و عمر هاشم، ۱۲۰.

۵. شهید ثانی، ۱۱۵.

۶. ابن صلاح، ۷۹؛ سیوطی، ۴۳/۱؛ صبحی صالح، ۱۴۵.

۷. صبحی صالح، ۱۵۷؛ ابن صلاح، ۱۰۰؛ عجاج خطیب، ۳۳۱.

۸. عمر هاشم، ۱۲۰.

ضابطه، مقایسه روایات او با روایات موثقانی است که به ضبط و اتقان معروف بوده‌اند.^۱

۱۴-۵- اقسام و گونه‌های جرح و تعدیل

جرح و تعدیل گونه‌هایی دارد که از جمله به صورت مجمل و مبهم و یا مبین و مفسر است.^۲ در نوع نخست جرح و معدّل به صورت کلی به جرح یا تعدیل راوی اقلام می‌کنند. مثل آن که درباره‌ی راوی به اجمال بگویند: «ثقه»، «صدوق»، یا «کذاب»، «متهم»، و در نوع دوم- در مقام جرح و تعدیل- دلیل و علت جرح یا تعدیل را به طور واضح بیان کنند.^۳ مثلاً نجاشی در باره‌ی برقی نوشته است: «... و كان ثقةً في نفسه، يروى، عن الضعفاء و اعتمد المراسيل.»^۴ که جرح مفصل است. یا درباره‌ی محمد بن احمد بن داوود می‌نویسد: «شيخ هذه الطائفة و عالمها و شيخ القميين في وقته و فقيههم حكي ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله انه لم ير احداً احفظ منه و لا افقه و لا اعرف بالحدیث.»^۵ که نمونه‌ای از تعدیل مبین است.

مراجعه به کتب رجال نشان دهنده‌ی فزونی جرح و تعدیل مجمل نسبت به جرح و تعدیل نسبت به جرح و تعدیل مبین است. حال اعتبار با کدام قسم است؟ این موضوع در کتاب‌های درایه مورد بحث‌های مفصل قرار گرفته و در این خصوص تا هفت دیدگاه وجود دارد که هر دیدگاهی برای خود دلایلی دارد.^۶ در بین این دیدگاه‌ها، دیدگاه مشهور دانشمندان شیعه و سنی بر آن است که تعدیل به صورت

۱. ابن صلاح، ۲۱۷؛ سیوطی، ۲۵۷/۱.

۲. النجّار، ۷۵؛ ابن عبداللطیف، ۳۸ الی ۴۰؛ عراقی، ۳۰۰/۱؛ معبد عبدالکریم، ۷۹؛ شهید ثانی، ۱۱۵؛

مامقانی، ۸۴/۲ و ... ۳. النجّار، ۷۵؛ عتر، ۷۹ و ۸۰.

۴. همو به رقم ۱۸۲. ۵. همانجا به رقم ۱۰۴۵.

۶. نک. مامقانی ۸۳/۲ الی ۹۶؛ ابن عبداللطیف، ۳۸-۴۰؛ عتر، ۸۰-۹۰؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و

التعدیل، ۲۱۰-۲۰۳۴؛ سیوطی، ۲۶۰/۱.

مجمعل و کَلّی پذیرفتنی است اما جرح جز با تبیین و تفسیر قابل قبول نخواهد بود.^۱ دلیل دانشمندان درایه از جمله خطیب بغدادی، ابن صلاح و تابعان آنها و نیز بزرگانی از علمای حدیث شیعه آن است که: اسباب تعدیل راوی متعدّد است که ذکر همه‌ی آنها دشوار است. لذا پذیرش تعدیل به صورت مبهم و مجمعل مانعی ندارد. اما جرح راوی جز با دلیل- و بیان سبب جرح- پذیرفتنی نیست زیرا اولاً جرح با امر واحدی قابل تحقّق است که ذکر و حفظ آن دشوار نیست، ثانیاً: دانشمندان در این که چه خصوصیتی موجب جرح راوی است با هم اختلاف نظر دارند. ممکن است چیزی از ناحیه‌ی یک نفر جرح تلقّی شود، اما در حقیقت جرح نباشد، لذا باید سبب جرح بیان گردد تا ملاحظه شود که آیا جرح واقع شده است یا نه.^۲ در مقابل دیدگاهی که به عنوان نظر مشهور علما گذشت، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که بین برخی از دانشمندان دائر است و آن این که پذیرش جرح مجمعل نیز مشروط به آن که جارح در کار خود عالم و بصیر باشد، مانعی ندارد. این عقیده متعلّق به ابوبکر باقلانی است و بر این فرض مبتنی است که اگر کسی عالم به اسباب نباشد، جرح و تعدیلی از او پذیرفته نخواهد شد. لذا حکم علمای رجال- در جرح یا تعدیل راویان- فرع بر علم آنان به سبب‌های جرح و تعدیل است.^۳ به عقیده‌ی سیوطی این دیدگاه نظر مختار باقلانی، غزالی، رازی، خطیب بغدادی بوده و ابوالفضل عراقی و بلقینی بر آن صحّه گذاشته‌اند.^۴

۱. مامقانی، ۸۴/۲ از قول شیخ طوسی در خلاف وعده دیگری از علما از جمله شافعی، ابن صلاح، ۲۱۷؛

عراقی، ۳۰۰/۱؛ کیرانوی، ۸۳؛ شهید ثانی، ۱۱۵ و...

۲. ابن صلاح، ۲۱۷؛ خطیب بغدادی، ۱۰۸ و ۱۰۹؛ اللکنوی الهندی، ۷۹؛ الاعظمی دراسات فی الجرح و

التعدیل، ۵۴؛ عراقی، ۳۰۰/۱؛ الجدید، ۲۹۷/۱؛ کیرانوی، ۸۳؛ شهید ثانی، ۱۱۵؛ مامقانی، ۹۲/۲؛

تهانوی، ۱۶۷؛ الاهدل، ۱۹۹.

۳. عتر، ۹۲؛ اعظمی، معجم مصطلحات الحدیث، ۱۲۴؛ همو، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۵۶ و ۵۷.

۴. همو، ۲۶۱/۲.

۱۴-۶- مصطلحات جرح و تعدیل

جرح و تعدیل با به کارگیری الفاظ و عباراتی خاص از سوی علمای رجال-در خصوص راویان- صورت می‌پذیرد. این الفاظ و عبارات به عنوان مصطلحات جرح و تعدیل شناخته شده‌اند. مصطلحات جرح و تعدیل در ابتدا یعنی دوره‌ی صحابه و تابعین انگشت‌شمار بود. اما با گذشت زمان از جهت تعداد و مفاهیم هر اصطلاح، توسعه یافت.^۱ به طوری که در حال حاضر کتب مستقلمی در این زمینه تألیف شده^۲ و یا در آثار مربوط به جرح و تعدیل بخشی به آن اختصاص داده شده است.^۳ با نظر در آثار یادشده می‌توان دریافت که مصطلحات جرح و تعدیل از دو نوع: «الفاظ» و «عبارات» تشکیل شده است. الفاظ جرح و تعدیل، الفاظی است که به تنهایی مانند: «ثقة»، «صدوق»، «وجه» یا «کذاب»، «مجهول»، «واه» یا به صورت ترکیب مانند: «صالح الحدیث»، «سئی الحفظ»، «منکر الحدیث»، «مسکون الی روایت» و... به کار رفته است.^۴ اما عبارات جرح و تعدیل جمالاتی است که در خصوص جرح یا تعدیل یک راوی در کتب رجال و یا جرح و تعدیل قابل ملاحظه است مانند: «یکتب حدیثه»، «یحتج بحدیثه»، «یضع الحدیث»، «لابأس به» و از این قبیل.^۵

۱. جبوری، ۱۲۹ و ۱۳۰ با اندکی تلخیص.

۲. از جمله نک: به معبد عبدالکریم: الفاظ و عبارات الجرح و التعدیل بین الافراد و التریب و التکریر و دلالة کل منها علی حال الراوی و المروی.

۳. از جمله نک: به شهید ثانی، ۱۲۰؛ الفاظ التعدیل، ۱۲۳؛ الفاظ الجرح، مامقانی، ۱۴۰/۲؛ الفاظ المدح ۲۹۳/۲؛ الفاظ الذم و القدح، بهبودی، معرفة الحدیث، ۶۷؛ الفاظ الجرح، فضلی، ۱۱۴-۱۱۷؛ مرعی، ۹۵ و ۱۰۷؛ ابن صلاح، ۲۴۲، ۲۴۴؛ عتر، ۱۴۴ الی ۱۵۲؛ فی الفاظ الجرح و التعدیل، اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۴۷؛ الفاظ الجرح و التعدیل، کیرانوی، ۱۱۰؛ الفاظ الجرح و التعدیل و... الحاج حسن، ۴۳۴؛ الفاظ الجرح و التعدیل و... سبحانی، ۱۳۵-۱۵۰.

۴. همانجا، ۳۵۰/۲.

۵. معبد، عبدالکریم، ۷.

استعمال «الفاظ» جرح و تعدیل به نسبت «عبارات» فزونتر است.^۱ مصطلحات جرح و تعدیل قابل طبقه‌بندی است و بر مبنای آنها انواع کلی حدیث شناخته می‌شود از جمله مصطلحات مربوط به تعدیل و توثیق راوی^۲ - که در نتیجه حدیث راوی «صحیح» تلقی می‌شود، مصطلحات مربوط به تحسین راوی^۳ - که در نتیجه حدیث راوی حدیث «حسن» خواهد بود - و دیگر مصطلحات مربوط به تضعیف راوی^۴ که نتیجه‌ی آن ضعیف تلقی شدن حدیث است. هر یک از «الفاظ» یا «عبارات» جرح و تعدیل دارای معنای ویژه‌ای است که با استفاده از آن وضعیّت راوی و درجه‌ی حدیث او از حیث مراتب صحت یا ضعف شناخته می‌گردد و معمولاً در کتب رجال و جرح و تعدیل به آن پرداخته می‌شود.^۵

۱۴-۷- مراتب جرح و تعدیل

جرح و تعدیل راویان مراتبی دارد که علمای فن - هرچند با اختلافاتی در شمار این مراتب - به آن پرداخته‌اند. ابن‌ابی حاتم رازی و به تبع او ابن‌صلاح، نووی، سیوطی برای هر یک از جرح و تعدیل به چهار مرتبه‌ی قائل شده‌اند.^۶ ذهبی و

۲. فضلی، ۱۱۵-۱۱۹.

۱. همانجا، ۱۱.

۳. همانجا، ۱۱۹ و ۱۲۰.

۴. همانجا، ۱۲۰-۱۲۳ و نیز بهبودی، معرفة الحدیث، ۶۷؛ الفاظ الجرح، مامقانی، ۲/۲۹۳؛ الفاظ الذم و القدح.

۵. از جمله نک: به رازی، ۶/۱؛ طبقات الرواة، خطیب بغدادی، ۱۷۱-۲۲۷؛ مواضع مختلف، معبد عبدالکریم، کتاب الفاظ و عبارات الجرح و التعدیل، مامقانی، ۲/۱۴۰-۴۱۶؛ کیرانوی، ۱۱۰-۱۲۹؛ ربانی، ۲۴۸-۲۷۸؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۳۹-۲۹۴؛ کشف الاصطلاحات، الاشقر، ۳۹-۱۷۰؛ ابولاوی، ۲۳۸-۲۵۳؛ فقه عبارات و الفاظ توثیق و ۲۵۴-۲۷۰؛ فقه عبارات و الفاظ جرح.

۶. ابن‌ابی حاتم، ۱/۱۰؛ ابن‌صلاح، ۲۴۲ و ۲۴۵ و ۲۴۶؛ نووی، سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۹۱-۲۹۷ و نیز نک: اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۴۸-۲۵۲؛ ابوشهبه، ۴۰۷؛ ابولاوی، ۲۲۵.

عراقی جرح و تعدیل را دارای پنج مرتبه دانسته‌اند.^۱ لکنوی توثیق و تعدیل را در چهار و جرح راوی را در پنج مرتبه تصریح کرده است.^۲ اما ابن حجر عسقلانی مراتب جرح و تعدیل را به ۶ مرتبه افزایش داده داد.^۳ و به دنبال او اکثر قاطع دانشمندان علم حدیث این تقسیم‌بندی را پذیرفته و عیناً یا با اندکی تغییر در ضمن مباحث جرح و تعدیل نقل کرده‌اند و بعضاً آن را نظر مختار و برگزیده اعلام کرده‌اند.^۴ نظر به آن که این مراتب در بردارنده‌ی نظرات ابن ابی حاتم، ابن صلاح، سیوطی و تابعان آنها نیز می‌باشد به اختصار ذکر می‌شود:

۱۴-۷-۱- مراتب تعدیل بر حسب طبقه‌بندی راویان

۱۴-۷-۱-۱- راویان حدیث در طبقه‌ی صحابه یا راویانی که با صیغه‌ی افعال التفصیل مانند: «اوثق الناس»، «اضبط الناس»، «لا احد اثبت منه»، توثیق شده‌اند. در راویان شیعه اصحاب اجماع معادل طبقه صحابه قرار می‌گیرند و احادیثشان صحیح و معتبر است.^۵

۱۴-۷-۱-۲- راویانی که به طور مؤکد مورد توثیق قرار گرفته‌اند با تعبیری چون: «ثقة ثقة» یا «ثقة حافظ» یا «ثقة ثبت» و...

۱۴-۷-۱-۳- راویانی که توثیق معمولی شده‌اند با تعبیری نظیر: «ثقة»، «متقن»، «ثبت»، «عدل» و...

۱۴-۷-۱-۴- راویانی که درجه‌ی آنها از راویان دسته‌ی سوم قدری پایین‌تر

۱. عراقی، ۱۳/۲؛ عتر، اصول الجرح و التعدیل، ۱۴۶ و ۱۴۷؛ اندجانی، ۱۵۰؛ اعظمی، معجم مصطلحات، ۱۳۶.

۲. نقل از جبوری، ۱۳۴-۱۳۸؛ بشیر نصر، ۲۴۵.

۳. همو، تقریب التهذیب ۴/۱ و ۵ و نیز نک. صالح، ۱۳۹، الاشقر، ۲۵؛ مراتب الرواة عند ابن حجر فی تقریب.

۴. عتر، ۱۴۸.

۵. نوری، ۷۶۲/۳.

است، به عبارت دیگر علی‌رغم توثیق به ضبط و اتقان آنها تصریح نشده است. بلکه درباره‌ی آنها گفته شده است: «صدوق»، «مأمون»، «لابأس به»، «محلّة الصدق» و... ۱۴-۷-۱-۵- راویانی که از راویان دسته‌ی چهارم اندکی پایین‌ترند و به عبارت دیگر تعبیر به کار رفته درباره‌ی آنان دلالت خاصی بر توثیق یا جرح آنان ندارد. مانند: «فلان شیخ» یا «روی عنه النَّاس» یا «حسن الحدیث» یا «صدوق یهم» یا «تغییر آخر عمره» به عقیده درایه‌نگاران راویانی که به نوعی از بدعت‌گذاری متهم شده‌اند، غالباً در این دسته قرار می‌گیرند.

۱۴-۷-۱-۶- راویانی که حدیث اندکی از آنان نقل شده و لذا وضع آنها از جهت وثاقت یا ضبط مشخص نمی‌شود. یا جرح اندکی متوجه آنها شده است. البته جرح شدید که موجب ترک حدیث آنها شود نیز برایشان ثابت نیست و معمولاً در باره‌ی این دسته آمده است: «لین الحدیث»، «مقبول حیث یتابع»، «صالح الحدیث»، «یکتب حدیثه»^۱ اما درباره‌ی حکم اعتبار مراتب یادشده، اکثر علمای حدیث، روایات ۴ گروه نخست را «صحیح» و قابل احتجاج دانسته‌اند. روایات دسته‌ی پنجم - به دلیل ابهام در ضابط بودن آنان - پس از تأمل و بررسی پذیرفتنی است، اما روایات دسته‌ی ششم به جهت وضوح در غیر ضابط بودن راویان تنها به عنوان شاهد قابل استناد خواهد بود.^۲

۱۴-۷-۲- مراتب جرح راویان با صرف نظر از برخی اختلافات

۱۴-۷-۲-۱- راویانی که توثیقی درباره‌ی آنها نرسیده و به عکس مورد جرح خفیف واقع شده‌اند و به نوعی «مستور» یا «مجهول الحال» می‌باشند و از آنان با

۱. تفصیل را نک به: ابن حجر، تقریب التهذیب، ۴/۱ و نیز عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۷۵ و ۲۷۶، صالح، ۱۳۹؛ الاشقر، ۲۵؛ قطان، ۶۲؛ کیرانوی، ۱۱۰ الی ۱۱۶؛ ابوشهبه، ۴۰۸ الی ۴۱۰؛ عتر، ۱۴۸ و ۱۴۹.

۲. عتر، ۱۴۹؛ احمد محمد شاکر، ۱۰۱؛ الاشقر، ۲۶؛ قطان، ۲۶ با اندکی تفاوت؛ کیرانوی، ۱۱۴-۱۱۶.

اوصافی چون: «لین الحدیث»، «فیه مقال»، «یعرف و ینکر»، «لیس بذاک» «لیس بحجّه»، «فیه ضعف»، «غیره اوثق منه» و نظائر آن یاد می‌شود.

۱۴-۷-۲-۲- راویانی که مورد جرح قرار گرفته و تضعیف شده‌اند، گرچه جرح به شکل مبهم و اشاره صورت پذیرد. از این راویان با تعبیری چون: «ضعیف»، «لا یتحتج به»، «حدیثه منکر»، «مضطرب الحدیث»، «له مناکیر»، «منکر الحدیث» و نظائر آن یاد می‌شود.

۱۴-۷-۲-۳- راویانی که مورد تضعیف شدید قرار گرفته‌اند و یا جزیک تن از آنان نقل نکرده و توثیق هم نشده‌اند-که در این صورت مجهول الهویه خواهند شد- درباره‌ی این قسم از راویان تعبیری چون: «ضعیف جداً»، «لا یتکتب حدیثه»، «لاتحل الروایة عنه»، «لیس بشی»، «مجهول» و نظائر آن به کار رفته است.

۱۴-۷-۲-۴- راویانی که به دروغ‌گویی و جعل حدیث متهم شده‌اند، یا به سبب دیگری مورد جرح و قدح قرار گرفته‌اند که درباره‌ی آنها تعبیری چون: «متهم بالكذب»، «متهم بالوضع»، «یسرق الحدیث»، «ساقط»، «متروک»، «لیس بثقه»، «مردود الحدیث»، «مطرح الحدیث»، «رد حدیثه» و نظائر آنها به کار رفته است.

۱۴-۷-۲-۵- راویانی که توصیف به دروغ‌گویی و جعل شده‌اند و درباره‌ی آنها تعبیری چون: «کذاب»، «وَضاع»، «دَجال»، «یکذب»، «یضع الحدیث»، «متروک»، «متروک الحدیث»، «لا یتعتبر بحدیثه» و امثال آن به کار رفته است.

۱۴-۷-۲-۶- راویانی که درباره‌ی آنها تعبیری به کار رفته که مبالغه در دروغ‌گویی آنان باشد مانند: «فلان اکذب النّاس» یا «الیه منتهی الکذب» یا «هو رکن الکذب» یا «یکذب دجّال» و...^۱ امّا درباره‌ی حکم اعتبار مراتب یادشده، احادیث

۱. تفصیل را با اندکی اختلافات در برخی از مراتب نک: ابن‌صلاح، ۲۴۵؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۲۹۴/۱ و ۲۹۵؛ جبوری، ۱۳۲ و ۱۳۳؛ عتر، ۱۵۰ و ۱۵۱؛ کیرانوی، ۱۱۶ و ۱۱۷؛ قطّان، ۶۳؛ الاشقر، ۲۵ و ۲۶ و صالح، ۱۳۹ هر دو از قول ابن‌حجر؛ عجاج خطیب، ۲۷۶ و ۲۷۷؛ ابوشهبه، ۴۱۱ و ۴۱۲؛ بشیر نصر، ۲۴۵ و ۲۴۶ از قول لکنوی.

دوگروه نخست به عنوان شاهد روایات دیگر قابل ثبت و نقل است، لکن به تنهایی ارزشی جهت احتجاج ندارد.^۱ اما احادیث چهارگروه دیگر به کلی فاقد اعتبار بوده و ارزشی جهت نقل و احتجاج ندارد.^۲

۱۴-۸- تعارض جرح و تعدیل

از مسائل مهم در بحث جرح و تعدیل، تعارض جرح و تعدیل درباره‌ی یک راوی است. در این خصوص حالاتی به شرح زیر قابل تصوّر است:

۱۴-۸-۱- تعارض‌های قابل جمع

در مواردی تعارض جرح و تعدیل صوری و ظاهری است و آن وقتی است که یک راوی به وسیله‌ی یک یا دو عالم رجالی از جنبه‌ای مورد جرح و از جنبه‌ای مورد تعدیل قرار می‌گیرد، اما می‌توان بین آنها جمع نمود زیرا هر یک از جرح و تعدیل به گوشه‌ای از شخصیت راوی اشاره دارد. به عنوان مثال نجاشی درباره‌ی برقی نوشته است: «... وکان ثقة فی نفسه، یروی عن الضعفاء و اعتمد المراسیل»^۳ و نظیر این مطلب را درباره‌ی کشی و تعداد دیگری از راویان تصریح کرده است.^۴ نمونه‌ی دیگر توثیق اخلاقی یک راوی و جرح وی به دلیل انحراف اعتقادی است که قابل جمع است چنان‌که در باره‌ی حمیدبن زیاد کوفی آمده است: «... کان ثقة واقفاً»^۵ و نظیر آن را درباره‌ی علی بن حسن طاطری به زبان آورده که نجاشی او را توثیق^۶ اما شیخ طوسی وی را تضعیف کرده است.^۷ گاه جرح و تعدیل یک راوی

۱. عتر، ۱۵۰ از قول سخاوی در فتح المغیث: قطآن، ۶۴.

۲. همانجاها، کیرانوی، ۱۱۷؛ عجاج خطیب، اصول الحدیث و...، ۲۷۷؛ ابوشهبه، ۴۱۲.

۳. نجاشی به رقم ۱۸۲. ۴. همانجا، به رقم‌های ۹۳۹، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰.

۵. نجاشی، به رقم ۳۳۹. ۶. همانجا، به رقم ۶۶۷.

۷. شیخ طوسی، الفهرست، به رقم ۳۸۰.

درباره‌ی یک ویژگی شخصیتی، اما مربوط به دو دوره از زندگانی راوی است. در این حال نیز جرح و تعدیل قابل جمع است. نجاشی در باره‌ی محمد بن عبدالله... ابوالفضل شیبانی نوشته است: «... وکان فی اوّل امره ثباً ثمّ خلط...»^۱ و نزدیک به چنین مطلبی را شیخ طوسی درباره‌ی احمد بن عبیدالله... جوهری عنوان کرده است.^۲ در این حالت آن دسته از روایات راوی که متعلق به دوران استقامت اوست پذیرفتنی روایات دوران اختلال عقلی او قابل رد است.^۳

۱۴-۸-۲- تعارض‌های غیر قابل جمع

اگر راوی نسبت به یک خصوصیت واحد به دو گونه متفاوت وصف شود، مثلاً نسبت به کیفیت نقل حدیث به راستگویی و دروغ‌گویی موصوف باشد، تعارضی حاصل می‌شود که قابل جمع نخواهد بود. به عنوان نمونه نجاشی محمد بن عیسی بن عبید یقیننی را تعدیل^۴ و شیخ طوسی همین شخص را جرح^۵ کرده است. در این خصوص نیز حالاتی پیش می‌آید از جمله:

۱۴-۸-۲-۱- تعارض جرح و تعدیل از ناحیه‌ی رجالی واحد به ظهور رسد، در این حالت باید بررسی کرد دلیل اختلاف جرح و تعدیل از سوی یک رجالی واحد چیست؟ در صورتی که اختلاف نظر محصول تحقیق جدید عالم رجالی باشد، ملاک امر نظر متأخر وی خواهد بود. در غیر این صورت اگر بتوان بین دیدگاه‌های متفاوت او جمع به عمل آورد، این کار اولویت دارد و الا در پذیرش دیدگاه وی توقف صورت خواهد گرفت، تا با کمک قرائن جدید یکی از دو طرف جرح یا تعدیل فزونی یافته و قابل پذیرش شود.^۶

۱. نجاشی، به رقم ۱۰۵۹.

۲. شیخ طوسی، الفهرست به رقم ۸۹.

۳. عتر، ۱۶۵؛ نیز صور دیگر جرح و تعدیل‌های قابل جمع را نک: عجاج الخطیب، اصول الحدیث، ۲۶۹.

۴. نجاشی به رقم.

۵. شیخ طوسی، الفهرست، به رقم....

۶. ابن عبداللطیف، ۴۶ و نیز نک: عتر، ۱۶۸: التعارض من العالم الواحد.

۱۴-۸-۲-۲- تعارض جرح و تعدیل از ناحیه‌ی دو یا چند عالم رجالی به ظهور رسد، این موضوع اختلافی‌ترین مسأله‌ی جرح و تعدیل است که منشأ دیدگاه‌های بس متفاوت در بین دانشمندان شده به طوری که مامقانی این دیدگاه‌ها را در ۵ نظریه طبقه‌بندی کرده است.^۱ که اهم آنها سه نظریه به صورت زیر است:

۱۴-۸-۲-۲-۱- تقدیم جرح بر تعدیل به طور مطلق: این عقیده اتفاق نظر اهل علم^۲ و جمهور دانشمندان^۳ است که اگر راوی به وسیله‌ی یک یا دو نفر مورد جرح واقع شود و همین تعداد از علمای رجال^۴ یا حتی تعداد بیشتر^۵ او را تعدیل کنند، جرح راوی بر تعدیل او، اولی و مقدم است. این صحیح‌ترین نظر نزد فقهاء و علمای اصول است.^۶ دلیل این موضوع فزونی علم جارح نسبت به معدل است، زیرا معدل بر اساس ظاهر راوی حکم به عدالت او کرده، لکن جارح علاوه بر مشاهده‌ی ظاهر راوی از سایر خصوصیات راوی - که پنهان و پوشیده از دیگران است - مطلع بوده و به سبب آن به جرح راوی حکم کرده است.^۷ البته عدّه‌ای از علمای فن، تقدّم جرح بر تعدیل را مقتید به شروطی دانسته‌اند.^۸ که از جمله‌ی آن شرط «جرح مفسّر» نسبت به «تعدیل مبهم» است که شرطی اساسی است و مورد تأکید کسانی است که از نظر آنان جرح جز به صورت مفسّر پذیرفتنی نیست.^۹

-
۱. همو، ۱۱۱/۲ الی ۱۱۷.
 ۲. خطیب بغدادی، ۱۳۲.
 ۳. مامقانی، ۱۱۲/۲.
 ۴. خطیب بغدادی، ۱۳۲.
 ۵. عجاج خطیب، ۲۷۰.
 ۶. سیوطی، ۱/۲۶۲؛ عثمانی تهانوی، ۱۷۴.
 ۷. خطیب بغدادی، ۱۳۲؛ ابن صلاح، ۲۲۱؛ سیوطی، ۱/۲۶۲؛ ابن حجر، ۱۹۵؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۸ / ۱۰۷ الی ۱۱۰؛ شهید ثانی، ۱۱۷؛ العاملی (عبدالصمد، ۱۸۸)؛ قاسمی، ۱۸۸؛ کیرانوی، ۸۵؛ عجاج خطیب، ۲۷۹؛ ابن عبداللطیف، ۴۴؛ ابولاوی، ۲۷۸.
 ۸. بازمول، ۲۱۵؛ عتر، ۱۶۲ الی ۱۶۴.
 ۹. عتر، ۱۶۳ و نیز ر.ک: به ابن حجر، ۱۹۵؛ همو، لسان‌المیزان، ۱/۱۵؛ ابن صلاح، ۲۱۷ و ۲۲۱؛ سیوطی ۱

دلیل این شرط سخت‌گیری محدثان در پذیرش جرح نسبت به تعدیل است، زیرا آنان تعدیل را به صورت مبهم می‌پذیرند اما به عقیده‌ی آنان جرح جز با بیان دلیل و سبب قابل پذیرش نیست.^۱

۱۴-۸-۲-۲-۲-تقدیم تعدیل بر جرح به طور مطلق: برخی معتقدند که اگر نسبت تعدیل‌کنندگان بر جارحین فزونی یابد، تعدیل مقدم بر جرح خواهد بود.^۲ خصوصاً اگر جرح به صورت غامض و تعدیل به صورت منسّر بوده باشد.^۳ و نیز اهل توثیق و تعدیل، از پیشوایان معروف در فن جرح و تعدیل باشند که در این صورت نظر آنها مقدم بر جارحان خواهد بود. زیرا اصل بر عدالت راویان بوده و جرح آنان امری عارضی است و به مجرد نظر جارح، اعتبار روایات ساقط نخواهد شد.^۴

سبکی ضمن حذر دادن در خصوص قاعده «تقدیم جرح بر تعدیل» به شکل مطلق، معتقد است نسبت به کسانی که عدالت و پیشوایی آنان در حدیث ثابت شده و توثیق‌کنندگان او فراوان و جارحانش اندکند و احیاناً تعصب مذهبی یا عاملی از این قبیل، سبب جرح او شده، این جرح قابل اعتنا نخواهد بود، زیرا اگر قاعده‌ی تقدیم جرح بر تعدیل به نحو اطلاق صحیح باشد، هیچ یک از پیشوایان حدیث از تبعات آن در امان نخواهند بود.^۵

نظیر این دیدگاه از برخی دیگر از بزرگان از جمله احمد بن حنبل، ابن جریر، و

←

۲۶۲/ کیرانوی، ۸۵؛ قاسمی، ۱۸۸؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۱۰۷/۸ و ۱۰۸۴ محقق حلی ۷۶۸/۴؛ علامه

حلی، ۴۳۲/۳؛ جدیع، ۵۴۱/۱؛ النجار، ۹۴. ۱. صبحی صالح، ۱۳۶.

۲. ابن صلاح، ۲۲۱ و سیوطی، ۲۶۳/۱ به عنوان یک نظر، قاسمی، ۱۸۸.

۳. الحاج حسن، ۴۳۸.

۴. قاسمی، ۱۸۹؛ از قول شعرانی؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۰۳. نیز نک: مامقانی،

۱۱۳/۲.

۵. همو، ۱۹۴؛ قاسمی، ۱۸۹؛ بشیر نصر، ۲۵۸؛ عثمانی تهنوی، ۱۷۶.

ابن‌عبدالبر نقل شده است.^۱ در مقابل علمای حدیث این موضوع را که فزونی تعدیل‌کنندگان نسبت به جارحان یا مبهم‌بودن جرح راوی، دلیل قاطع بر تقدّم تعدیل نسبت به جرح است، رد کرده‌اند.^۲

۱۴-۸-۲-۲-۳- تساوی جرح و تعدیل و لزوم مرجّح: در این حالت هیچ‌یک از دو طرف جرح یا تعدیل بر دیگری تقدّم پیدا نخواهد کرد مگر با وجود مرجّح. عدّه‌ای از دانشمندان از جمله سبکی و ابن‌حاجب طرفدار این نظریه بوده و به عقیده‌ی آنان در تعارض جرح و تعدیل عمل بر ظنّ قوی‌تر ملاک عمل خواهد بود.^۳

به عقیده‌ی شیخ مرتضی انصاری این که در بین علمای فن شهرت یافته که جرح مقدّم بر تعدیل است با این فرض است که مراد از عدالت حسن ظاهر باشد و در این صورت شناخت حسن ظاهر نیازی به علم نخواهد داشت، لذا جارح نسبت به معدّل از فزونی علم برخوردار خواهد شد، امّا اگر مراد از عدالت ظهور ملکه (تقوی) در راوی باشد، چنین عدالتی جز با اختبار و آزمایش و تتبع شواهد به دست نیامده و همانند جرح ریشه‌ای جز در علم نخواهد داشت، لذا با چنین معنایی از عدالت، در تعارض جرح و تعدیل - دلیلی بر تقدّم جرح نسبت به تعدیل باقی نمی‌ماند. به عکس چه بسا با علم به وقوع توبه - با فرض صدور جرح - تقدّم تعدیل بر جرح لازم شود.^۴

به هر جهت مطابق دیدگاه سوم که عملاً سیره‌ی علمای رجال در طول تاریخ است مرجّحات رجالی نقش تعیین‌کننده‌ای پیدا می‌کنند و در صورت فقدان مرجّحات یا تساوی آنها نسبت به وضعیّت راوی موضع توقّف پدید می‌آید.^۵ این

۱. ابن‌حجر، تهذیب التهذیب، ۲۷۳/۷؛ محمّد النجار، ۹۶؛ الحاج حسن، ۴۲۹؛ بازمول، ۳۹۱.

۲. خطیب بغدادی، ۱۳۴ و ۱۳۵؛ بازمول، ۲۱۴ الی ۲۱۶؛ عجاج خطیب، ۲۷۰؛ ابوشهبه، ۳۹۳.

۳. سبکی، ۵۷؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۰۵، لکهنوی هندی، ۱۱۷؛ عراقی، ۳۱۳/۱؛

یوسف الجدید، ۲۵۳. ۴. انصاری، ۳۱-۳۱ با تلخیص.

۵. عجاج خطیب، اصول الحدیث، ۲۷۰.

مرجّحات ممکن است به سنجش شخصیت علمای رجال نسبت به هم و یا مقایسه‌ی مکاتب رجالی نسبت به یکدیگر و احیاناً عوامل مختلف دیگر باشد به عنوان نمونه در شیعه در تعارض آراء رجالی نجاشی و شیخ طوسی، غالباً رأی نجاشی بر شیخ طوسی تقدّم پیدا می‌کند.^۱ و یا در تعارض بین علمای رجال بغدادی (کشی، نجاشی و شیخ طوسی) با علمای رجال حلّی (ابن طاووس، علامه حلّی و ابن داوود) آراء علمای بغدادی بر علمای حلّی تقدّم پیدا می‌کند، زیرا آنان ناقل علمای رجال قبل از خود و به عصر راویان اولیه نزدیک‌تر بوده‌اند.^۲

۱۴-۹- شرایط جرح و معدل

علمای جرح و تعدیل سه شرط جهت جرح و معدل قائل شده‌اند که عبارتند از: ۱. عدالت ۲. ضبط و هشجاری ۳. آگاهی به اسباب و عوامل جرح و تعدیل. ۳ برخی شرایط دیگری اضافه کرده‌اند که به نظر می‌رسد این شرایط از لوازم شروط عدالت و آگاهی به اسباب جرح و تعدیل است. مثل آنکه جرح و معدل به وجوه کلام عرب و معانی دقیق تعبیر آشنا باشند تا لفظی را که متضمّن معنای جرح نیست به عنوان جرح استعمال نکنند.^۴ یا آنکه از اعمال تعصّب علیه راوی برحذر باشند.^۵ و یا جرح و معدل از عداوت شخصی با راوی برحذر بوده، جانبدارانه جرح و تعدیل نکنند، بلکه صبور و حلیم باشند.^۶ و به صفاتی مانند تقوی، ورع و

۱. فضلی، ۱۹۱؛ بحرالعلوم، ۴۵ و ۴۶؛ نائینی، ۱/۱۵؛ معارف، مقایسه‌ی دیدگاه‌های رجالی نجاشی و شیخ طوسی، ۴۵ و ۴۶.

۲. فضلی، ۱۹۱. ۳. النعمه، ۲۱۱.

۴. عتر، اصول الجرح والتعدیل، ۷۶؛ همو، منهج النقد، ۹۴؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۵. عتر، اصول الجرح والتعدیل، ۷۶؛ عجاج خطیب، ۲۶۸؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۶. اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

صدق و راستی موصوف باشند.^۱ در مقابل، ویژگی‌های مذکور یا آزادبودن جارج و معدّل، شروط ضروری نیست.^۲ بلکه تعدیل زن و برده آشنا (به اصول جرح و تعدیل) پذیرفتنی است و تنها باید از قبول تزکیه‌ی کودک و یا غلام ناآگاه به افعال مکلفان خودداری ورزید.^۳ و نیز لازم است جارج و معدّل با استناد به نظر علمای فن سخن گفته^۴ و بدون مبنا به جرح و تعدیل کسی اقدام نکنند.^۵ و در مقام جرح و تعدیل جانب اعتدال را رعایت کنند تا راوی بدون جهت - نسبت به وضع خود- بالاتر یا پایین‌تر توصیف نشود و نیز جرح در حد حاجت و ضرورت صورت پذیرد و اگر درباره‌ی یک راوی جرح و تعدیل وارد شده به نقل هر دو مبادرت کنند، اگر ضرورتی به جرح پیدا نشود، عنوان نگردد.^۶ لذا به هر جرحی جز از سوی اهل آن، آن هم با صیغه‌ی روشن نباید اهمیت داد.^۷ بلکه جرح معتبر جرحی است که -گرچه از ناحیه‌ی یک جارج بیان گردد- به صورت مفسّر بوده و واقعاً جرح به شمار آید. ضمناً این جرح از ناحیه‌ی جارج ناقد دیگر با تکیه بر دلیل مردود اعلام نشود.^۸ زیرا در کتب رجال عده‌ای به سبب اختلاف عقیده یا امور دیگر به طعن برخی از راویان اقدام کرده‌اند که این طعن و جرح‌ها وارد نمی‌باشد و از آن شدیدتر باید به جرح راویانی اشاره کرد که آن راویان از جارج موثق‌تر، دارای قدر و منزلت بیشتر و آگاه‌تر به حدیث بوده‌اند و قطعاً چنین جرح‌هایی اعتبار ندارد.

۱. عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۹۳؛ همو، اصول الجرح و التعدیل، ۷۵؛ عجاج خطیب، ۲۶۸.

۲. عتر، اصول الجرح و التعدیل، ۷۷.

۳. خطیب بغدادی، ۱۲۱ الی ۱۲۳؛ سیوطی، ۲۷۲/۱؛ ابوشهبه، ۴۰۶؛ الاهدل، ۲۰۱.

۴. اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۵. ابولاوی، ۱۳۳.

۶. عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۹۵ و نیز نک: اللکنوی الهندی، ۵۷ و ۶۷ به نقل از سخاوی در فتح

المغیث؛ ابولاوی، ۱۳۴.

۷. الجدیج، ۳۵۸/۱. ۸. همانجا، ۵۴۱/۱ الی ۵۵۰ با تلخیص.

۱۴-۱۰- منابع جرح و تعدیل راویان

در دو فصل قبل کتاب‌های رجالی شیعه- که منابع عمده‌ی جرح و تعدیل راویان امامیه است- معرفی گردید. افزون بر آن باید گفت که در زمینه‌ی جرح و تعدیل راویان، بنا به ضرورتی که وجود داشته کتاب‌های کوچک و بزرگ فراوانی، خاصه در میان اهل سنت نوشته شده است که می‌توان آن‌ها را به سه دسته به شرح زیر تقسیم کرد:

۱۴-۱۰-۱- کتاب‌هایی که تنها به ذکر راویان مورد اعتماد (ثقات) می‌پردازد، نظیر کتاب الثقات از احمد بن عبدالله بن صالح عجللی (م ۲۶۱) و کتاب الثقات از محمد بن احمد بن حبان بستی (م ۳۵۴) و نیز آثار رجالی عمر بن احمد بن شاهین (م ۳۸۵) و از متأخران زین الدین قاسم بن قطلوبغا حنفی (م ۸۷۶)

۱۴-۱۰-۲- کتاب‌هایی که تنها به ذکر راویان جرح و تضعیف شده (ضعفاء) می‌پردازد. همچون کتاب الضعفاء الکبیر از محمد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶)، کتاب الضعفاء و المتروکین از نسایی (م ۳۰۳)، معرفة المجروحین من المحدثین از ابن حبان بستی، الکامل فی ضعفاء الرجال از عبدالله بن عدی جرجانی (م ۳۶۵)، کتاب الضعفاء از محمد بن عمر عقیلی (م ۳۲۲)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال از شمس الدین محمد بن احمد ذهبی (م ۷۴۸) و از کتاب‌های شیعه، کتاب الضعفاء فی تاریخ الائمه از احمد بن ابراهیم بن ابی رافع^۱ و کتاب الضعفاء ابن الغضائری.

۱۴-۱۰-۳- کتاب‌هایی که حاوی مجموع ثقات و ضعفا و مجروحین است مانند کتاب التاریخ و العلل از یحیی بن معین (م ۲۳۳)، العلل و معرفة الرجال از احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، التاریخ الکبیر از محمد بن اسماعیل بخاری، الجرح و التعدیل از عبدالرحمان بن ابی حاتم (م ۳۲۷) و در دوره‌ی متأخران کتاب الکمال فی معرفة الرجال از عبدالغنی مقدسی جماعیلی (م ۶۰۰) - نسبت راویان کتب شش‌گانه اهل سنت- تهذیب الکمال از یوسف بن زکی مزنی (م ۷۶۳)، الکاشف عن

۱. نجاشی به رقم ۲۰۳.

رجال الکتب السنه از ذهبی- که در حکم زوائدی نسبت به تهذیب الکمال مزّی است- و کتاب‌های تهذیب التهذیب، تقریب التهذیب و لسان المیزان هر سه از شهاب‌الدین احمد بن حجر عسقلانی (م ۸۵۲) که از بهترین کتاب‌های جامع رجالی اهل سنت در جرح و تعدیل راویان است.^۱ اضافه می‌شود که علمای شیعه، غالباً بحث جرح و تعدیل راویان را در کتاب‌های اصول فقه مبحث تعارض ادله و تعادل و تراجم مطرح کرده‌اند^۲، ضمناً به طوری که قبلاً گذشت در بیشتر کتاب‌های رجالی متقدم شیعه (به استثنای دوائر رجالی علامه حلی و ابن داوود حلی) ثقات از ضعف تفکیک نشده‌اند.

۱. شناخت بیشتر آثار رجالی اهل سنت و اقسام آن را نک: جبوری، ۱۳۵-۱۶۰، معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۹۳-۱۹۸ با عنوان: علم رجال و بررسی جرح و تعدیل راویان، همو، جرح و تعدیل (مدخل دانشنامه جهان اسلام)، ۱۹۸/۱۰. ۲. کنی تهرانی، ۲۳۹.

﴿ نمایه ﴾

- آیات
- روایات
- اعلام
- اصطلاحات

١- آيات

١٨٩	إذا قومك منه يصدون
٢٤٤	الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ
١٩٢	الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ
١٠١	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا
١٩٢	إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ
١٨٨	أَنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ
٢٣٨	أَنْ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لَأُولَى الْأَلْبَابِ ٨٤، ٢٣٨
	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَاحِيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
٢٣٨	يَعْقِلُونَ
	أَتَمَّا وَلِيَّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ
٢٠٢	رَاكِعُونَ
١٩٥	أَتَمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

- ١٩٥ انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيراً
- ٢٧١ او يزوجهم ذكراً و اناثاً
- ٢٠٣ ... اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم
- ١٠١ افرأيتم اللات و العزى و مناة الثالثة الاخرى
- افرأيتم ما تُمنون....، افرأيتم ما تحرثون...، افرأيتم الماء الذي تشربون...، افرأيتم النار التي تورون
- ٢٤٠
- ١٠٥، ١٠١ افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً
- ٢٤٢ بل يريد الانسان ليفجر امامه يسأل ايان يوم القيامة
- ٢٤١ تلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون
- ١٩٧ ثم دنى فتدلى، فكان قاب قوسين أو ادنى
- ١٨٦ الحج اشهر معلومات
- ١٩٢ ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود
- ١٧٠ الرحمن على العرش استوى
- ٢٠٠ رفع السماوات بغير عمد ترونها
- ٧٦، ٢٨ فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لاتعلمون
- ١٠٢ فان ارادا فصلاً عن تراض منهما و تشاور فلا جناح عليهما
- ١٥٤، ٧٨ فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
- ٣٤٠ فسؤيك فعذلك يا فعذلك
- فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من ايام و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
- ٦٩
- ١٨٨ قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي
- ٢٣٣ قل إن كنتم تُحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
- ٢٠٥ قل أرايتم ان اصبح ماء كم غوراً فمن يأتيكم بماء معين
- ١٧٣ قل أى شىء اكبر شهادة قل الله

- قل لا اقول لكم عندى خزائن الله و لا اعلم الغيب و لا اقول لكم ائى ملك ان اتبع الا ما
 ٢٢٧ يوحى الى...
 ٢٢ قل لو شاء الله ما تلوته عليكم و لا ادريكم به
 ٩٩ لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة
 ٢٤٨ ما جعل عليكم فى الدين من حرج
 ١٢٧ النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم
 ١٨ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
 ١٨٨ و اذكر عبدنا داوود ذا الايد
 ٢٤٢ و الحافظون لحدود الله
 ٢٠١ و الذين اذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً
 ١٨٨ و السماء بنيناها باييد
 ٢٠٠ و السماء ذات الحبك
 ٢٤٤ و العصر ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات
 ٢٤٢ و أوفوا بالعهد ان العهد كان مسئولاً
 ١٨٨ و أيدهم بروح منه
 ١٩٤ و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون
 ١٧٠ و جاء ربك و الملك صففاً صففاً
 ٢٠٤ و جعلنا بينهم و بين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة و قدرنا فيها السير
 ١٩٧ و سع كرسيه السماوات و الارض
 ١٩٢ و شاهد و مشهود
 ٢٠٥ و علامات و بالنجم هم يهتدون
 ٢٣٩ و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم...
 ١١٢، ١٠٠ و كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
 ٢٢٩ و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً و من كفر فان الله غنى عن العالمين

- ٩٩ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا
- ٢٢ وما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا
- ٦٧ ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم ائمةً ونجعلهم الوارثين
وواعدنا موسى ثلاثين ليلةً واتممتها بعشر فتم ميقات ربّه أربعين ليلةً وقال موسى
١٧٥ لاخيه هارون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين
- ١٩٢ يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً و مبشراً و نذيراً
- ٣٤٢ يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنياً فتبيّنوا...
- ٢٦٢ يا ايها الذين آمنوا أوفوا بالعقود
- ٢٧١ يريد الله ان يخفف عنكم و خلق الانسان ضعيفاً
- ٧٤، ٤٩ يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً

٢- روايات

٢-١- روايات عربى

- اثنونى بدواة و قرطاس أكتب لكم كتاباً لانهضلوا بعدى. و قال عمر: ما شأنه أهجر- أو- هجر؟
٢١٨
- اجراًكم على الفتيا اجرأكم على النار
٢٤٣
- احتجم النبى و هو صائم
١٧٦
- إذا اصبت المعنى فلا بأس
٥٧
- إذا اصبت معنى حديثنا فاعرب عنه بما شئت
١٥٦
- إذا تبايعتم بالعينة و اخذتم اذنان البقر و رضيتم بالزرع و تركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم
١٠٥
- إذا قمت فى الصلاة فعليك بالاقبال على صلاتك فأنما يحسب لك منها ما أقبلت عليه
٨٥
- إذا كان يوم القيامة جمع الله عزوجل الناس فى صعيد واحد و وضعت الموازين فتوزن دماء الشهداء مع مداد العلماء فيرجح مداد العلماء على دماء الشهداء
١٣٠
- إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و

- ٩١ ما خالف كتاب الله فردّوه
 إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ والآ
- ٩٢ فالذي جاءكم به أولى
- ٤٩ إذ كان يوم القيامة اتى بالموت كالكبش الاملح فيوقف بين الجنة والنار فيذبح
- ٥٢ اسكنوا ما سكنت الأرض
- الاسلام هو التسليم، و التسليم هو اليقين، و اليقين هو التصديق، و التصديق هو الاقرار، و
- ١٩٨ الاقرار هو الاداء، و الاداء هو العمل
- ٢٢٢ اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله
- ٥٨ اعددت لفاقتك جلباباً يعنى يوم القيامة
- ٨٠، ٥٨، ٥٧ اعد للفقير جلباباً
- ١٥٥، ١٧٩ اعربوا حديثنا فاننا قوم فصحاء
- ٢٢٦، ١٧٧، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨ افطر الحاجم والمحجوم
- ١٩٩ الاقرار هو الاداء، و الاداء هو العمل
- ١٧٥ اللهم استجب لسعدٍ إذا دعاك
- ١٢٨ اللهم وال من والاه و عاد من عاداه
- ١٧٤ اما ترضي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لانبوة بعدي
- ٢٢٥ إن احاديثي ينسخ بعضها بعضاً كنسخ القرآن
- ٨٤، ٤٨ ان اختلاف امتي رحمه
- ان اصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق الا بعداً، ان دين الله لا يصاب
- ٢٤٣ بالقياس
- ان اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزداهم من الحق إلا بعداً وان دين الله
- ٢٤٧ لا يصاب بالمقاييس
- ١٣٣، ١٣٢، ٥٩ ان اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
- ٢٢٥ إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن

«انَّ الحِكمةَ المعرفَةَ و التَّفَقُّهَ في الدِّينِ فمن فقهه منكم فهو حَكِيمٌ و ما أحدٌ يموت من المؤمنين... فقيهه

٧٤

انَّ اللهَ تبارك و تعالَى أنزل في القرآن تبياناً كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى و الله ما ترك اللهُ شيئاً يحتاج إليه العباد، حَتَّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن؟ إلا و قد أنزله اللهُ

٢٤٧

فيه

انَّ اللهُ خلق آدم على صورته

١٣٣، ٩٠، ٤١

إنَّ اللهُ سبحانه قد فسر الصمد فقال: اللهُ احد، اللهُ الصمد، ثم فسرهُ فقال: لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً احد

١٩١

إنَّ اللهُ فرض على خلقه خمساً فرخص في أربع و لم يرخص في واحدة

٤٨، ٥٤

انَّ اللهُ ليزيد الكافر عذاباً بيبكاء أهله عليه

٥٧

انَّ المدينة لاتصلح إلا بى أو بك و أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدى

١٧٥

انَّ الميت يعذب بيبكاء أهله

٥٧، ٥١

إنَّ حديثنا صعب مستصعب لا يحمله إلا ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن اللهُ قلبه للإيمان

٥٥

انَّ رجلاً هلك على عهد رسول الله ﷺ و ترك دينارين فقال رسول الله ﷺ ترك كثيراً ٦٣ انَّ رسول الله ﷺ أنال في الناس و أنال و أنال و أنا اهل البيت معاقل العلم و ابواب الحكم و ضياء الامر

٤٦، ٢٧

إنَّ في اخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن و محكماً كمحكم القرآن فردوا متشابهها إلى محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا

٢٢٠، ٨١

انَّ في أيدي الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و كذباً و ناسخاً و منسوخاً و عاماً و خاصاً و محكماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً

٢١٩

ان قامت على أحدكم القيامة و في يده فسيلة فليغرسها

١٠٤

انَّ قوماً بالعراق يصفون اللهُ بالصورة و التخطيط فان رايت - جعلنى اللهُ فداك - أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد؟

١٧١

- إِنَّ هَذَا الَّذِي تَسْأَلُونِي عَنْهُ لَمْ يَأْتِ أَوْانَهُ قَالَ اللَّهُ: بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ و لَمَا يَأْتِهِمْ
تأويله
٥٥
- أَنَّ الْفَقِيهَ لَا يَعِيدُ الصَّلَاةَ
٢٢٣
- إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ و اللَّهُ مَا انصَفُونَا أَنْ نَكُونَ اخذنا بالعمل و وضع عنهم أنما قلت: إذا
عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير و كثيره فإنه يقبل منك
١٣٥
- النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ و الْفِضَّةِ فَمَنْ كَانَ لَهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَصْلٌ فَلَهُ فِي الْإِسْلَامِ
أصل
٢٢١
- النَّبِيُّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يَلْقَحُونَ فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لِصَلْحٍ قَالَ فَخَرَجَ شَيْصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا
لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا و كذا قال: أنتم أعلم بأمور دنياكم
١٠٩
- أَنْتُمْ الْمُسْتَضْعَفُونَ بَعْدِي
٦٧
- أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُورِ دُنْيَاكُمْ
١٠٩
- أَنْتُمْ أَفْقَهُ النَّاسِ إِذَا عَرَفْتُمْ مَعَانِي كَلَامِنَا أَنَّ الْكَلِمَةَ لِتَنْصَرِفَ عَلَى وَجْهِ فُلُو شَاءِ إِنْسَانٍ
لنصرف كلامه كيف شاء و لا يكذب
١٨٦ ، ٨١ ، ٧٦ ، ٥٠ ، ٢٤
- أَنْتَ و مَالِكَ لَا يَبِيكُ
١٣٦
- إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ و لِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى. فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فَهِجْرَتُهُ إِلَى
مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ، و مَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ أَمْرًا يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ
إِلَيْهِ
١٢٦
- أَتَمَّا عَلَيْنَا أَنْ نَلْقَى الْيَكْمَ الْأَصُولِ و عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا
٢٤٨
- أَنْنِي أَحَبُّ أَنْ يَكُونَ الْمُؤْمِنُ مَحْدَثًا
٨٥
- إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ، مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخِرِ و هُوَ
كِتَابُ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ و عِثْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرْدَا
عَلَى الْحَوْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ تَخْلِفُونِي فِي عِثْرَتِي
١٢٩
- إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ و عِثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي قَالَ: اللَّهُمَّ نَعَمْ
١٢٩
- إِيَّاكُمْ و خَضِرَاءَ الدَّمَنِ
٤٩

- ١٦٧ الايمان أن يطاع الله و لا يعصي
- ٢٧٥ الايمان عمل كلّه و القول بعض ذلك العمل
- ٢٧٤ الايمان يشارك الاسلام و الاسلام لا يشارك الايمان
- ٢٢٢ بارك الله فى صفقة يمينك
- ٢٥ بالتعليم أرسلت
- ١٩٥ بالعلماء من صدق فعله قوله و من لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم
- ٩٣ بل كل شىء فى كتاب الله و سنّة نبيّه
- بنى الاسلام على خمس: على الصلّاة و الزكّاة و الصوم و الحجّ و الولاية و لم يناد بشىء
- ٥٥ كما نودى بالولاية
- ١٧٦ ثلاث لا يفطرن الصائم: الاحتلام و القيىء و الحجامة
- ثمّ أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحُه و سراجاً لا يخبو توقده... و حقاً لا تخذل
- ١٩٤ اعوانه
- ٢١٢ جعلت لنا (الارض) مسجداً و طهوراً
- ١٩٩ الحجّ الفلاح يقال حجّ فلان أى افلح
- ٥٢ الحديث على ما رواه عبيد و ليس على ما تأوله عبد الله بن بكير
- ٧٧ حدّثوا عن بنى اسرائيل و لاجر
- ٧٨ حدّثوا عنى بما تسمعون
- حدّثوا عنى ما تسمعون و لا تقولوا إلاّ حقّاً و من كذب على بنى له بيت فى جهنّم يرتع
- ٢٦ فيه
- حديث تدريه خير من ألف ترويه، و لا يكون الرّجل منكم فقيهاً حتّى يعرف معاريض
- كلامنا و أنّ الكلمة لتتنصرف على سبعين و جهاً لنا من جميعها المخرج ٢٤، ٦٤، ٨٦
- حسين منّي و أنا من حسين. أحبّ الله من أحبّ حسيناً حسينٌ سبط من الاسباط ١٦٤
- ٥٦ دارهم فإنّ عقولهم لا تبلغ
- دخلت الجنّة فرأيت أكثر أهلها البله قال: قلت: ما البله؟ فقال: العاقل فى الخير، الغافل عن

- الشر، الذي يصوم في كل شهر ثلاثة ايام
 ذروا ما وافق القوم فان الرشد خلافهم
 رب حامل فقه ليس بفقير و رب حامل إلى من هو افقه
 سألت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي ليس كمثل شىء و
 هو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله،
 فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح فى التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله جل
 و عز فانف عن الله تعالى البطلان و التشبيه فلا نفى و لا تشبيه هو الله الثابت الموجود
 تعالى الله عما يصفه الواصفون و لا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان ١٧١
 سألت عن الثياب السابريّة تعملها المجوس و هم أخبات و هم يشربون الخمر و نساؤهم
 على تلك الحال، ألبسها و لا أغسلها و أصلى فيها؟ قال: «نعم.» قال معاوية: فقطعت له
 قميصاً و خطته و فتلت له ازراراً و رداءً من السابري ثم بعثت بها إليه فى يوم
 الجمعة حين ارتفع النار، فكأنته عرف ما أريد، فخرج فيها إلى الجمعة ٢٢٠
 سألت عن الرجل و المرأة يصليان جميعاً فى بيت؛ المرأة عن يمين الرجل بحذاه، قال: لا
 حتى يكون بينهما شبر أو زراع أو نحوه ٦٥
 السيد المصمود إليه فى القليل و الكثير
 شاوروهنّ و خالفوهنّ
 الصدود فى العربية الضحك
 طلب العلم فريضة
 طلب العلم فريضة على كل مسلم، الا ان الله يحب بغاة العلم
 العاقل (العامل) فى الخير الغافل عن الشر الذي يصوم فى كل شهر ثلاثة ايام ٥٦
 ... العالم من صدق فعله قوله و من لم يصدق فعله قوله فليس بعالم ٨٥
 العرش اهتز لموت سعد بن معاذ ٤٨
 العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان ٢٣٩، ١٩٩
 فان امر النبي ﷺ مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه ٢١٩

- الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف
١٧٧، ٨٨، ٤٣
- فقيل يا رسول الله ﷺ ومن أصحابك؟ قال: أهل بيتي
٥٩
- فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره و
١٢٧ اخذل من خذله
- ... فهو حفظ الناسخ فعمل به و حفظ المنسوخ فجنب عنه...
٢٢٥
- فهو واحد، صمد، قدّوس، يعبدّه كل شيء و يصمد إليه كل شيء و وسع كل شيء
١٩٠ علماً
- في رجل طاف طواف الفريضة و لم يصلّ الركعتين حتّى طاف بين الصفا و المروة ثم طاف
النساء و لم يصلّ الركعتين حتّى ذكر بالابطح فصلّى أربع ركعات. قال: يرجع فيصلّى
٢١٣ عند المقام أربعاً
- قال كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل فسأله عن رجلٍ لم يدر واحدة صلّى أو
اثنتين فقال له: يعيد الصلاة، فقال له: فأين ما روى أنّ الفقيه لا يعيد الصلاة؟! قال: إنّما
٢٢٣ ذلك في الثلاث و الأربع
- قلت: لابي عبد الله عليه السلام: اسمع الحديث منك فزيد و انقص؟ قال: «إن كنت تريد معانيه فلا
٧٩ بأس
- كفى بالمرء كذباً أن يحدث بكلّ ما سمع
٧٧
- كلّ بدعة ضلالة و كل ضلالة في النار
٢٤٣
- كلّ سهو يطرح منها غير أنّ الله يتم بالنوافل
٨٥
- كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى
٢٥٧
- كونوا دراةً و لا تكونوا رواةً حديث تعرفون فقهه خير من ألف تروونه
٢٤
- لا بأس... المرأة بحذاء الرجل و هو يصلّى فإنّ النبي صلّى الله عليه و آله كان يصلّى و عايشه
٦٥ مضطجعة بين يديه و هي حائض...
- لا تستقبلوا القبلة بغائط و لا بول
١٠٦
- لا يدخل هذا بيت قوم إلاّ أدخله الذلّ
١٠٤

- لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ٢٧٢
- لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه فى الدين لا وجعته ٧٥
- لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمَحَبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ ٢٣٣
- لولا أن أشقّ على أمّتي لأخّرت العشاء إلى ثلث الليل ٢١١
- ليبلغ الشاهد الغائب ٢٥
- ليت شعري ايتكنّ صاحبة الجمل الادب التي تنبجها كلاب الحوآب فيقتل عن يمينها و
عن يسارها قتلي كثيرة ثمّ تنجو بعد ما كادت ٥٥
- مات رجل من الانصار وترك دينارين ١٧٨
- ما كان الله عزّوجلّ يخاطب خلقه بما لا يعلمون ٢٧٠
- ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعاً فياكل منه طير أو انسان أو بهيمة الا كان به
صدقة ١٠٤
- ما لهم لعنهم الله انما قال أبى: اذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خير يقبل منك ٦١،
٩٠، ١٣٥، ٢٦٩، ٢٧٠
- ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله إلا حرّمه الله على النار ٢٦٦
- ما من أمر يختلف فيه اثنان الا وله أصل فى كتاب الله عزّوجلّ ولكن لا تبلغه عقول
الرجال ٢٤٧
- ما من شيء الا وفيه كتاب أو سنّه ٢٤٧
- ما من مسلم غرس غرساً فاكل منه انسان أو دابة الا كان له صدقه ١٠٤
- مثل اصحابي فيكم كممثل النجوم بايها أخذ اهتدى و باي اقاويل اصحابي اخذتم
اهتديتم... ١٣٣، ٥٩
- مثل الذي يعلم الخير ولا يعمل به مثل السراج الذي يضىء للناس و يحرق نفسه ٢٠٠
- مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء ١٣٠، ٦١
- معنى قول النّبى ﷺ: من كنت مولاه فهذا على مولاه قال: اخبرهم أنّه الامام بعده ١٩٣
- من احبنا أهل البيت فليستعدّ للفقر جلباباً ٥٨

- من تعلّم علماً ليما رى به السفهاء أو يباهى به العلماء أو ليقبل بوجوه الناس إليه فهو في النار
 ۵۰، ۸۷
- من خضّر له في شيء فليلزمه
 ۵۴
- من سنّ في الاسلام سنّة حسنةً فعمل بها بعده كتب له مثل اجر من عمل بها ولا ينقص من أجورهم شيء و من سنّ في الاسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب له مثل وزر من حمل بها ولا ينقص من اوزارهم شيء
 ۱۱۱
- من شهد ان لا اله إلا الله و انّ محمّداً رسول الله حرّم الله عليه النار
 ۲۲۲
- من فسّر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ فهو ابعد من السماء
 ۲۴۱
- من فسّر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ كان اثمه عليه
 ۲۴۱
- من قال في القرآن برأيه فاصاب فاختأ
 ۲۴۱
- ... من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار
 ۲۴۱
- من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار
 ۲۴۱
- من كان عاقلاً كان له دين و من كان له دين دخل الجنة
 ۱۹۹
- من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار
 ۳۴۲
- من كنت مولاه فهذا علي مولاه
 ۱۹۲، ۱۲۷، ۴۸، ۴۷
- من مات و لا يعرف امامه مات ميتة جاهليّة
 ۲۳۰
- من مثل مثلاً أو اقتنى كلباً فقد خرج من الاسلام
 ۵۰
- النكاح سنّتي فمن رغب عن سنّتي فليس منّي
 ۱۲۹، ۹۱، ۶۱
- نضّر الله امرأ سمع منا حديثاً فأدى كما سمعه فربّ مبلغ أوعى من سامع
 ۱۴۷
- نضّر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فربّ مبلغ أوعى من سامع
 ۷۸
- نضّر الله امرأ أو رحم الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه كما سمعه
 ۱۲۲
- نضّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها فربّ حامل فقه غير فقيه و ربّ حامل فقه الى من هو أفقه منه
 ۲۶
- ... و انّي لم اخرج اشراً و لا بطراً و لا مفسداً و لا ظالماً و انّما خرجت لطلب الاصلاح في

- ١٦٧ جدي و ابي علي بن ابي طالب...
 ٢١٢ و جعلت لنا الأرض مسجداً و ترابها طهوراً
 و رجلٌ ثالثٌ سمع من رسول الله شيئاً يأمر به ثم إنّه نهى عنه و هو لا يعلم، أو سمعه ينهى
 عن شيءٍ ثم امر به و هو لا يعلم، فحفظ المنسوخ و لم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه
 ٢٢٥ منسوخٌ لرفضه و لو علم المسلمون أنّ ما سمعوه منه أنّه منسوخٌ لرفضوه...
 ١٣٤ و ليست الروية بالقلب كالروية بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون و الملحدون
 ١٩٨ هذا على سيّد ولدي و قد نحلته كنيته
 ٨٢ هذا على قد اقبل في السحاب
 ٢٢٤ هل سجد رسول الله ﷺ سجدة السهو قطّ فقال: لا و لا سجدهما فقيه
 هم المسلمون لآل محمّد ﷺ إذا سمعوا الحديث اذوه كما سمعوه، لا يزيدون و لا
 ١٥٤ ينقصون
 هو شيءٌ بخلاف الاشياء أرجع بقولي إلى اثبات معنى و أنّه شيءٌ بحقيقة الشيء غير أنّه لا
 جسم و لا صورة و لا يحسّ و لا يجسّ و لا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام و
 ١٧٢ لا تنقصه الدهور و لا تغيّره الازمان
 يا بنيّ اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم و معرفتهم فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية و
 ٧٦، ١٣ بالدرايات للروايات يعلو المؤمن الى اقصى درجات الايمان
 يا بنيّ اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم و معرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية،
 و بالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى اقصى درجات الايمان، أنّي نظرت في كتاب
 لعلّي ﷺ فوجدت في الكتاب: انّ قيمة كل امرئ و قدره معرفته، انّ الله تبارك و تعالى
 ٢٣ يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا
 يا جابر انا لو كنا نحدثكم برأينا و هوانا لكننا من الهالكين و لكننا نحدثكم باحاديث
 ٢٤٩ نكنزها عن رسول الله ﷺ كما يكنز هولاء ذهبهم و فضّتهم
 ١٧٤ يا رسول الله يقول الناس: خذل ابن عمّه

- ۱۹۸ یا سفیان ایاک و الرئاسة، فما طلبها احد الا هلك
- ۵۱ یا علی قم فاقطع لسانه
- ۲۱۸ یا علی یهلك فيك اثنان، محبّ غالٍ و مبغضّ قال
- ۲۳۹ یا مفضّل لا یفلح من لا یعقل و لا یعقل من لا یعلم
- ۱۷۰ یجوز أن یقال لله أنه شیء قال نعم یخرجه من الحدّین حدّ التعطیل و حدّ التشبیه

۲-۲- روایات فارسی

آن که دریافته است که ما جز حق نمی‌گوییم، او به روایاتی که مطمئن است از ناحیه‌ی ما باشد اکتفا ورزد، اما اگر برخلاف آن چه می‌داند روایتی از ما دریافت کرد بداند که به جهت دفاع از او صادر شده است.

۹۵

آیا شما را از معنای مؤمن خبر دهم؟ مؤمن کسی است که مؤمنان او را بر اموال و جان‌های خود امین می‌دانند، آیا شما را از معنای مسلم آگاه کنم؟ مسلم کسی است که مسلمانان از دست و زبان او در سلامت باشند و نیز مهاجر کسی است که از بدی‌ها دوری کند و آنچه را خداوند حرام کرده است ترک کند.

۱۹۴

آیا کیفیت وضوی رسول خدا ﷺ را برای شما تعریف بنمایم؟ آن‌گاه با دست راست خود مثنی آب برگرفت و صورت خود را با آن شست، سپس با دست چپ مثنی آب برگرفت و با آن دست راست خود را شست، پس از آن با دست راست مثنی آب برگرفته و دست چپ خود را شست و آن‌گاه از تری باقی مانده دست‌ها، سر و دو پای خود را مسح کشید.

۹۶

از نقل آن خودداری کن و ساکت باش. نسبت به روایاتی که به دست می‌آوردی و معانی آن را نمی‌شناسی تکلیفی جز تأمل و عدم نقل و سپس ارجاع آن به پیشوایان هدایت نداری، تا آنان در این زمینه شما را به راه نجات رهنمون گردند، تاریکی‌ها را از شما بزدایند و حقّ مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون.

۲۸

اگر ایمان صرفاً جنبه زبانی داشت هرگز حکم نماز، روزه و نیز امور حلال و حرام نازل

نمی‌گشت. من گفتم: عده‌ای در بین ما معتقدند همین‌که انسان گواهی به یکتایی خدا و رسالت محمد ﷺ دهد او مؤمن است، امام باقر علیه السلام فرمود: اگر چنین است پس چرا حدود الهی بر آنان جاری می‌شود و چرا دست آنها بریده می‌شود؟ در صورتی که خداوند بنده‌ای عزیزتر و گرامی‌تر از مؤمن نیافریده است، چرا که ملائکه خادمان مؤمنین‌اند، جوار خداوند، بهشت و حورالعین اختصاص به مؤمنان دارد. سپس فرمود: پس چرا انکارکننده فرایض کافر خواهد بود؟

۲۷۴

امام باقر علیه السلام با طلب کردن مقداری آب، در حضور اصحاب خود وضو گرفت و آن‌گاه فرمود: «این همان وضوی پیامبر است.»

۲۰۱

به امیرمؤمنان گفتند: اگر کسی به یگانگی خدا و رسالت محمد ﷺ شهادت دهد، آیا او مؤمن است؟ آن حضرت فرمود: پس فرایض خدا کی‌جاست؟

۲۷۴

به هنگام نماز «بسم الله الرحمن الرحيم» را در فاتحة الكتاب بخوانم؟ حضرت فرمود: «آری.»

۹۶

توقف در مقابل شبهه بهتر از سقوط در هلاکت است و ترک حدیثی که آن را روایت نکرده‌ای بهتر از نقل حدیثی است که (حقیقت) آن را اِحصاء نکرده‌ای.

۲۸

جوان‌های خود را از فتنه‌ی غلات بر حذر دارید که آنان را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادعای ربوبیت می‌کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می‌آید او را نمی‌پذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می‌کند و او را می‌پذیریم.» سؤال شد ای زاده‌ی رسول خدا ﷺ چرا بدین‌گونه عمل می‌کنید؟ فرمود: «برای آن که غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حج عادت کرده و قادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الهی نیست. در صورتی که مقصّر، چون به شناخت رسید، عمل و اطاعت می‌کند.»

۲۷۲

حق خداوند بر مردم چیست؟ حضرت فرمود: این که چیزهایی بگویند که می‌دانند و از نقل آنچه نمی‌دانند، دست بکشند. آن‌گاه که چنین کنند حق خدا را ادا کرده‌اند.

۲۸

در روز قیامت تعدادی از اصحاب را از سر حوض (کوثر) طرد می‌کنند. همان‌گونه که شتر را از چشمه برانند. من (پیامبر) می‌گویم: پروردگارا اصحابم، اصحابم، اما به من می‌گویند: تو نمی‌دانی که بعد از تو چه کرده‌اند و... لذا من هم گویم: دور باد آنان از رحمت الاهی.

۶۰ روزی حضرت رسول ﷺ از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می‌دادند، عبور کرد. یکی از آن دو به دیگری می‌گفت: خدا روی تو و روی هر کس را که شبیه تو است، زشت گرداند. رسول خدا ﷺ به او فرمود: ای بنده‌ی خدا، این سخن را به برادرت مگو، مگر نمی‌دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریده است. ۶۱، ۹۰، ۱۳۳ فرمان خدا نازل گشت که: از خدا و رسول خدا اطاعت کنید و نیز از آنان که از بین شما صاحب امر باشند، که مصداق آن درباره‌ی علی و حسین و حسین علیهم‌السلام است و در ارتباط با این دستور بود که رسول خدا ﷺ فرمود: هر مؤمنی که من سرپرست و مولای او هستم، علی مولا و سرپرست او خواهد بود و باز فرمود: به شما مؤمنان سفارش می‌کنم که از کتاب خدا و خاندان من جدا مشوید که من از خدا خواسته‌ام که میان قرآن و خاندانم جدایی نیفکند تا به قیامت که بر حوض کوثر آنان را به من ملحق سازد و خداوند پذیرفت و بدانید که اگر رسول خدا ﷺ لب فرو می‌بست و خاندان خود را معرفی نمی‌کرد، بعضی خاندان‌ها مدعی می‌شدند که ما صاحب الامر شماییم.

۲۰۳ گاه می‌شود که با شخصی سخن می‌گویم و او را از جدال در دین نهی می‌کنم و از قیاس او را برحذر می‌دارم. اما تا از نزد من خارج می‌گردد، سخنانم را به گونه‌ای دیگر تأویل می‌نماید. من جماعتی را به کلام با مخالفان دستور دادم و جماعتی را از این کار منع کردم اما هر یک به نحوی در جهت مقاصد خود به تأویل می‌پردازد و از رهگذر آن نافرمانی خدا و رسولش را اراده می‌کند.

۸۲ مسائلی مطرح می‌شود که پاسخ آن را در قرآن نمی‌شناسیم و سنتی هم درباره‌ی آن وجود ندارد که در آن بنگریم. (آیا می‌توانیم با رأی خود پاسخ دهیم؟)، امام

- صادق علیه السلام فرمود: نه، با خبر باش که اگر فتوای تو با حقیقت موافق شد اجر و پاداشی نخواهی برد و اگر بر خطا باشد بر خداوند تبارک و تعالی دروغ بسته‌ای. ۲۴۳
- من از شما حدیث شنیده، اما در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می‌شوم. امام علیه السلام فرمود: اگر در صدد انتقال معانی باشی اشکالی ندارد. ۱۵۵
- من از شما حدیثی می‌شنوم اما در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می‌گردم. امام علیه السلام فرمود: اگر در صدد القای معنای صحیح حدیث باشی مانعی ندارد. ۱۲۶
- من از شما حدیثی می‌شنوم در نظر دارم آنها را همان‌گونه که شنیده‌ام بازگو کنم، اما نمی‌شود. امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا در این موضوع عمدی داری؟...» ۱۵۵
- می‌فرماید: دانشمند کسی است که فعلش سخن او را تصدیق کند و کسی که فعل او قولش را تصدیق نکند او دانشمند نیست. ۴۸
- هرچه از سرگذشت بنی اسرائیل در قرآن آمده آنها را نقل و حدیث کنید که نظیر آن در این اُمَّت اتفاق می‌افتند. آری در نقل این سرگذشت‌ها حرجی نیست. ۷۷

٣- اعلام (اشخاص- امکنه)

٣١٢	آدمى، سهل بن زياد
٣١٢	آل بحر العلوم، سيد محمد صادق
٢١٥	آل جعدة
١٦٥	آلوسى
١٨١	آل ياسين
١٣٧	آية الله بروجردى
٣١٢	اباسمينه
١٩٣	ابان بن تغلب
٣١١	ابان بن عياش فيروز
٣٠٧	ابراهيم بن بكير بن ابى السمال
٣٠٤	ابراهيم بن سليمان بن ابى واحد
١٤٧	ابراهيم بن نخعى
١٠٢	ابراهيم خليل <small>عليه السلام</small>
٣٤٢، ١٨١، ١٣٢، ١١٢، ٦٠، ٢٥	ابن ابى الحديد

٢٥٩	ابن ابي العوجاء، عبدالكريم
٣٦٦	ابن ابي حاتم، عبدالرحمان
١١٤	ابن ابي شيبه
١٢١، ٣٩	ابن ابي عمير
٩٢	ابن ابي يعفور، عبدالله
٣٤٤، ٣٤١، ٣٤٠، ١٨٩، ١١١، ١١٥، ٥٤	ابن اثير
٧٧	ابن اعين، عبدالاعلى
٣١	ابن الاكفاني
٢٩٤، ٢٩٢	ابن الجندی
٣٠٤	ابن الجنيد
١٧٥، ١٧٤	ابن المغازلي
٣٠٤	ابن النديم، محمد بن اسحاق
٣٣١	ابن الوليد، محمد بن الحسن
٣٠٤	ابن الوليد، محمد بن حسن بن احمد
٣٢٥	ابن بابويه، حافظ علي بن عبيدالله بن حسن
٣٢٥	ابن بابويه، علي بن عبيدالله بن حسن
٢٨٢	ابن بابويه، محمد بن علي
٣٦٢	ابن جرير
٣٨، ٣٢	ابن جماعه، عز الدين
١٠٨	ابن جوزي
١٥٠	ابن حبان
٣٦٦	ابن حبان بستی
٣٥٦، ٣٤٦، ٣٢٥، ٢٩٢، ١١٥، ١٠٥، ٣٣	ابن حجر عسقلاني
١٧٤، ١٦٥، ١١٠، ٦٢	ابن حمزه دمشقي

۱۰۵	ابن حنبل
۳۶۶، ۳۶۲، ۲۴۵، ۲۱۰، ۱۰۳	ابن حنبل، احمد
۲۸۲	ابن داوود قمی
۳۵۲	ابن داوود، محمد بن احمد
۱۰۶	ابن درویش، ابو عبدالله محمد
۶۴	ابن رثاب، علی
۱۱۵	ابن رجب حنبلی
۲۱۲	ابن زیاد، محمد
۳۲۶	ابن زین الدین
۳۲۷	ابن داوود حلّی
۲۸۸	ابن سعد
۳۰۴	ابن سماعه، ابو محمد حسن بن محمد
۱۷۶	ابن شاهین
۳۶۶	ابن شاهین، عمر بن احمد
۳۱، ۳۰	ابن شهاب زهری
۳۲۶، ۳۲۴، ۳۲۳، ۲۸۵، ۲۸۴	ابن شهر آشوب
۲۹۲	ابن شیران اَبَلی، علی بن محمد
۲۹۷	ابن شیره قاسانی، علی بن محمد
۵۸	ابن صلاح
۱۱۲، ۶۲	ابن عباس
۳۶۳	ابن عبدالبر
۳۴۸، ۳۴۱	ابن عبداللطیف
۲۹۱	ابن عثیم، عبدالله بن نجاشی
۱۴۶	ابن عربی، ابوبکر

۱۳۴	ابن عطیه
۲۹۲	ابن عمران، احمد بن محمد
۲۸۹، ۲۹۷، ۳۹	ابن عیسیٰ، احمد بن محمد
۲۸۳، ۲۸۲	ابن فضال، علی بن حسن
۱۰۶	ابن فورک، محمد بن حسن
۱۰۶، ۳۱	ابن قتیبه دینوری
۳۰۴، ۲۸۴	ابن قولویه، جعفر بن محمد
۱۹۶	ابن قیّم الجوزیه
۱۶۵	ابن کثیر
۱۶۴، ۱۳۱، ۲۶	ابن ماجه
۳۹	ابن محبوب، الحسن
۱۴۶، ۳۱	ابن مدینی، علی
۴۷	ابن منظور
۵۶	ابن مهتدی، عبدالعزیز
۱۹۹	ابن میثم بحرانی
۳۱۵	ابن نهیک
۲۸۱	ابن یقطين، القاسم
۱۹۸، ۱۹۷، ۸۶	ابن یقطين، علی
۱۴۴	ابوالاثر
۱۴۴	ابوالاسقع
۳۱۸، ۳۰۴، ۲۹۷، ۱۷۸، ۸۸	ابوالحسن
۳۰۴	ابوالحسین، محمد بن علی بن مفضل
۳۴۳، ۲۸۷، ۲۷۱، ۲۷۰	ابوالخطاب
۱۴۷	ابوالدرداء

۲۷۴	ابوالصباح کنانی
۲۶۰	ابوالفرج اصفهانی
۳۱۸	ابوالفرج، محمد بن علی کاتب
۴۷	ابوالهیثم
۱۵۴	ابوبصیر
۳۴۹	ابوبصیر اسدی
۱۸۸، ۱۵۶، ۹۴، ۷۶، ۶۴، ۲۳، ۱۳، ۷	ابوجعفر باقر <small>علیه السلام</small>
۱۴۴	ابوحاتم
۲۴۵، ۱۶۰	ابوحنیفه
۱۷۶، ۳۱	ابوداود سجستانی
۲۶۶	ابوذرقاری
۱۵۱، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۲، ۱۳۲، ۱۲۵، ۱۲۰، ۱۰۹، ۹۴، ۹۰، ۷۸، ۵۹، ۵۷	ابوریه ۵۷، ۵۹، ۷۸، ۹۰، ۹۴، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱
	۳۴۳، ۲۱۸، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۲
۲۴۵، ۲۴۴، ۱۱۲، ۹۵، ۴۴، ۳۰	ابوزهره
۹۴، ۵۲	ابوزهو، محمد
۳۴۶، ۱۲۰، ۳۳	ابوشهبه
۲۹۲	ابوعبدالله محمد بن نعمان
۲۹۷	ابوعلی بن همام
۳۴۴	ابولای
۱۸۰، ۱۴۷، ۲۵	ابوهیره
۱۹۲	ابی اسحاق
۲۱۵	ابی هارون
۳۶۶	احمد بن ابراهیم بن ابی رافع
۲۸۳	احمد بن حسین بن عبیدالله

۸۰، ۵۷	احمد بن مبارک
۳۱۸، ۲۹۹، ۲۸۳، ۲۱۵، ۳۹	احمد بن محمد
۲۹۰	اردبیلی
۳۳۳	اردبیلی، محمد بن علی
۱۶۷	ازارقه
۳۱۳، ۳۱۲	ازدی، بکر بن محمد
۳۱۵	اسپرنگر، الویس
۳۳۲	استرآبادی، محمد بن علی بن ابراهیم
۲۹۹	اسحاق بن حسن
۴۵	اسعدی
۳۰۴	اسکافی، محمد بن احمد بن علی
۲۷۱، ۲۲۲، ۱۷۴، ۱۷۳	اسماعیل
۲۷۱، ۱۶۷	اشعری
۳۰۴	اشعری، ابو جعفر احمد بن محمد بن عیسی
۳۰۴	اشعری، سعد بن عبدالله
۲۶۰	اصفهانى
۲۸۸، ۱۴۴	اصفهانى، ابونعیم
۳۴۰، ۱۵۰	اعظمی
۱۵۰	اکیمه لیثی، عبدالله بن سلیمان
۱۰۸	الاثرم، بکر بن احمد بن هانی
۳۶۵	الاهدل
۱۰۲	البانی، محمد ناصر الدین
۱۸۸، ۱۶۹، ۱۳۵، ۱۱۲، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۷۵، ۶۶، ۶۱، ۵۵، ۵۴، ۲۸، ۲۷، ۱۳	امام باقر <small>علیه السلام</small>
۲۴۹، ۲۳۴، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۴، ۲۲۱، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۱، ۱۹۹، ۱۹۴، ۱۹۳، ۱۸۹	

۳۵۰، ۲۷۵، ۲۷۴، ۲۶۹	
۱۹۱، ۱۶۷، ۱۶۶، ۱۶۵	امام حسین <small>علیه السلام</small>
۲۸۱، ۲۲۰، ۲۰۰، ۱۷۳، ۱۳۳، ۹۰، ۸۸، ۸۷، ۶۱، ۶۰، ۵۶، ۵۲، ۵۰، ۴۹	امام رضا <small>علیه السلام</small>
۳۱۵، ۳۱۴	
۷۵، ۷۴، ۶۷، ۶۵، ۶۴، ۶۱، ۵۸، ۵۷، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۰، ۲۸، ۲۷	امام صادق <small>علیه السلام</small>
۱۳۴، ۱۲۶، ۹۶، ۹۴، ۹۳، ۹۱، ۹۰، ۸۷، ۸۶، ۸۴، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶	
۱۹۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۹۱، ۱۸۷، ۱۷۲، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۳۶، ۱۳۵	
۲۳۷، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۵، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۱۵، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۹۹، ۱۹۸	
۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۷، ۲۵۷، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۳، ۲۳۹، ۲۳۸	
۳۵۰، ۳۱۴، ۳۱۰، ۲۷۵	
۳۱۴، ۲۶۴، ۲۴۶، ۱۷۸، ۹۳	امام کاظم <small>علیه السلام</small>
۸۰، ۵۷، ۲۸	امیرمؤمنان <small>علیه السلام</small>
۴۷	امینی، علامه
۳۴۲، ۱۷۷، ۱۴۶، ۱۲۹	انس بن مالک
۲۱۰، ۹۹، ۱۵	اندلسی، ابوانس
۳۶۳	انصاری، شیخ مرتضی
۱۵۵، ۲۲	انیس
۱۶، ۱۵	اوجاقلو، ابوالقاسم
۱۵۸	اوزاعی
۵۷	اهل بیت <small>علیهم السلام</small>
۲۹۱	اهوازی، حسن بن سعید
۱۲۱	اهوازی، حسین بن سعید
۱۲۱	اهوازی، علی بن مهزیار
۳۴۷	ایوب

۲۴۱، ۲۱۲، ۲۱۱	أبی بصیر
۲۰۴، ۱۹۱	بابایی
۳۶۱	بازمول
۳۵۳، ۳۴۸	باقلائی، ابوبکر
۱۰۴	باهلی، ابوامامه
۳۰۰	بجلی، یوسف بن عقیل
۳۱۰	بحرالعلوم
۱۸۰، ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۵۹، ۱۴۷، ۱۳۳، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۱۲، ۱۰۵، ۱۰۴، ۶۵، ۵۷	بخاری
۳۶۶، ۲۷۱، ۲۸۰، ۲۱۸	
۳۵۲، ۷۵	برقی
۲۸۲	برقی، احمد بن محمد بن خالد
۳۴۳، ۲۹۸	برید بن معاویه
۳۰۴، ۲۸۹	بزاز، احمد بن عبدالواحد معروف به ابن عبدون
۱۲۲	بزظی، احمد بن محمد بن ابی نصر
۳۶۶	بستی، احمد بن حبان
۳۴۱	بشیر نصر
۳۰۰، ۲۹۱، ۲۴۴، ۱۹۱، ۱۵۸، ۹۴، ۵۵	بصره
۲۶۸، ۱۴۷، ۱۴۵	بصری، حسن
۲۱۸، ۱۴۳، ۱۲۰، ۹۰	بطلیوسی
۳۱۹	بغداد
۹۵	بکیر بن اعین
۳۵۳، ۱۷۳	بلقینی
۳۴۳	بنان بیان
۲۶۷	بنی امیه

۳۱۶	بنی ذهل
۵۵	بنی عامر
۱۵۹	بنی قریظه
۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۲، ۲۱۱، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۵۶، ۱۴۹، ۸۶، ۷۹، ۷۶، ۶۵، ۳۶، ۲۴	بهبودی
۳۵۰، ۳۴۷، ۳۱۸، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۱، ۳۰۷، ۳۰۵، ۲۹۷، ۲۹۳، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۴۰، ۲۱۶	
	۳۵۵، ۳۵۴، ۳۵۱
۱۱۴	بیهقی
۳۲۷	ترحینی
۳۴۴، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۰۲، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۶۶، ۱۶۴، ۱۴۷، ۲۶	ترمذی
۳۱	ترمذی، ابو عیسی
۲۸۵	تستری
۳۳۲	تفرشی، سید میر مصطفی حسینی
۱۱۷	تقطیع
۳۰۴، ۲۸۶، ۲۸۵	تلعکبری
۲۸۵	تلعکبری، هارون بن موسی
۲۷۹، ۳۷	تهرانی
۳۰۵، ۲۸۰، ۷۵، ۳۸	تهرانی، آغابزرگ
۳۱۴، ۳۱۲	ثابت بن شریح
۱۴۶	ثعلب
۲۸۲	ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید
۲۹۹	جابر بن یزید جعفی
۳۴۲	جبوری
۳۴۵، ۱۴۳، ۱۲۰	الجدیع
۳۴۰، ۱۲۰، ۴۴	جدیدی نژاد

۲۰۰	جرجانی، عبدالقاهر
۳۶۶	جرجانی، عبدالله بن عدی
۱۰۹	جریر بن عبدالله
۳۴۴	جزائری
۱۰۸	جعبری
۶۱	جعفریان
۱۵۵، ۱۷۹، ۱۶۵	جمیل بن دراج
۳۳۶	جواهری، محمد
۱۷۴	جویاری، ابوحامد عبدالجلیل
۲۰۹، ۱۰۳	جوهری، ابراهیم بن سعید
۲۹۹	جوهری، احمد بن محمد بن عبیدالله بن حسن بن عیاش
۳۱۲	جوهری، قاسم بن محمدی
۶۰	جوینی، ابوالمعالی
۳۶۳، ۳۶۲، ۳۵۴، ۳۴۲	الحاج حسن
۳۴۲	حاجی خلیفه
۳۴۳	حارث شامی
۱۰۸	حازمی، ابوبکر محمد بن موسی
۱۱۲	حافظ عراقی
۳۴۸، ۳۴۷، ۳۴۵، ۳۴۲، ۱۱۲	حاکم نیشابوری
۹۱	حرّ عاملی
۳۵۰	الحرش
۱۲۰	حریری
۲۸۱	حسکه، علی بن مسعود
۸۲	حسن بن حسن

۳۲۶	حسن بن زین الدین
۲۱۱	حسن بن سماعة
۳۱۵	حسن بن علی بن ابی المغیره
۲۸۲	حسن بن محبوب
۳۲۹	حسن بن یوسف بن مطهر
۱۳۳، ۹۰	حسین بن خالد
۱۳۶	حسین بن علاء
۱۰۶	حسین بن عماد
۲۹۱	حسین بن عنبسه
۳۱۵	حسین بن یزید
۳۳۶	حسینی بغدادی، سید محمد جواد
۱۸۱	حسینی خطیب
۱۷۲	حقانی زنجانی
۳۶۷، ۳۶۴، ۳۶۱، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۷، ۳۲۴، ۳۱۷، ۳۰۵، ۲۹۰، ۱۱	حلی
۳۲۷	حلی، تقی الدین حسن بن علی بن داوود
۳۳۱، ۲۹۹، ۲۷۰، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۴۷	حماد
۲۶۰	حماد بن زبرقان
۳۱۶	حماد بن عثمان
۵۵	حمران بن اعین
۲۶۰	حمزة بن بیض
۷۶، ۲۸	حمزة بن طیار
۲۸۴	حموی
۳۵۹، ۳۴۶، ۳۰۴	حمید بن زیاد
۱۱۱	حمیدی

۳۰۴	حمیری، عبدالله بن جعفر
۳۶۶	حنفی، زین الدین قاسم بن قطلوبغا
۲۰۲	حویزی
۲۸۵، ۲۸۰	خامنه‌ای
۲۸۹	خراسان
۲۴۷	الخراسانی، ابی شبیه
۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۰، ۱۰۳، ۵۹، ۵۸، ۵۷، ۳۴	خطیب بغدادی
۳۶۵، ۳۶۳، ۳۶۱، ۳۵۵، ۳۵۳، ۳۴۷، ۳۴۵، ۳۴۳، ۱۵۸، ۱۵۶، ۱۵۳، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۹	
۱۸۱	خفاش
۲۴۸	خوانساری
۳۲۴، ۱۴۹، ۳۹	خوبی
۳۳۴	خوبی، سید ابوالقاسم
۲۶	خیف
۲۴۴، ۲۴۳، ۲۴۲، ۱۴۵، ۱۱۴، ۲۷، ۲۶	دارمی
۳۴۵، ۳۴۱	الداحم
۳۹	داوود الرقی
۲۳۹	دشتی
۲۸۴	دهخدا
۳۰۴	دهقان، ابوالقاسم حمید بن زیاد
۱۸۰	ذوالیدین
۳۶۶، ۳۵۵، ۲۴۲، ۲۴۰، ۱۴۴، ۱۱۲، ۱۰۳	ذهبی
۳۶۶	ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد
۱۸۶	ذهنی تهرانی
۳۵۵، ۳۵۳، ۳۴۲، ۲۶۴، ۲۵۹، ۲۴۹، ۱۴۶	رازی

۱۴۶	رازی، ابوبکر
۲۴۰، ۷۴، ۲۲	راغب
۲۲	راغب اصفهانی
۱۵۸	رافعی، مصطفی صادق
۱۵۸، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۳۳	رامهرمزی
۱۰۲	رامیار
۳۵۵	ریانی
۱۷۷، ۶۲	ربعی، عبدالله
۱۴۶	رجاء بن حیوة
۳۲۹	رحمان ستایش
۳۰۴	رزاز، ابوالعبّاس محمد بن جعفر
۵۵، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۴۹، ۴۸، ۴۶، ۳۳، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۴، ۱۳، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹، ۸، ۷، ۶، ۵، ۴، ۳، ۲، ۱	رسول خدا ﷺ
۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰، ۸۸، ۸۷، ۸۴، ۸۲، ۸۱، ۷۸، ۷۷، ۶۹، ۶۷، ۶۶، ۶۲، ۶۱، ۵۷	
۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۶، ۱۰۴، ۱۰۱، ۱۰۰، ۹۹	
۱۷۵، ۱۷۴، ۱۶۸، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۵۸، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۳۶	
۲۳۹، ۲۲۵، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۳، ۲۰۲، ۱۹۵، ۱۹۲، ۱۸۰، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۶	
۳۴۴، ۳۰۹، ۲۹۰، ۲۸۰، ۲۷۲، ۲۶۶، ۲۵۱، ۲۴۹، ۲۴۶، ۲۴۴	
۴۷	رشید رضا
۳۱۶	الری
۴۵	زحیلی
۳۴۳، ۲۸۷، ۲۲۹، ۲۲۴، ۱۹۵، ۶۴، ۵۲	زراره
۳۰۸، ۲۹۷، ۲۸۳، ۲۸۲	زراری، ابو غالب
۹۴	زرقانی
۱۱۲	زرکشی

۳۴۰، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۵۴، ۸۵	زمخشری
۲۸	زهري، ابو سعید زهري
۳۱۰	زیاد بن ابیه
۳۱۲	سالم بن مکرم ابو خدیجه
۳۵۴، ۲۹۶	سیحانی
۳۶۳	سبکی
۱۰۵، ۶۵	سجستانی
۳۶۵، ۳۵۹، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۴، ۱۰۲	سخاوی
۴۸	سعد
۱۷۶، ۱۷۵، ۱۷۴	سعد بن ابی وقاص
۲۷۱	سعد بن عبدالله
۴۹، ۴۵	سعدی
۳۴۲، ۱۷۵	سعید بن مسیب
۱۱۴	سعید بن منصور
۲۴۵، ۱۹۸، ۱۴۴	سفیان
۱۴۵	سفیان ثوری
۳۴۸، ۳۴۴	السلفی
۷۴	سلیمان بن خالد
۹۳	سماعة بن مهران
۳۱۲	سیاری، احمد بن محمد
۱۵۸، ۲۲	سیبویه
۳۶۴، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۴، ۳۰۵، ۲۸۵	سید احمد بن طاووس
۱۹۳	سید رضی
۲۹۱	سید علی میر شریفی

۳۰۶، ۳۰۴، ۲۹۳، ۲۶۶، ۲۶۰، ۲۵۹، ۱۸۰، ۱۳۳، ۶۰، ۵۸	سید مرتضی
۲۸۳	سیرافی، احمد بن محمد بن نوح
۱، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۲۲، ۱۲۰، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۰، ۶۲، ۴۷، ۴۵، ۴۴، ۳۲، ۳۱	سیوطی
۳۵۶، ۳۵۵، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۴۵، ۲۲۶، ۲۱۵، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۶۴، ۱۳۶، ۱۳۱، ۱۲۶	
۳۶۵، ۳۶۲، ۳۶۱، ۳۵۸	
۳۵۲، ۲۴۵، ۱۶۰، ۱۴۹، ۱۴۷، ۱۴۴، ۱۱۴، ۱۰۶، ۳۱	شافعی
۱۱۴	شافعی، حسین بن مسعود
۱۰۶	شافعی، محمد بن ادريس شافعی
۳۵۷	شاکر، احمد محمد
۲۹۰	شبییر زنجانی
۲۴۳	شریح قاضی
۲۹۳	شریف مرتضی
۲۶۷، ۲۲۴، ۱۴۴، ۱۲۳	شریک
۱۴۷	شعبی
۳۶۲	شعرانی
۲۴۵	شکعه
۱۰۴	شماعی، قاسم
۳۲۶	شوشتری، شیخ عبدالله
۳۳۴	شوشتری، محمد تقی
۱۶۵، ۱۰۶	شوکانی
۱۶۷	شهرستانی
۳۲۷، ۳۲۶، ۳۱۷، ۲۲۶، ۲۱۸، ۲۱۴، ۲۱۲، ۱۳۱، ۱۲۴، ۱۲۰، ۳۶، ۳۵، ۳۴	شهید ثانی
۳۶۱، ۳۵۴، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۵۰، ۳۴۸، ۳۴۵، ۳۴۱	
۱۲۱	شهید صدر

۱۲۴، ۷۴، ۳۴، ۲۳، ۲۲	شیخ بهایی
۱۰۲	شیخ حسن عبدالحمید
۳۰۹، ۳۰۶، ۳۰۳، ۳۰۲	شیخ فاضل
۲۸۲، ۲۸۰، ۲۷۲، ۲۲۰، ۲۱۷، ۲۱۴، ۲۱۲، ۲۱۱، ۱۰۶، ۶۴، ۶۳، ۱۷، ۱۱	شیخ طوسی
۳۰۴، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۶، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۰، ۲۸۸، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳	
۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۵	
۳۶۴، ۳۶۱، ۳۶۰، ۳۵۹، ۳۵۳، ۳۴۸، ۳۳۱، ۳۳۰، ۳۲۹، ۳۲۸، ۳۲۶، ۳۲۵، ۳۱۹	
۱۰۲	شیخ محمد صادق
۱۶۷	صابری
۱۸۷، ۱۷۹، ۱۵۳، ۱۴۳، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۷۸، ۷۷، ۵۲، ۳۰، ۲۹، ۲۸، ۲۷	صادقین <small>عليه السلام</small>
۳۴۳، ۲۸۱، ۲۷۳، ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۴، ۱۹۵	
۱۳۱، ۲۳	صالح
۱۵۲، ۱۴۸، ۱۴۴	صباغ
۵۷	الصباغ
۸۶	صحاف، حسین بن نعیم
۶۲، ۶۱، ۶۰، ۵۹، ۵۸، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۲، ۵۱، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۶، ۳۰، ۲۹، ۲۴	صدوق
۱۲۸، ۱۱۲، ۹۱، ۹۰، ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۸۴، ۸۱، ۸۰، ۷۷، ۷۶، ۶۹، ۶۷، ۶۵، ۶۴، ۶۳	
۱۹۲، ۱۹۱، ۱۸۹، ۱۸۶، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۶۹، ۱۳۶، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳، ۱۳۰	
۳۳۱، ۳۲۹، ۳۰۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۶۹، ۲۵۷، ۲۲۳، ۲۲۰، ۱۹۹، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۵، ۱۹۳	
۳۵۷، ۳۵۴، ۳۵۲، ۳۳۳	
۱۲۱، ۵۹	صفوان بن یحیی
۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹	صمد
۱۱۴	صنعانی، عبدالرزاق
۳۷	الضّاری

۱۸۱	طاووس
۹۳	طباطبایی
۱۲۶	طباطبایی، سید کاظم
۳۲۵	طباطبایی (عبدالعزیز)
۷۸، ۲۶	طبرانی
۳۴۰، ۲۴۲، ۲۰۲، ۱۷۳، ۱۲۷، ۴۰، ۲۲	طبرسی
۱۳۲، ۵۵	طبری
۲۲، ۲۱	طریحی
۳۳۵	طریحی، محمد سعید
۲۸۹، ۲۸۳، ۲۸۱، ۲۷۲، ۲۷۰، ۲۲۷، ۱۶۸، ۱۵۵، ۸۳، ۸۲، ۶۵، ۶۴، ۵۶، ۵۰	طوسی
	۳۵۱، ۳۴۹، ۳۴۶، ۳۴۳
۳۰۱	طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن
۵۷	عاشوری تلوکی
۲۳	عاملی، بهاء‌الدین
۳۶	عاملی، زین‌الدین
۱۲۴	العاملی
۳۴۲، ۶۵، ۵۷، ۵۵، ۵۱	عایشه
۳۴۲	عبادة بن صامت
۳۹	العبد الصالح
۵۲	عبدالله بن الحسن
۵۲	عبدالله بن بکیر
۵۵	عبدالله بن زبیر
۳۴۳	عبدالله بن مبارک
۲۰۱	عبدالملک بن عمرو

۲۸۰	عبداللہ بن ابی رافع
۳۱۰	عبداللہ بن زیاد
۲۱۳، ۵۲	عبید بن زرارہ
۳۰۰	عبیس بن ہشام
۳۴۱، ۱۲۵، ۳۱، ۲۵	عتر
۳۸، ۳۷	عتر، نورالدین
۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۲، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۷، ۱۰۱، ۸۵، ۸۳، ۵۳، ۳۳	عجاج خطیب
۳۶۵، ۳۶۳، ۳۶۱، ۳۵۹، ۳۵۸، ۳۵۷، ۳۵۱، ۳۴۹، ۳۴۴، ۱۸۶، ۱۵۳، ۱۴۹، ۱۴۶	
۳۶۶	عجلی، احمد بن عبداللہ بن صالح
۱۱۲	عدی بن حاتم
۲۸۹، ۲۴۵، ۲۴۴، ۱۷۱، ۹۴	عراق
۳۵۳، ۳۴۵	عراقی
۳۵۳	عراقی، ابوالفضل
۲۲۲	عروہ بارقی
۳۱۶	عزرم
۲۸۸، ۱۳۴	عسکری
۳۰۴	عطار، ابو جعفر محمد بن عبدالحمید بن سالم
۳۹	العطار، محمد بن یحییٰ
۲۴	عطاردی
۳۶۶	عقیلی، محمد بن عمر
۴۴	عک
۱۵۶	عکبری
۱۷۴	العکبری، ابو حفص
۱۴۷	عکرمہ

۳۴۴	الکنوی الهندی
۳۰۴	العلوی، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم
۳۴۷	العمری
۳۰۴	العمی، حسین بن حصین
۳۰۴	علم الهدی سید مرتضی
۱۷۹، ۱۷۵، ۱۷۴، ۱۶۶، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۴۶، ۱۳۴، ۱۱۲، ۸۲، ۸۰، ۵۸، ۵۱، ۴۸	علی <small>علیه السلام</small>
۳۴۲، ۳۱۰، ۲۹۵، ۲۸۱، ۲۷۴، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۳۹، ۲۲۵، ۲۱۹، ۲۰۲، ۱۹۸، ۱۹۳، ۱۸۱	
۲۹۱	علی بن احمد
۱۴۴	علی بن جعد
۲۶۴	علی بن جعفر
۴۸	علی بن حسین
۲۱۵، ۲۰۴، ۲۰۱، ۱۴۶، ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۱۴، ۱۱۲، ۱۰۵، ۸۴، ۵۷، ۵۱، ۳۷، ۲۶	عمر
۳۱۶، ۳۱۰، ۲۹۹، ۲۹۶، ۲۸۷، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۳۸، ۲۳۳، ۲۳۱، ۲۲۹، ۲۲۷، ۲۲۵، ۲۱۸	
۳۵۱، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۲	
۱۴۷	عمرو بن دینار
۲۹۹	عمرو بن شمّر
۳۵۱، ۳۷	عمر هاشم
۳۵۱	عمری
۲۴۰	عمید زنجانی
۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۴، ۲۴۹، ۲۴۱، ۲۰۵، ۲۰۱، ۱۹۵، ۱۸۸، ۹۱، ۵۶، ۴۹	عیاشی
۳۰۸	
۲۸۳	عیاشی، محمد بن مسعود
۱۰۱	غرانیق
۳۵۳، ۴۹	غزالی

۳۰۴، ۲۸۹	غضائری، احمد بن حسین بن عبید اللہ
۲۹۲، ۲۸۳	غضائری، ابو عبد اللہ حسین بن عبید اللہ
۴۹	غفاری
۳۱۳	غنیمہ
۳۳، ۳۲	فارسی حنفی
۱۵۵	فجال
۲۴۹، ۱۶۵، ۱۵۴	فخر رازی
۱۹۵	فرات کوفی
۱۱۴	فراء بغوی
۱۱۰	فراء حنبلی
۲۹۷	فزاری، جعفر بن محمد بن مالک
۳۱۷، ۳۷	فضلی
۱۳۵	فضیل بن عثمان
۹۰	فضیل بن عثمان اعور
۳۴۳، ۲۷۲، ۱۶۸	فضیل بن یسار
۳۴۷، ۳۱۱، ۲۸۹، ۲۸۲	فطحیہ
۳۴۹، ۳۴۰	فیروز آبادی
۱۸۶	فیض
۱۹۷	فیض کاشانی
۱۴۶	قاسم بن محمد
۲۶	قاسمی
۳۰۶	قاضی عبدالعزیز بن البراج
۱۰۹	قاضی عیاض
۱۴۴	قبیصہ

۳۰۷	قربانی
۳۱۲	القرشی، محمد بن علی
۱۸۶	قرضاوی
۳۷	القطان
۳۰۴	قزوینی، ابوالحسن علی بن حاتم
۳۰۴	قزوینی، ابوالفرج محمد بن موسی بن علی بن عبد ربّه
۳۰۴	قزوینی، ابو عبدالله محمد بن علی بن شاذان
۳۵۹	قطّان
۱۳۴	قفاری
۲۸۲	القمی، حسن بن احمد بن ولید
۲۱۸	کرمانی
۳۳۱، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۰۸، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۷۱، ۲۱۵، ۳۶۴، ۳۵۹	کشّی
۲۸۳	کشّی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز
۲۸۳	کشّی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز
۷۸، ۷۷، ۶۹، ۶۸، ۶۵، ۶۳، ۶۱، ۵۷، ۵۴، ۵۲، ۵۱، ۴۹، ۴۶، ۳۹، ۲۹، ۲۸، ۲۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۷۹، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۶، ۱۵۷، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۹۹، ۳۴۳، ۳۵۰، ۳۴۴	کلینی
۲۸۲	کنانی، عبدالله بن جبّله
۳۶۷	کنی تهرانی
۳۱۸، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۱، ۲۸۵، ۲۶۰، ۲۴۴، ۱۵۸، ۹۴	کوفه

۱۷۵	کوه طور
۳۴۶	کیرانوی
۲۵۷	لاشئی
۳۰۴	ماجیلویه، ابوالحسن علی بن محمد
۳۴۳، ۱۷۲، ۱۴۶، ۱۲۶، ۱۲۲، ۹۴، ۳۰	مالک بن انس
۳۳۴، ۳۳۳، ۳۱۴، ۲۸۲، ۲۲۰، ۲۱۶، ۲۱۱، ۱۵۷، ۱۲۴، ۱۲۰، ۱۱۲، ۴۴، ۳۵	مامقانی
۳۶۲، ۳۶۱، ۳۵۵، ۳۵۴، ۳۵۳، ۳۵۲، ۳۴۹، ۳۴۷، ۳۴۵، ۳۴۱	
۳۳۳، ۳۱۳	مامقانی، شیخ عبدالله
۲۸۴	ماوراءالنهر
۱۹۶	ماوردی
۳۵۷	مأمون
۳۴۲	مبارکفوری
۳۰۱، ۲۹۶، ۱۴۷، ۱۲۵، ۶۹	مجاهد
۱۲۹، ۱۱۲، ۹۶، ۹۳، ۸۳، ۸۱، ۷۵، ۶۶، ۵۶، ۵۵، ۴۹، ۴۶، ۲۹، ۲۷، ۲۵، ۲۴	مجلسی
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۲	
۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۴۹، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۲۸، ۲۲۴، ۲۲۲، ۲۲۱، ۲۰۱، ۱۹۵، ۱۹۴	
۲۹۱، ۲۸۵، ۲۸۱	
۳۳۳، ۳۲۴، ۲۸۵، ۲۳۴، ۲۳۳، ۲۳۲، ۲۲۷، ۱۹۵، ۱۳۳، ۹۳، ۶۰	مجلسی، مجلسی
۳۶۱	محقق حلّی
۲۵۶	محقق داماد
۳۱۶	محمد بن الحسن الصانع
۱۶۷	محمد بن الحنفیه
۳۰۴، ۳۰۰	محمد بن جعفر مودّب معروف به ابن بطه
۲۸۷، ۲۱۵	محمد بن سنان

۳۴۲، ۱۴۶، ۱۴۵	محمد بن سیرین
۱۳۵	محمد بن مارد
۳۴۳، ۲۸۷، ۱۸۸، ۱۵۵، ۱۲۶، ۱۱۲، ۷۹، ۶۶، ۲۷	محمد بن مسلم
۲۱۵	محمد بن یحیی
۲۸۰، ۲۱۹، ۲۱۲، ۴۴	مدیر شانه چی
۲۴۷	مُرازم
۳۵۴، ۳۴۵، ۳۴۱، ۳۲۷، ۳۸	مرعی
۱۲۷	مزی، ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمان
۱۸۰، ۱۵۹، ۱۴۷، ۱۳۱، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۱۲، ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۴، ۷۹، ۶۶، ۲۷	مسلم
۳۴۳، ۲۹۴، ۲۸۰، ۲۲۷، ۲۲۶، ۲۱۵، ۲۱۴، ۱۹۴	
۳۱	مسلم بن حجاج
۲۶۸	مشکور
۳۰۰	مشمعل بن سعد
۲۹۴	مصطفوی
۲۶۸، ۲۶۷، ۷۴	مطهری
۲۹۰	مطیر آباد
۲۵۰	مظفر
۲۲۰، ۹۶	معاویة بن عمار
۳۵۲	معبد عبدالکریم
۲۰۴، ۱۰۲، ۴۴	معرفت
۱۴۶	المعلمی، عبدالرحمان بن یحیی
۲۴۷	معلی بن خنیس
۳۴۳	مغیره بن سعید
۲۹۹	مفضل بن صالح

۱۹۶، ۶۷	مفضل بن عمر
۳۰۴	مفید، شیخ
۳۴۴	مقبول الاهدل
۳۶۶	مقدسی جماعیلی، عبدالغنی
۲۸۲	مکنی به، احمد بن محمد
۱۹۵، ۱۹۰، ۲۵	مکه
۱۳۴	ملاح، احمد صادق
۱۸۱	ملخ
۵۸، ۴۵	ملکی اصفهانی
۳۲۵، ۳۲۴	منتجب الدین
۲۹۹	منخل بن جمیل
۹۴، ۵۲	منصور عباسی
۲۷۱، ۲۴۶، ۸۶	موسی بن جعفر
۱۸۱	مورچه
۶۰	میلانی
۳۱۷	نائینی
۷۸	ناصر
۲۶۷	ناصر حسینی
۳۵۲	النجار
۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۱۲۲، ۱۲۱، ۵۹، ۵۶، ۱۷، ۱۱، ۱۰	نجاشی
۳۰۴، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۷، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۹۰	
۳۴۹، ۳۴۷، ۳۴۶، ۳۳۰، ۳۲۸، ۳۲۶، ۳۱۸، ۳۱۷، ۳۱۶، ۳۱۵، ۳۱۴، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۵	
۳۶۶، ۳۶۴، ۳۶۰، ۳۵۹، ۳۵۲، ۳۵۰	
۹۵	نصر ختعمی

۳۷	النعمة
۲۵۹	نوبختی
۲۸۵	نوری
۳۱۶	نوفل
۳۵۵، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۳، ۳۵، ۳۲	نووی
۳۴۳	نهدی، صائد
۲۶۴	نهروان
۳۴۷، ۳۴۵، ۳۴۲، ۳۴۱، ۲۸۰، ۲۶۶، ۲۲۲، ۲۰۲، ۱۸۰، ۱۳۳، ۱۳۱، ۳۰	نیشابوری
۲۸۲	نیشابوری، فضل بن شاذان
۱۴۷، ۱۴۴	وائلة بن اسقع
۲۶۸	واصل بن عطا
۳۱۲	وهب بن وهب ابوالبختری
۳۰۴، ۲۱۵، ۱۷۵، ۱۷۴، ۸	هارون
۲۱۲	هارون بن خارجه
۲۲۳	الهاشمی، عبدالله بن فضل
۱۹۶	هاشمی
۳۴۷، ۱۱۱، ۸۷	هروی
۲۴۶، ۱۹۸، ۸۶	هشام بن حکم
۲۴۱، ۱۱۲، ۲۸، ۲۷	هشام بن سالم
۲۸۸	هلالی، سلیم بن قیس
۳۰۴، ۱۹۳	همام
۵۳	یحیی بن عباد
۳۶۶، ۲۱۰، ۱۰۳	یحیی بن معین
۱۴۴	یحیی حمانی

۳۴۳

یزید صائغ

۳۱۴، ۳۱۲

یقطينی، محمد بن عیسی بن عبید

۳۶۶

یوسف بن زکی مزی

۳۰۰

یوسف بن یعقوب

۲۸۷، ۱۲۲، ۵۶

یونس بن عبدالرحمان

۴- اصطلاحات

۱۹۵، ۶۹، ۵۰	آل عمران
۱۰۹	آیهی دین
۲۵۷	اباحه
۲۶۲، ۲۶۱، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۶، ۲۵۵، ۲۵۳، ۱۶۸، ۱۷، ۱۰، ۱	اباحه گری
۲۷۵، ۲۷۴، ۲۷۳، ۲۷۲، ۲۶۹، ۲۶۷، ۲۶۵، ۲۶۳	
۳۹، ۳۸، ۳۶	اتصال
۳۰۳، ۲۹۲، ۲۵۶، ۶۸، ۵۲، ۳۶	اجازه
۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۱، ۴۹، ۴۸، ۴۷، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳، ۳۶، ۲۹، ۱۸، ۱۵، ۶، ۵	اجمال
۳۳۵، ۳۲۳، ۲۳۴، ۲۲۱، ۱۳۷، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۰۱، ۸۹، ۶۶، ۶۴، ۶۳، ۶۱، ۵۹، ۵۸	
۳۵۲، ۳۳۹	
۱۵۱، ۱۳۷، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۰، ۷	اختصار حدیث
۳۴۹، ۳۰۰، ۱۱۱، ۵۳	اختلاط
۳۴۰	اختلاف قرائت
۳۵۰	اختلط آخر عمره

٣٥٠	اختلّ في آخر عمره
٢٨٧، ١٧١، ١٤٩، ٣٦، ٣٥	ارسال
٤٧	استثناف
٣٢٥	استدراك
٢٤٨	استصحاب
٢٨٢، ٢٧١	اسماعيليه
٣٣٣، ٣٣١، ٣٢٩، ٢٨٨، ٢٨٧، ٢١٧، ٢١٦، ١٠٢، ٩٠، ٣٨، ٣٧، ٣٣، ٣٢، ٣٠	اسناد
٣٥٠، ٣٤٣، ٣٣٥	
٢٥٠	اشاعره
٤٥	اشتراك لفظي
٢٥٧	اصالة الاباحه
٢٥٧	اصالة الحظر
٣٥٦، ٣٣٥، ٣٢٨، ١٥٥، ٥٦، ٣٩	اصحاب اجماع
٧٧، ٧٥، ٥٣، ٤٥، ٤٠، ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٣، ٣٢، ٣١، ٢٩، ٢٢، ١٧، ١٤، ١١، ١٠، ١٠٧، ١٠١، ٨٥	اصول
٢٤٥، ٢٤٤، ٢١٤، ٢٠٤، ١٩١، ١٨٧، ١٦٩، ١٦٧، ١٢١، ١١٢، ١١٠، ١٠٧، ١٠١، ٨٥	
٣١٨، ٣٠٧، ٣٠٦، ٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١، ٢٩٦، ٢٩٥، ٢٩٣، ٢٦٨، ٢٥٦، ٢٥١، ٢٤٩، ٢٤٨	
٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٣، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٧، ٣٥٦، ٣٥٠، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٢٦	
١٠١، ٩٣، ٩٢، ٨٥، ٨٢، ٨٠، ٧٧، ٦٠، ٥٩، ٥٧، ٥٦، ٤٠، ٣٩، ٣٥، ٣٤، ٣٣، ١١	راوى،
١٥٩، ١٥٨، ١٥٣، ١٥٢، ١٥٠، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ١٣٦، ١٣٠، ١٢٥، ١٢٤	
٣٢٨، ٣١٠، ٢٩٨، ٢٩٧، ٢٩٥، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧٥، ٢١٦، ٢١٥، ٢١٣، ٢١١، ٢٠٠، ١٧٨	
٣٤٨، ٣٤٧، ٣٤٦، ٣٤٥، ٣٤٤، ٣٤٣، ٣٤١، ٣٤٠، ٣٣٦، ٣٣٥، ٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣٢، ٣٣٠	
٣٦٥، ٣٦٤، ٣٦٣، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٣٥٦، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥٢، ٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٩	
٣٥	اصول الحديث
٣٦٧، ٢٥٧، ٢٥٦، ١٨٦، ١٣، ٤٥، ١٠	اصول فقه
٤٥	اصوليين

۳۵۶	اضبط النَّاس
۱۰۱	اضطراب
۲۴۸، ۲۴۵، ۱۴۱	اضطرار
۱۳۷، ۱۲۷، ۱۲۶	اطراف نویسی
۲۱۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۴۲، ۱۱۱، ۹۰	اعراب
۹۰	اعراب حدیث
۷۵	أعرابی
۳۵	اعضال
۱۹۲، ۱۲۷، ۱۱۲، ۹۹، ۹۲	الاحزاب
۲۶۲	الاسراء
۱۷۵	الاعراف
۷۷، ۲۸	الانبياء
۲۳۸، ۱۹۵	الانفال
۳۵۸	اليه منتهى الكذب
۵۰	أم الكتاب
۳۸، ۳۶، ۳۵	انقطاع
۳۵۶	اوثق الناس
۹۳	اولوالامر
۸۶، ۷۸، ۷۷، ۷۶، ۷۳، ۷۰، ۶۷، ۵۸، ۵۰، ۴۶، ۲۷، ۱۸، ۱۵، ۱۳، ۸، ۶، ۵	اهل بيت <small>عليه السلام</small>
۲۰۴، ۲۰۲، ۲۰۰، ۱۹۷، ۱۹۶، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۳۳، ۱۱۲، ۹۵، ۹۳، ۹۲	
۲۹۲، ۲۶۷، ۲۵۱، ۲۴۸، ۲۳۷، ۲۰۵	
۳۴۷، ۳۴۶، ۲۵۱، ۲۴۲، ۱۷۲، ۱۱۰، ۱۰۹	بدعت
۲۴۸، ۱۶۵	برائت
۲۶۲، ۲۶۱، ۲۳۸، ۱۹۷، ۱۹۵، ۱۸۶، ۱۰۲، ۱۰۰، ۷۴، ۴۹	البقره
۲۶۵	بَيْهَسِيَه ويزيديه

١٤٤	تابع تابعين
٣٥٤، ٣٤٢، ٢٤٣، ١٤٧، ١٤٤، ١١٤	تابعين
٤٧	تأخير
٢٦٠، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٧، ٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٣، ١٣٣، ١٠٦، ٨٢، ٨١، ٥٠، ٤٩، ٤٦، ٩	تأويل
١٣٧، ١٢٤، ١٢٣، ١٢٢، ١٢١، ٨٩، ٦١، ٥٩، ٧	تبويب
٦٨، ٦٧، ٦٦، ٥٤، ٥١، ٥٠، ٤٨، ٤٦، ٤٥، ٤٣، ٤١، ٢٧، ١٦، ١٥، ٩، ٨، ٧، ٦، ٥	تبيين
٢٠٥، ٢٠٤، ٢٠٠، ١٩٢، ١٨٥، ١٨٣، ١٥٥، ١٤٢، ١٢٧، ١١٢، ١٠١، ١٠٠، ٨٩، ٧٠	
٣٥٣، ٢٧٥، ٢٤٩، ٢٤١، ٢٣٤، ٢٢١، ٢١٩	
٣١١، ٢٦٢، ٢٤٨، ١٠٥	تجاوز
١٧٢، ١٧١، ١٣٣، ٦١	تجسيم
٥٧	تحديث
٢٦٩، ٢١٩، ٢١٨، ١٥٢، ١٤٣، ١٣٧، ١٣٥، ١٣٤، ١٣١، ١٣٠، ٩٤، ٨٢، ٧٩، ٧	تحريف
٣٥١، ٢٨٧	
٢٢٣، ٢٢٢، ٢١٩، ١٧٧، ١٠٣، ٨٩، ٦٦، ٣٧، ٩	تخصيص
٥٤، ٥٣	تخضير
٣٤٩، ٣٠٠	تخليط
٣٤٩، ١٣١، ١٣٠، ٨٩، ٦١، ٥٩	تدليس
١٧١	تشبيه
٩٤	تشهد
٣٤٧	تشيع
٢٨٧، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٩٠، ٣٦	تصحيف
٣١٧، ٣٠٣، ٢٩٥، ٢٩١، ٢٨٩، ١٧٤، ١٢٢، ١١١، ٥٩	تصنيف
٣٢٤	تضعيف
٢٢٧، ١٧٦، ١٠٦، ١٠٥، ١٠٢، ١٠١، ٩٦، ٩٢، ٩١، ٧٣، ٦٤، ٣٠، ٢٥، ١٢، ٦	تعارض
٣٦٧، ٣٦٤، ٣٦٣، ٣٦١، ٣٦٠، ٣٥٩، ٢٤٩	

تعدیل ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۳۶، ۳۹، ۲۴۲، ۲۹۵، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۱،
۳۲۴، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵،
۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶
۳۶۷

تعریض ۱۸۷
تعلیق ۲۸۷، ۳۵
تعمیم ۲۲۳، ۲۲۲، ۹
تغییر آخر عمره ۳۵۷
تفسیر ۶، ۸، ۹، ۱۶، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۳۲، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۴، ۵۶، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۴، ۷۹،
۸۳، ۸۵، ۸۷، ۸۸، ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۵۴، ۱۶۷، ۱۸۵، ۱۸۶،
۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۵، ۲۰۹،
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۷۰، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۷،
۳۳۴، ۳۵۳

تفسیق ۳۴۶
تفقه ۷۴
تقدیم ۴۷
تقطیع ۵، ۶، ۷، ۱۵، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳،
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۵۶،
۲۶۹

تقطیع حدیث ۱۱۹
تقیه ۶، ۳۰، ۶۳، ۶۴، ۸۱، ۸۳، ۱۳۳، ۱۹۷، ۲۲۴، ۲۲۷
تکفیر ۳۴۷، ۳۴۶، ۲۶۸، ۲۶۵، ۱۶۷
تلقین پذیری ۳۵۱
تمیز ۳۴۲، ۳۳۶، ۳۳۳، ۳۲۹، ۲۹۳، ۲۴۸، ۱۰۰
تناقض ۳۱۳، ۲۸۷، ۳۰

٢٦٢، ١٩٥، ٧٤	التوبه
٣٢٤	توثيق
٣٣٥	توثيقات خاصه
٣٢٣	توثيق خاص
٣٣١	توقيع
٢٨٨، ٢٦٨، ٢٦٥، ١٥٦، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٢، ١٢٠، ٧٩، ٢٥، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٥٩	ثبت
٣٥٢، ٣٢٨، ٢١٣، ٤٠، ٣٩	ثقه
٣٥٦	ثقة ثبت
٣٥٦، ٣٢٨	ثقة ثقة
٣٥٦	ثقة حافظ
٣٠٨، ٣٠٧، ٣٠٥، ٣٠٣، ٣٠١، ٣٠٠، ٢٩٥، ٢٨١، ٣٩، ٣٦، ١٧، ١٤، ١٢، ١١، ٣١١، ٣١٤، ٣٢٤، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧	جرح
٣٥٨، ٣٤٦، ٢٨٨، ٢٨١، ٢٤٨، ٢١٧، ١٨٠، ١٥٠، ٥٦، ٣٠	جعل
٥٥	جنگ جمل
٢٦٩، ٢٦٤، ٢٣٤، ٢٣٢، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٠٠، ١٩٩، ١٨٦، ١٦٨، ٩٤، ٦٩، ٦٨، ٢٧١، ٢٧٢	حج
٣٠٦، ٢٧٢، ٢٧٠، ٢٥١، ٢٤٤، ٤٥	حجيت
٤٦	الجمعه
٥٥	الجمل الاديب
٢٦٩	الحاد
٢٤٨، ١٤٢، ١٤	الحج
٤٦	حديث ثقلين

۱۵۹، ۱۰۱، ۹	حدیث مضطرب
۳۵۸	حدیثه منکر
۳۰۰، ۲۷۴، ۲۷۲، ۲۷۰، ۲۶۵، ۲۵۹، ۲۵۷، ۲۵۶، ۱۹۴، ۱۵۰، ۹۴	حرام
۳۶۳، ۳۵۵، ۳۵۱، ۲۵۰، ۳۷، ۳۶، ۳۱	حسن
۳۵۷	حسن الحدیث
۹۹	الحشر
۲۵۷	حظر
۲۳۹، ۲۱۸، ۱۹۸، ۱۳۶، ۷۴، ۵۸، ۴۹	حکمت
۷۵	خاص
۳۰۶، ۳۱	خبر واحد
۴۹	خضراء الدمن
۳۴۲، ۱۹۳، ۱۷۵، ۱۳۲، ۹۴، ۵۷	خليفة
۳۴۳، ۲۶۸، ۲۶۷، ۲۶۵، ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۵۶، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۱۰	خوارج
۳۵۸	دجال
۴۰، ۳۹، ۳۸، ۳۷، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۲۸، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۱۴، ۱۳، ۱۰، ۷، ۵	درایة الحدیث
۷۶، ۷۵، ۴۰، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۱، ۲۷، ۲۵، ۲۳، ۲۱، ۱۹، ۵	درایة الحدیث
۲۳۴، ۲۲۸، ۱۹، ۶۹، ۶۸	دعائم الاسلام
۲۰۰، ۱۸۸	الذاریات
اکثر صفحات	راوی
۲۴۱، ۲۴۰، ۲۳۸، ۲۳۷، ۲۳۵، ۱۹۱، ۱۷۹، ۱۱۲، ۱۰۲، ۹۴، ۵۲، ۵۰، ۱۶، ۱۰، ۹	رأى
۳۶۴، ۳۱۷، ۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۶، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳، ۲۴۲	
۲۸۰، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۷۱، ۷۵، ۳۹، ۳۸، ۳۶، ۳۴، ۱۸، ۱۷، ۱۴، ۱۳، ۱۱، ۱۰، ۵	رجال
۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۸۳، ۲۸۲، ۲۸۱	
۳۱۳، ۳۱۲، ۳۱۱، ۳۱۰، ۳۰۹، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۰۶، ۳۰۵، ۳۰۴، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۸، ۲۹۶	

٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣	
٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٩	
٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٧	
٣٣١	رجال نوادر الحكمه
٣٥٨	رد حديثه
٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٠، ١٥٤، ٢٨٠	روايه الحديث
٢٧٠، ٢٦٩، ٢٣٤، ٢٣٢، ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢١٧، ١٧٧، ١٧٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٩، ١٦٨	روزه
٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤	
٣٥٧	روى عنه الناس
١٨٩	الزخرف
١٦٨، ١٦٩، ١٦٨، ٢٢٩، ٢٧٢	زكات
١٥٤، ١٧٨	الزمر
٣٢٩، ٣٤٦	زيدى
٢٨٢، ٢٨٩، ٣٤٣	زيديه
٣٥٤	سنى الحفظ
١٦٩، ٢٣٢، ٢٦٠، ٣١٤، ٣٤٠، ٣٥٨، ٣٦٢	ساقط
٨٢	سحاب
٣٦، ٩٠، ٢٨٤، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٩، ٣٠٥، ٣١٢، ٣١٥	سماع
٧، ١٠، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤٦، ٤٧، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٤، ٦٥	سنت
٧٠، ٧٤، ٨٣، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨، ١٠٩	
١١١، ١١٢، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٩، ١٣٣، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤	
١٥٩، ١٦٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ٢٢٥، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣	
٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦٥، ٣٣٤، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤	
٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٦٧	
٣٤	سند

۳۴۲، ۱۷۵، ۱۵۹، ۱۳۱، ۱۱۴، ۱۰۹، ۹۹، ۲۶	سنن
۳۴۹	سوء حفظ
۱۹۱، ۱۷۳، ۱۳۷، ۱۰۸، ۸۸، ۶۲	سیاق
۳۵۱	شاذ
۴۰	شرح الحدیث
۲۷۱، ۲۲	الشوری
۳۱۲، ۳۰۸، ۳۰۱	شیخ الطائفه
اکثر صفحات	شیعه
۳۵۷، ۳۵۴	صالح الحدیث
۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۳۲، ۱۱۴، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۰، ۹۰، ۶۰، ۳۹، ۲۵، ۷	صحابه
۳۵۶، ۳۵۴، ۳۴۳، ۳۴۲، ۲۸۰، ۲۴۵، ۲۴۴، ۲۴۳، ۱۵۲، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۷	
۱۰۵، ۱۰۴، ۱۰۱، ۸۶، ۸۰، ۶۷، ۶۲، ۶۰، ۵۱، ۳۹، ۳۷، ۳۶، ۳۱، ۳۰، ۱۳	صحیح
۲۱۴، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۷، ۱۸۱، ۱۸۰، ۱۵۸، ۱۵۶، ۱۳۱، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۱۵، ۱۰۸	
۳۵۵، ۳۵۱، ۳۴۵، ۳۳۱، ۳۱۶، ۲۹۷، ۲۹۳، ۲۹۰، ۲۸۰، ۲۴۳، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۶، ۲۱۸	
۳۶۲، ۳۶۱، ۳۵۷، ۳۵۶	
۳۵۷	صدوق یهم
۳۴۷	صغیره
۳۵۷، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۴۵، ۳۴۲، ۱۴۳	ضابط
۳۴۰، ۳۰۳، ۳۰۱، ۲۹۸، ۲۱۷، ۱۵۹، ۱۵۱، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۲۴، ۱۲۰، ۳۶، ۱۱	ضبط
۳۶۴، ۳۵۷، ۳۵۶، ۳۵۲، ۳۵۱، ۳۵۰، ۳۴۹، ۳۴۵، ۳۴۱	
۳۱۴، ۳۱۱، ۳۰۵، ۲۹۹، ۲۸۸، ۲۸۷، ۲۸۱، ۲۶۰، ۱۷۷، ۱۶۸، ۱۶۳، ۱۰۱، ۳۷	ضعیف
۳۵۸، ۳۵۵، ۳۵۱، ۳۴۹، ۳۴۸، ۳۲۹، ۳۱۶	
۳۵۸	ضعیف جداً
۲۴۸	ضمان
۴۷	ضمیر

طَرْف ۲۵، ۳۳، ۴۵، ۴۶، ۶۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۵۳، ۱۵۸، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۳۷، ۲۸۴، ۲۹۱،
۳۶۳، ۳۶۰، ۲۹۴

ظاهر ۱، ۳۴، ۴۴، ۴۹، ۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۴، ۹۴، ۱۰۴، ۱۴۴، ۱۵۶،
۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۴، ۲۱۸،
۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۶۶، ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۰۹، ۳۵۹،
۳۶۳، ۳۶۱

۳۷ عالی

۷۵ عام

۲۷ عامّه (اهل سنت)

۳۲۹ عامی

۳۵۶، ۳۴۰، ۲۵۰، ۴۰ عدل

۳۳۱ عده‌ی کلینی

۲۱۴، ۱۹۶، ۴۸ عرش

۱۰۹ عصمت

۴۷ عطف

عقل ۹، ۱۰، ۱۶، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۹۹، ۲۲۱، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۸،
۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۷، ۳۴۵

علل ۵، ۷، ۱۵، ۱۸، ۲۴، ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۳۶، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۵۶، ۶۵، ۶۷، ۷۶، ۸۶، ۹۰،
۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۸، ۳۱۷، ۳۱۸،
۳۱۹، ۳۴۱

۳۵، ۳۳، ۳۲ علم الاسناد

۳۷ علم الحدیث

۲۷۹ علم رجال

۱۸۶ علم کلام

۳۴۴، ۱۵۷، ۱۴۳، ۱۴۲، ۴۵، ۴۴، ۴۰، ۳۶، ۳۱، ۱۴ علوم حدیث

۱۹۶	العنكبوت
۴۵	غرايت
۱۰۲	غرائيق
۳۵۱، ۱۱۵، ۱۱۱، ۱۱۰، ۸۵، ۶۲، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۴۰، ۳۷، ۳۱، ۳۰، ۷	غريب
۵۳	غريب الحديث
۲۷۴، ۲۷۲، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۵۶، ۲۲۷، ۱۶۸، ۱۳۵، ۹۰، ۸۲، ۶۱، ۵۰، ۱۰	غلات
۳۴۷، ۳۴۳، ۳۰۵، ۳۰۱، ۲۹۹، ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۸۲، ۲۸۱، ۲۷۵	
۲۵۰	غير مستقلات عقلی
۳۵۸	غيره أوثق منه
۱۹۵، ۱۱۲	فاطر
۲۴۸	فراغ
۱۷۰	الفجر
۷۴	فقه
۹۱، ۸۸، ۷۶، ۷۵، ۷۳، ۴۴، ۴۳، ۴۰، ۳۵، ۲۳، ۲۱، ۱۸، ۱۶، ۱۴، ۱۳، ۹، ۶	فقه الحديث
۲۷۹، ۲۰۹، ۲۰۷، ۲۰۵، ۱۹۲، ۱۷۳، ۱۱۹، ۱۱۵، ۱۰۴، ۱۰۳	
۳۴۶، ۲۹۸، ۲۸۹، ۲۵۰، ۲۴۸، ۲۲۴، ۲۲۳، ۲۱۶، ۱۹۴، ۱۴۸، ۷۴، ۵۱، ۲۶	فقيه
۳۵۸	فلان اكذب الناس
۳۵۷	فلان شيخ
۳۵۰	فلان كثير التخليط
۳۰۹	فيمن لم يرو عن الاثمه
۳۵۰	فيه تخليط
۳۵۸	فيه ضعف
۳۵۸	فيه مقال
۱۹۳، ۸۳، ۸۲	قائم
۸۲	قائمت

٣٠٥، ٢٩٢، ٢٨٩، ٢١٥، ١٤٩، ١٤٤، ٩٦، ٩٤، ٩٠، ٣٦، ٢٣	قرائت
٣٢٨	قريب الامر
٢٨٧، ١٠٢، ٥١	قطع
١٩٧، ١٩٦، ١٣٠	قلم
٣٠٠	قليل الحديث
٣٧، ٣٥	قواعد الحديث
٢٤٧، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢، ٢٤٠، ٢٣٧، ١٩٩، ١٧٩، ٩٤، ٨٢، ٥٠، ١٠	قياس
	٢٥١، ٢٥٠
٢٦٨، ٢٦٥، ١٨٨، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨	كباثر
٣٤٧، ٢٦٤	كبيره
٣٥٨، ٣٥٤، ٣٥٢	كذاب
٣٢٨، ٢١٦	كذلك
١٩٦	كرسى
١٩٦، ١٧١، ٨٧، ٨٦، ٨٣، ٧٦، ٦٤، ٢٩، ٢٤	كنايه
٣٣٤، ٣٣٣، ٣٣١، ٣٢٨، ١٩٧، ٨٦، ٨٣، ٨٢	كنيه
٣٥٦	لا احد اثبت منه
٣٥٧، ٣٥٤، ٣٢٨	لا بأس به
٣٥٨	لا تحل الرواية عنه
٣٥٨	لا يحتج به
٣٥٨	لا يعتبر بحديثه
٣٥٨	لا يكتب حديثه
١٩٧، ١٩٦	لوح
٣٥٨	له مناكير
٣٥٨	ليس بثقه
٣٥٨	ليس بحجّه

۳۵۸	ليس بذاك
۳۵۸	ليس بشي
۳۵۸	ليّن الحديث
۳۴۰، ۲۶۲، ۲۰۲	المائده
۲۷۲، ۲۶۵، ۲۶۰، ۲۵۹، ۲۵۷، ۲۵۶، ۱۰۶	مباح
۳۵۲	مبهم
۳۵۲، ۳۰۴، ۲۳۴، ۲۲۱، ۲۱۹، ۱۰۳، ۱۰۱، ۹۴، ۸۷، ۷۵، ۶۳، ۴۶، ۴۵، ۴۴، ۴۳	مبيّن
متأخّران ۵، ۱۱، ۱۷، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۴، ۱۲۲، ۲۰۳، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۶۶	
۳۵۸، ۳۵۱، ۳۴۸، ۲۸۷، ۲۸۶	متروك
۳۵۸، ۳۵۰	متروك الحديث
۲۲۱، ۲۲۰، ۲۱۹، ۲۰۴، ۱۷۰، ۱۰۳، ۸۹، ۸۲، ۸۱، ۸۰، ۵۰، ۴۹، ۴۶، ۵	متشابه
۲۲۰، ۸۰، ۶۶، ۵۰، ۲۹	متشابهات
۳۲۶، ۲۱۱، ۳۷	متّصل
۲۸۸، ۲۸۳، ۲۷۹، ۲۷۷، ۲۰۹، ۱۲۲، ۱۱۵، ۴۰، ۳۵، ۳۱، ۲۳، ۱۷، ۱۴، ۱۰، ۱	متقدّمان ۵
۳۳۵، ۳۳۰، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۴، ۳۲۳، ۳۰۱	
۳۵۶، ۳۰۸، ۲۲۰	متقن
۱۹۳	متّقين
۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۰، ۹۳، ۹۲، ۷۵، ۵۹، ۵۸، ۴۴، ۳۸، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۴، ۳۰، ۱۴	متن
۲۱۵، ۲۱۴، ۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۰، ۱۸۵، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۳۱، ۱۲۹، ۱۲۸، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۳	
۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۸۷، ۳۰۴، ۳۱۵، ۳۳۵	
۱۱۲، ۳۱	متواتر
۳۵۸، ۳۵۷، ۳۵۲، ۳۴۷، ۱۷۱، ۱۲۴	متّهم
۳۵۸	متّهم بالكذب
۳۵۸	متّهم بالوضع

١٧١، ١٦٠، ١٥٧، ١٤٣، ١٤١، ١٧، ١٥، ١٤، ١٣، ٧٣، ٥٩، ٥٧، ٤٠، ٢٩، ١٥، ٦، ٢١٩، ٢٢٤، ٢٥٧، ٢٥٨	مجاز ٦، ١٥، ٢٩، ٤٠، ٥٧، ٥٩، ٧٣، ١٣، ١٤، ١٥، ١٧، ١٤١، ١٤٣، ١٥٧، ١٦٠، ١٧١
٢٥٨، ٢٥٧، ٢٢٤، ٢١٩	
٣٥٣، ٣٥٢، ٣٤٥، ٢٣٤، ٢٣١، ٢٢٩، ٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ١٥٦، ١٢٩	مجمّل ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٤، ٥٥، ٥٨، ٥٦، ٥٦، ٦٨، ٧٠، ٧٥، ٧٩، ٨٠، ٨٩، ١٠١
٣٥٨، ٣٥٧، ٣٥٤، ٣٤٨، ٣٠٥، ١٧٢	مجهول
٣٠٥	مجهول الحال
٢٨٨	مجهول الهويه
١٢٤، ١٥	محدّث
٣٥١، ٣٠١، ٢٩٣، ٢١٨، ٢١٠، ٩	محرّف
٨٠	محمفوظ
٢٢٠، ٢١٩، ١٠٣، ١٩، ١٢، ١٠، ٦٦، ٤٩، ٢٩	محكمات
٣٥٧	محلّة الصدق
٣٥٠	مخلّط
٣٥١، ٢١١، ٢١٠، ٩	مدرج
٣٥١	مدرج الاسناد
٣٥١	مدرج المتن
٣٤٩، ١٣٠	مدلّس
٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٢، ٢٦٨، ٢٦٧، ٢٦٥، ٢٥٦، ١٧١، ١٧٠، ١٦٩، ١٦٨، ١٦٧، ١٠	مرجئه ١٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ٢٥٦، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥
٣٤٣	٣٤٣
٣٦٣	مرجّح
٣٦٤، ٣٦٣، ٩٢	مرجّحات
٣٥٨	مردود الحديث
٥٥، ٣٧، ٣١	مرسل
١١٢	مرفوع
٣٥، ٣٤، ٣٣	مروى

۲۱۳، ۲۱۲، ۲۱۰، ۲۲، ۱۸، ۹	مزید
۲۵۶، ۲۲۲	مستحب
۱۴۳	مستشرقان
۲۵۰	مستقلات عقلیه
۳۵۷	مستور
۳۵۴	مسکون الی روایتہ
۳۷	مسلسل
۳۷	مسند
۳۰۵	مسودّه
۳۳۵	مشایخ ثقات
۱۹۱، ۱۹۰، ۱۷۱، ۱۷۰، ۱۳۳	مشبهه
۲۹۸، ۱۵۳، ۱۵۰، ۱۰۶، ۴۶، ۳۶	مشکل
۳۳۱	مشیخه‌ی
۲۱۰	مصحف
۳۵۱	مصحف
۱۸۷	مصدق
۴۴، ۴۰، ۳۷، ۳۵، ۲۱، ۱۴	مصطلح الحديث
۱۱۴	مصنّف
۳۱۸، ۳۰۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۶، ۲۹۳، ۲۹۰	مصنّفات
۳۵۱، ۳۲۸، ۲۱۶، ۲۱۰، ۱۵۹، ۱۰۱، ۹	مضطرب
۳۵۸	مضطرب الحديث
۳۴۸	مضعف
۳۵۸	مطرح الحديث
۳۴۸	مطروح
۷۵	مطلق

٧٥	معارض
١٨٧ ، ٨٦ ، ٦٤ ، ٢٤ ، ٦	معارضض
٢٨٩ ، ٢٨٥ ، ٢٨٣ ، ٢٨١ ، ١٢١ ، ٤٤ ، ٣٦ ، ٣٤ ، ٥	معارضان
١٨٦ ، ١٥٣ ، ٧٦ ، ٢٣	معاني كلام
٢٦٩ ، ٢٦٨ ، ٢٥٦ ، ١٧٢ ، ١٧١ ، ١٧٠ ، ١٦٩ ، ١٦٨ ، ١٦٧ ، ١٠	معتزله
٨٦ ، ٦٤ ، ٢٤	معارضض
١٧١ ، ١٧٠	معطله
٣٥١ ، ٢١٥ ، ٢١٤ ، ٩	معلل
٢٨٧ ، ٢١٤ ، ٢١٠ ، ١٤٦ ، ٨٦ ، ٧٤ ، ٦٣ ، ٦١ ، ٩	معلول
٣٧	معنعن
٣٥٢	مفسر
٨٥	المفهم
٣٥٧	مقبول حيث يتابع
٣٥١ ، ٢١٤ ، ٢١٠ ، ٩	مقلوب
٧٥	مقيد
٢٥٦	مكروه
٢٣٩ ، ٢٠٥	الملك
٢٢٧ ، ٢٢٦ ، ٢٢٥ ، ٢١٩ ، ١٧٦ ، ١١٥ ، ١٠٧ ، ١٠٦ ، ٨١ ، ٨٠ ، ٦	منسوخ
٣٧	منقطع
٢١٣ ، ٢١٠ ، ٩	منقوص
٣٤٨	منكر
٣٥٨ ، ٣٥٤ ، ٣٥٠	منكر الحديث
٣٦٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٢ ، ٣١١ ، ٣٠٨ ، ٣٠٠ ، ٢٨٨ ، ٢٨٠ ، ٩٢ ، ٣٧ ، ٣٦	مؤثق
١٩٣	المؤمنون
اكتر صفحات	موضوع

۸۰	موهوم
۲۲۰	مؤول
۲۲۷، ۲۲۶، ۲۲۵، ۲۱۹، ۱۷۶، ۱۱۵، ۱۰۸، ۱۰۷، ۱۰۶، ۸۱، ۸۰، ۶	ناسخ
۲۷۱، ۲۴۹، ۲۰۳، ۱۸۸، ۱۰۵، ۱۰۱، ۹۳، ۹۲، ۶۹	النساء
۱۰۲، ۱۰۱	النجم
۲۶۲، ۲۰۵، ۷۷، ۴۶، ۲۸	النحل
۳۲۴، ۳۲۳، ۲۲۶، ۲۲۱، ۲۲۰، ۱۰۸، ۱۰۰، ۸۸، ۷۵، ۶۲	نص
۱۵۷، ۱۵۵، ۱۵۳، ۱۵۰، ۱۴۷، ۱۴۵، ۱۴۲، ۸۰، ۷۸، ۷۳، ۵۷، ۲۹، ۶	نقل به الفاظ
۱۲۵، ۱۲۴، ۱۲۰، ۹۰، ۷۹، ۷۸، ۷۳، ۶۲، ۵۷، ۵۳، ۳۶، ۲۹، ۱۵، ۷، ۵	نقل به معنی
۱۵۰، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۳۲، ۱۳۰، ۱۲۹، ۱۲۶	
۳۵۱، ۳۵۰، ۳۴۵، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۵، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱	
۲۱۵، ۲۱۳، ۲۱۲، ۱۸۶، ۱۸۰، ۱۶۸، ۱۶۰، ۱۵۹، ۹۶، ۹۴، ۶۹، ۶۸، ۶۵، ۵۲، ۴۵، نماز	
۲۷۲، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۹، ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۳۴، ۲۳۲، ۲۳۱، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۲۳، ۲۲۰	
	۲۷۴
۱۹۷	النور
۳۴۴، ۳۴۲، ۲۵۶، ۲۳۴، ۲۱۲، ۱۷۲، ۱۳۲، ۸۷، ۶۸، ۶۰	واجب
۲۴۰، ۲۰۴، ۱۱۲	الواقعه
۲۸۱	الواقفه
۳۴۷، ۲۸۹، ۲۸۲، ۲۸۱، ۵۶	واقفه
۳۵۴، ۲۱۷، ۲۱۶، ۲۱۳، ۲۱۲، ۵۲	واهِ
۳۵۴، ۳۱۳، ۳۰۹، ۲۶۵، ۲۲۳، ۲۱۸، ۲۱۶، ۲۱۰، ۱۰۶، ۱۰۳، ۱۰۱، ۸۲	وجه
۱۸۱	وصایت
۲۹۲، ۲۹۱، ۱۸۱	وصی
۳۵۸	وضّاع
۲۴۸	وضوی جبیره

٢٩١ ، ٢٧٤ ، ٢٤٩ ، ٢٣٤ ، ٢٣٣ ، ٢٣٢ ، ٢٣٠ ، ٢٢٩ ، ١٢٧ ، ٤٨ ، ٤٧	ولایت
٣٥٨	هو ركن الكذب
٣٥٤	يحتج بحديثه
٢٤٨ ، ٢١٩ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٠٤ ، ٤٥	يد
٣٥٨	يسرق الحديث
٣٥٨ ، ٣٥٤	يضع الحديث
٣٥٨	يعرف وينكر
٣٥٧ ، ٣٥٤	يكتب حديثه
٣٥٨ ، ١٨٦ ، ٧٦ ، ٥٠ ، ٢٤	يكذب
٣٥٨	يكذب دجال
٥٦ ، ٢٢	يونس

منايع

الف- كتب

١. قرآن مجيد
٢. آلوسى، سيّد محمود، روح المعانى فى تفسير القرآن و السبع المثانى، بيروت، دار احياء التراث العربى، ١٤٠٥ هـ ق.
٣. ابن ابى الحديد، عزّالدين، شرح نهج البلاغه، تحقيق محمّد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار احياء الكتب العربى، ١٣٧٨ ق.
٤. ابن اثير جزرى، مبارك بن محمّد، النهاية فى غريب الحديث و الاثر، بيروت دارالكتب العلميه، بيروت، ١٤١٨ هـ ق.
٥. همو، جامع الاصول لاحاديث الرسول، قاهره، بى جا ١٣٧٤ هـ ق.
٦. ابن داوود، حسن، الرجال، نجف، مطبعه حيدريره، ١٣٩٢ هـ ق (افست قم).
٧. ابن حمزه دمشقى، شريف ابراهيم، البيان و التعريف فى اسباب ورود الحديث الشريف، بيروت، المكتبة العلميه، ١٤٠٢ هـ ق.
٨. ابن شاهين، ابو حفص عمر بن احمد، الناسخ و المنسوخ من الحديث، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٢ هـ ق.

٩. ابن شهر آشوب، محمد علي، معالم العلماء، نجف، مطبعة حيدريه، ١٣٨٠ هـ ق.
١٠. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، مقدمه ابن صلاح، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٦ هـ ق.
١١. ابن عبد اللطيف، عبدالعزيز محمد بن ابراهيم، ضوابط الجرح والتعديل، الجامعة الاسلاميه بالمدينه المنوره، ١٤١٢ هـ ق.
١٢. ابن قتيبه دينوري، عبدالله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، بيروت، دارالكتب العلميه.
١٣. ابن كثير دمشقي، اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالمعرفه، ١٤٠٦ هـ ق.
١٤. ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠٧ هـ ق.
١٥. ابن منظور، جمال الدين مكرم، لسان العرب، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، بي تا.
١٦. ابن المغازلي، ابوالحسن علي بن محمد الجلابي، مناقب اهل البيت، تحقيق محمد كاظم، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، ١٤٢٧ هـ ق.
١٧. ابن ملقن، سراج الدين عمر بن علي، المقنع في علوم الحديث، السعوديه، دارفواز، ١٤١٣ هـ ق.
١٨. ابن ميثم بحراني، كمال الدين، شرح نهج البلاغه، مطبعة خدمات، تهران، ١٤٠٤ هـ ق.
١٩. ابوريه، محمود، اضواء على السنة المحمديه، بيروت، مؤسسه العلميه، بي تا.
٢٠. ابوزهره، محمد، الامام الصادق، حياته و عصره، آرائه و فقهه، القاهره، دارالفكر العربي، بي تا.
٢١. همو، اصول الفقه، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٣٧٧ هـ ق.
٢٢. ابوشهبه، محمد بن محمد، الوسيط في علوم و مصطلح الحديث، القاهره، دارالفكر العربي، بي تا.
٢٣. ابولاوي، امين، علم اصول الجرح والتعديل، السعوديه، دارابن عفان، ١٤١٨ هـ ق.
٢٤. احمد عمر هاشم، قواعد اصول الحديث، دارالكتاب العربي، ١٤٠٤ هـ ق.
٢٥. اردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفي، ١٤٠٣ هـ ق.

۲۶. اسعدی، محمد بن عبیدالله، الموجز فی اصول الفقه، بیروت، دارالسلام، ۱۴۱۰ هـ ق.
۲۷. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلافات المصلین، به تصحیح هلموت ریتز، ناشر فرانز شتاکیز، بقیسبادن، چاپ سوم، ۱۴۰۰ هـ ق.
۲۸. اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، به تصحیح محمد جواد مشکور، تهران، مطبعة حیدری، ۱۹۶۳ م.
۲۹. اصفهانی، ابوالفرج، الاغانی، بیروت، دارالکتب، بی تا.
۳۰. الاشقر، عمر سلیمان، منهج دراسة الاسانید و الحكم علیها، اردن، دار النفائس، ۱۴۲۰ هـ ق.
۳۱. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق، و صاحب المبانی، مقدمتان فی علوم القرآن، به تحقیق از ثور جفری، مصر، مكتبة الخانجي، ۱۹۵۴ م.
۳۲. اعظمی، محمد ضیاء الرحمن، دراسات فی الجرح و التعديل، هند، الجامعة السلفیه، ۱۴۰۳ هـ ق.
۳۳. همو، معجم مصطلحات الحديث و لطائف الاسنانید، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۲۰، ۱۹۹۹.
۳۴. آل بحر العلوم، محمد صادق، مقدمه رجال الطوسی، نجف، مطبعه حیدریه، ۱۳۸۱ هـ ق.
۳۵. آل یاسین، محمد حسن، ما هو نهج البلاغه، ترجمه عابدی، تهران، بنیاد نهج البلاغه، بی تا.
۳۶. امینی، سید عبدالحسین، الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب، بیروت، دارالكتاب العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۷. امینی، سید محمد، روایت و درایت، چاپ اورامان، ۱۳۷۲ هـ ش.
۳۸. اندجانی، سید قاسم، المصباح فی اصول الحديث، مدینه منوره - مكتبة الزمان، ۱۴۰۸ هـ ق.
۳۹. انصاری، مرتضی بن محمد معروف به شیخ مرتضی، رسائل فقهیه، قم، ۱۴۱۴ هـ ق.
۴۰. انیس ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، تهران، انتشارات ناصر خسرو، (افست).

٤١. اهدل، حسن محمد مقبولی، مصطلح الحديث ورجالہ، صنعاء، مكتبة الجيل ١٤١٠ هـ ق.
٤٢. أيوب، احمد بن سليمان، منتهى الامانى بفوائد مصطلح الحديث للمحدث الالبانى، الفاروق الحديثه، ١٤٢٣ هـ ق.
٤٣. بابايى، على اكبر و ديگران، روش شناسى تفسير قرآن، انتشارات سمت، تهران، ١٣٨١ هـ ش.
٤٤. بازمول، محمد بن عمر، الاضافه: دراسات حديثيه، السعوديه، دارالهجرة للنشر، ١٤١٥ هـ ق.
٤٥. بخارى، محمد بن اسماعيل، صحيح بخارى به تصحيح قاسم شماعى، بيروت، دارالقلم، ١٤٠٧ هـ ق.
٤٦. بحر العلوم، محمد مهدي، الفوائد الرجاليه، منشورات مكتبة الصادق، ١٣٦٣ هـ ش.
٤٧. بحراني، سيد هاشم، البرهان فى تفسير القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان، بى تا.
٤٨. بشير نصر، صديق، ضوابط الرواية عند المحدثين، طرابلس، منشورات كلية الدعوة الاسلاميه، طرابلس، ١٩٩٢ هـ ق.
٤٩. بهبودى، محمد باقر، معارف قرآنى نشر سراء ١٣٨٠ هـ ش.
٥٠. همو، معانى القرآن، چاپخانه اسلاميه، ١٣٧٢، ط ٢.
٥١. همو، گزيدهى كافى، تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، ١٣٦٣ هـ ش.
٥٢. همو، معرفه الحديث و تاريخ نشره و... انتشارات علمى فرهنگى، ١٣٦٣ هـ ش.
٥٣. همو، علل الحديث، انتشارات سنا، ١٣٧٨ هـ ش.
٥٤. ترمذى، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح لسنن الترمذى، بيروت، دارالكتب العلميه، بى تا.
٥٥. تسترى، محمد تقى، قاموس الرجال، قم، سازمان نشر اسلامى، ١٤١٠ هـ ق.
٥٦. تهانوى، ظفر احمد العثمانى، قواعد فى علوم الحديث، حلب، مكتب مطبوعات الاسلاميه ١٤٠٤ هـ ق.

٥٧. تهرانی آغابزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، دارالاضواء، ١٤٠٣ هـ ق.
٥٨. جورى، ابوالیقظان عطیه، مباحث فی تدوین السنة المطهره، بیروت، دارالندوة الجدیده، (بی تا).
٥٩. جدیدی نژاد، محمّدرضا، معجم مصطلحات الرجال و الدرایه، مؤسّسة دارالحديث الثقافیة، ١٣٨٠ هـ ش.
٦٠. الجدیع، عبدالله بن یوسف، تحریر علوم الحديث، بیروت، مؤسّسة الریان، ١٤٢٥ هـ ق.
٦١. جزائری، طاهر بن صالح بن احمد، توجیه النظر الی اصول الاثر، بیروت، دارالمعرفة، (بی تا).
٦٢. جزری، مبارک بن محمّد معروف به ابن اثیر، جامع الاصول لاحادیث الرسول، قاهره، ١٣٧٤ هـ ق.
٦٣. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٦٩ هـ ش.
٦٤. همو، مرجئه، تاریخ و اندیشه، قم، نشر خرّم، ١٣٧١ هـ ش.
٦٥. حریری، محمّد یوسف، فرهنگ اصطلاحات حدیث، قم، انتشارات هجرت، ١٣٨١ هـ ش.
٦٦. حرّ عاملی، محمّد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق ربّانی، تهران، اسلامیّه، ١٤٠٣ هـ ق.
٦٧. حسنی، هاشم معروف، دراسات فی الحديث و المحدثین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
٦٨. حقانی زنجانی، حسین، شرح نهاية الحکمه، قم، انتشارات شکوری، ١٣٦٩ هـ ش.
٦٩. همو، سیرة المصطفی، قم، منشورات شریف رضی، بیدار...، ١٤١٣ هـ ق.
٧٠. همو، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، بنیاد پژوهش های اسلامی، ١٣٧٦ هـ ش.
٧١. الحاج حسن، حسین، نقد الحديث فی علم الروایة و علم الدرایه، بیروت، مؤسّسة الوفا، ١٤٠٥ هـ ق.

٧٢. حسيني خطيب، سيد عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانيده، بيروت، دارالزهراء ١٤٠٥ هـ.ق.
٧٣. حلّي، حسن بن يوسف بن مطهر، قواعد الاحكام، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، ١٤١٣ هـ.ق.
٧٤. همو، خلاصة الاقوال في علم الرجال، قم، منشورات رضی، ١٤٠٢ هـ.ق.
٧٥. حلّي (محقق)، ابوالقاسم نجم الدين، شرايع الاسلام، انتشارات استقلال، ١٤٠٩ هـ.ق.
٧٦. حويزي، عبد علي، تفسير نورالتقلين، مطبعة علمية، قم، ١٣٨٣ هـ.ق.
٧٧. الحرش، سليمان مسلم، معجم مصطلحات الحديث، رياض، مكتبة العيكان، ١٤١٧ هـ.ق.
٧٨. خطيب بغدادی، احمد رضا، الكفاية في معرفة الروايه، بيروت، دارالكتاب العربي، (بي تا).
٧٩. خوانساري، محمد، منطق صوري، آگاه، تهران، ١٣٧٧ هـ.ش.
٨٠. خوانساري، محمد باقر، روضات الجنّات، تهران، نشر اسماعيليان، ١٣٩٠ هـ.ق.
٨١. خويي، ابوالقاسم، البيان في تفسير القرآن، بيروت، دارالزهراء، ١٤٠٨ هـ.ق.
٨٢. همو، معجم رجال الحديث، بيروت، دارالزهراء، ط ٤، ١٤٠٩ هـ.ق.
٨٣. دارمي، عبدالله بن عبدالرحمان، السنن، نشر استانبول، ١٤٠١ هـ.ق.
٨٤. دينوري، عبدالله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٤١٩ هـ.ق.
٨٥. الداهم، ابراهيم بن عبدالله، الجرح والتعديل، رياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٢ هـ.ق.
٨٦. ذهبي، محمد حسين، التفسير و المفسرون، بيروت، شركة دارالارقم، ١٣٩٦ هـ.ق. (بي تا).
٨٧. ذهني تهراني، جواد، تفصيل الفصول في شرح معالم الاصول، نشر حاذق، قم، ١٣٦٦ هـ.ش.
٨٨. راغب اصفهاني، حسين، معجم مفردات غريب القرآن، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٨ هـ.ق.

٨٩. رازى، عبدالرحمان بن ابى حاتم، الجرح و التعديل، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٣٧١ هـ ق.
٩٠. رامهرمزي، قاضى، حسن بن عبدالرحمان، المحدث الفاصل بين الراوى و الواعى، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٤ هـ ق.
٩١. ربانى، محمد حسن، دانش دراية الحديث، دانشگاه علوم اسلامى رضوى، ١٣٨٠ هـ ش.
٩٢. رحمان ستايش، محمد كاظم، آشنايى با كتب رجال شيعة، انتشارات سمت، ١٣٨٥ هـ ش.
٩٣. رشيد رضا، سيد محمد (و عبده) تفسير المنار، بيروت، دارالفكر، بى تا.
٩٤. زبيدى، تاج العروس.
٩٥. زركشى، محمد بن عبدالله، البرهان فى علوم القرآن، دارالمعرفة، بيروت، ١٣٩١ هـ ق.
٩٦. زرقانى، عبدالعظيم، مناهل العرفان فى علوم القرآن، داراحياء التراث العربى، بيروت، بى تا.
٩٧. زمخشري، جار الله محمود، الكشاف عن غوامض التنزيل و... بيروت، دارالكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٧ هـ ق.
٩٨. زحيلي، وهبه، اصول الفقه الاسلامى، بيروت، دارالفكر، ١٤١٦ هـ ق.
٩٩. سبحانى، جعفر، اصول الحديث و احكامه فى علم الدرايه، مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٢ هـ ق.
١٠٠. سبكي، تاج الدين، اربع رسائل فى علوم الحديث (قاعدة فى الجرح و التعديل)، حلب، مكتب المطبوعات ط ٥، ١٤١٠ هـ ق.
١٠١. سخاوى، ابو عبدالله محمد بن عبدالرحمان، فتح المغيب بشرح الفية الحديث للعراقى، قاهره، مكتبة السنة، ١٤٢٤ هـ ق.
١٠٢. سعدى، مصلح بن عبدالله، كلييات سعدى، تصحيح محمد على فروغى، نشر طلوع، ١٣٨١ هـ ش.

١٠٣. سيد مرتضى، على بن حسين موسوى، الامالى، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر، داراحياء الكتب العربية، ١٩٥٤ م.
١٠٤. همو، الرسائل، قم، دارالقرآن الكريم، بي تا.
١٠٥. سيد رضى، محمد بن حسين، نهج البلاغه، تحقيق صبحى صالح، دارالاسوه، ١٤١٥ هـ ق.
١٠٦. سيوطى، جلال الدين، التدريب الراوى، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٥ هـ ق.
١٠٧. همو، الجامع الصغير فى احاديث البشير النذير، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١ هـ ق.
١٠٨. همو، الاتقان فى علوم القرآن، تحقيق ابوالفضل ابراهيم، قم، منشورات رضى، بيدار عزيزى، ١٣٦٣ هـ ش.
١٠٩. همو، الدر المنثور فى التفسير المأثور، بيروت، دارالفكر، ١٤١٤ هـ ق.
١١٠. سجستانى، ابوداود سليمان بن اشعث، السنن، بيروت، دار احياء التراث العربى، بي تا.
١١١. السلفى، محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً و متنأ، رياض، ص. ب ٢١٥٧٤.
١١٢. شاكر، محمد كاظم، روش هاى تأويل قرآن، دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٦ هـ ش.
١١٣. شاكر، احمد محمد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، بيروت، دارالفكر، بي تا.
١١٤. الشقر، عمر سليمان، منهج دراسة الاسانيد والحكم عليها، اردن، دارالنفايس، ١٤٢٠ هـ ق.
١١٥. شكعه، مصطفى، الائمة الاربعة، بيروت، دارالكتب اللبنانى، ١٤١١ هـ ق.
١١٦. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، كتاب الملل و النحل، تخريج محمد بن فتح الله داران، مصر، مكتبة الانجلو، ١٣٧٥ هـ ق.
١١٧. شوكانى، محمد بن على، فتح القدير... بيروت، دارالمعرفة، بي تا.
١١٨. همو، نيل الاوطار، القايره، دارالحديث، ١٤١٣ هـ ق.

۱۱۹. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، انتشارات سمت، ۱۳۸۳ ه.ش.
۱۲۰. صالح، صبحی، علوم الحدیث و مصطلحه، قم، منشورات رضی، ۱۳۶۳ ه.ش.
۱۲۱. صباغ، محمدبن لطفی، الحدیث النبوی، مصطلحه، بلاغته، کتبه، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۲۲. صدوق، محمدبن علی، التوحید، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ ه.ق.
۱۲۳. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ترجمه ی غفاری، مستفید، نشر صدوق، بی تا.
۱۲۴. همو، معانی الاخبار، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۷۹ ه.ق.
۱۲۵. همو، من لایحضره الفقیه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ ه.ق.
۱۲۶. صدر، محمدباقر، سنت های تاریخ در قرآن، به ترجمه ی سید جمال موسوی، انتشارات روزبه، بی تا.
۱۲۷. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام، تهران، منشورات اعلمی، بی تا.
۱۲۸. ضاری، حارث بن سلیمان، محاضرات فی علوم الحدیث، اردن، دارالنفائس، ۱۴۲۰ ه.ق.
۱۲۹. طباطبایی، سید کاظم، مسندنویسی در تاریخ حدیث، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۳ ه.ش.
۱۳۱. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه علمی، بیروت، ۱۳۹۳ ه.ق.
۱۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۸ ه.ق.
۱۳۳. طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۳۸۷ ق.
۱۳۴. طوسی، محمدبن حسن، تهذیب الاحکام به تحقیق علی اکبر غفاری، نشر صدوق، بی تا.
۱۳۵. همو، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ ه.ق.
۱۳۶. همو، اختیار معرفة الرجال، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ ه.ق.

١٣٧. همو، المبسوط، تحقيق محمد تقى كشفى، المكتبة المرتضوية، بى تا.
١٣٨. همو، عدّة الاصول، قم، مؤسّسة آل بيت، ١٤٠٣ هـ ق.
١٣٩. عاشورى تلوكى، نادعلى، پژوهشى در علم حديث، انتشارات گویا، ١٣٧٧ هـ ش.
١٤٠. عاملی، عبدالصمد عاملی، وصول الاخير الى اصول الاخبار، بى تا و بى جا.
١٤١. عاملی، محمد بهاء الدين، الوجيزة فى الدرايه، قم، انتشارات الرسول، ١٤٠٣ هـ ق.
١٤٢. عاملی، زين الدين (شهيد ثانى)، الدرايه، مجمع علمى اسلامى، ١٤٠٤ هـ ق.
١٤٣. همو، الدرايه فى شرح البدايه، نجف، مطبعة نعمان (افست قم)، بى تا.
١٤٤. عبدالعال، اسماعيل سالم، دراسات فى علوم الحديث قاهره، مكتبة الزهراء، ١٩٩٢ م.
١٤٥. عبداللطيف، عبدالعزيز محمد بن ابراهيم، ضوابط الجرح والتعديل، الجامعة الاسلاميه بالمدينة المنوره، ١٤٢١ هـ ق.
١٤٦. عتر، نورالدين، منهج النقد فى علوم الحديث، بيروت، دارالفكر، ١٤١٣ ق.
١٤٧. همو، اصول الجرح والتعديل و علم الرجال، اليمامة، دارالفور، ١٤٢٢ هـ ق.
١٤٨. عجاج خطيب، محمد، السنة قبل التدوين، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١ هـ ق.
١٤٩. همو، اصول الحديث، علومه و مصطلحه، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧ هـ ق.
١٥٠. عراقى، عبدالحسين، الفية العراقي موسوم به التبصرة و التذكرة بيروت، دارالكتب العلميه (بى تا)
١٥١. عسقلانى، احمد بن على بن حجر، نخبة الفكر فى مصطلح اهل الاثر.
١٥٢. همو، تهذيب التهذيب، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٤ هـ ق.
١٥٣. همو، لسان الميزان، بيروت، مؤسّسة الاعلمى للمطبوعات، ١٤٠٦ هـ ق.
١٥٤. همو، شرح نخبة الفكر به شرح سعد بن عبدالله آل حميد، رياض، دارعلوم السنه، ١٩٩١ م.
١٥٥. عسكرى، سيّد مرتضى، نقش ائمه در احياء دين، مجمع علمى اسلامى، ١٣٧١ هـ ش.
١٥٦. عطاردى، عزيز الله، مسند الامام الرضا، نشر آستان قدس رضوى، ١٤٠٦ هـ ق.
١٥٧. عك، خالد بن عبد الرحمان، اصول التفسير وقواعده، بيروت، دارالفنّائس، ١٤١٤ هـ ق.

١٥٨. عكبري، ابوالبقاء، عبدالله بن حسين، اعراب الحديث النبوي، جده، دارالمناره، ١٤٠٨ هـ ق.
١٥٩. على طه، عزيمه، منهجية جمع السنة وجمع الاناجيل، مكتبة المسجد النبوي، ١٤٠٧ هـ ق.
١٦٠. عمر هاشم، احمد، قواعد اصول الحديث، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٤ هـ ق.
١٦١. العمري، محمد قاسم، دراسات في منهج النقد عند المحدثين، اردن، دارالنفائس، ١٤٢٠ (بي تا).
١٦٢. عميد زنجاني، عباس علي، مباني وروش هاي تفسيرى، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ١٣٦٦ هـ ش، ط ٢.
١٦٣. عياشي، ابونضر محمد بن مسعود، تفسير العياشي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ١٤١١ هـ ق.
١٦٤. فارسي حنفي، محمد بن محمد، جواهر الاصول في علم الحديث الرسول، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤١٣ هـ ق.
١٦٥. فجال، محمود، السير الحثيث الى الاستشهاد بالحديث في النحو العربي، رياض، اضواء السلف ١٤١٧ هـ ش.
١٦٦. فخر رازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، قم، مكتبة الاعلام الاسلامي، ١٤١٣ هـ ق.
١٦٧. فرات كوفي، فرات بن ابراهيم، تفسير فرات، تحقيق محمد كاظم، وزارت ارشاد، تهران، ١٤١٠ هـ ق.
١٦٨. فضلي، عبدالهادي، اصول الحديث، مؤسسة ام القرى، ١٤١٦ هـ ق.
١٦٩. فضل الله، محمد، الامام الصادق، بيروت، دارالزهراء، ١٤٠١ هـ ق.
١٧٠. فيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، دارالجيل، (بي تا).
١٧١. فيض، علي رضا، مبادئ فقه و اصول، دانشگاه تهران، تهران، ١٣٧٨ هـ ش.
١٧٢. فيض كاشاني، محمد بن مرتضى، الصافي في تفسير القرآن، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧٧ هـ ش.

١٧٣. قاسمى، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٣٩٩ هـ ش.
١٧٤. قربانى، زين العابدين، علم حديث و نقش آن در تهذيب كتب احاديث، قم، نشر انصاريان، ١٣٧٢ هـ ش.
١٧٥. قرضاوى، يوسف، المدخل لدراسة السنة النبويه، مؤسسه الرسالة بيروت ١٤٢٣ هـ ق.
١٧٦. القطن، مناع، مباحث فى علوم الحديث، بى تا و بى جا.
١٧٧. قمى، على بن ابراهيم، تفسير القمى، قم، دارالكتاب، ١٤٠٤ هـ ق.
١٧٨. كاتب چلبى، مصطفى بن عبدالله معروف به حاجى خليفه، كشف الظنون، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٢ هـ ق.
١٧٩. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، به تصحيح على اكبر غفارى، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٦٣ ق.
١٨٠. كنى تهرانى، على، توضيح المقال فى علم الرجال، قم، چاپ محمد حسين مولوى، ١٣٧٩ هـ ش.
١٨١. اللكنوى الهندى، محمد، الرفع و التكميل فى الجرح و التعديل، بيروت، دارالثائر الاسلاميه، ط ٣، ١٤٠٧ هـ ق.
١٨٢. كيرانوى، حبيب احمد، قواعد فى علم الحديث، بيروت، دارالفكر العربى، ١٩٩٠ م.
١٨٣. مامقانى، غفارى، تلخيص مقباس الهدايه به تحقيق صانعى پور، انتشارات سمت، ١٣٨٤ هـ ق.
١٨٤. مامقانى، عبدالله، مقباس الهداىة فى علم الدرايه، مؤسسه آل البيت، ١٤١١ هـ ق.
١٨٥. همو، تنقيح المقال، نجف، مطبعة مرتضوى، ١٣٥٢ هـ ش.
١٨٦. مباركفورى، محمد بن عبدالرحمان، تحفة الاحوذى، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠١ هـ ق.
١٨٧. مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار، بيروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٣ ق.

۱۸۸. محمد ابوزهو، محمد، الحديث والمحدثون، بيروت، دارالكتاب العربي، ۱۴۰۴ هـ ق.
۱۸۹. مدير شانه چي، كاظم، دراية الحديث، انتشارات جامعه مدرسين، بي تا.
۱۹۰. همو، علم الحديث، انتشارات جامعه مدرسين، بي تا.
۱۹۱. مرعي، حسين عبدالله، منتهى المقال فى الدراية و الرجال مؤسسه العروة الوثقى، ۱۴۱۷ هـ ق.
۱۹۲. مشكور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامى، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى ۱۳۷۵ هـ ش.
۱۹۳. مطهرى، مرتضى، آشنائى با علوم اسلامى (بخش اصول فقه و فقه) تهران، انتشارات صدر، ۱۳۸۶ هـ ش.
۱۹۴. همو، حق و باطل، قم، انتشارات صدر، بي تا.
۱۹۵. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، تهران، نشر دانش اسلامى، ۱۴۰۵ هـ ق.
۱۹۶. معارف، مجيد، تاريخ عمومى حديث، تهران، انتشارات كوبر، چاپ هشتم، ۱۳۸۶ هـ ش.
۱۹۷. همو، مباحثى در تاريخ و علوم قرآنى، انتشارات نبا، ۱۳۸۳ هـ ش.
۱۹۸. همو، پژوهشى در تاريخ حديث شيعه، انتشارات ضريح، ۱۳۷۴ هـ ق.
۱۹۹. معبد عبدالكريم، احمد، الفاظ و عبارات الجرح والتعديل بين الافراد و التركيب و التكرير و دلالة كل منها على حال الراوى و المروى، رياض، اضواء السلف، ۱۴۲۵ هـ ق.
۲۰۰. معرفت، محمد هادى، علوم قرآنى، انتشارات سمت- التمهيد، ۱۳۷۹ هـ ش.
۲۰۱. معلّمى، عبدالرحمان بن يحيى، الأنوار الكاشفه...، بيروت، عالم الكتب، ۱۴۰۳ هـ ش.
۲۰۲. ملكى اصفهانى، مجتبى، فرهنگ اصطلاحات اصول، انتشارات عالمه، ۱۳۸۱ هـ ش.
۲۰۳. منتجب الدين، على بن عبيدالله... بن بابويه، فهرست اسماء علماء الشيعة و مصنفيهم، المكتبة الجعفرية، ۱۴۰۴ هـ ق.
۲۰۴. ميرداماد، محمد باقر، الرواشح السماويه، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى، ۱۴۰۵ هـ ق.
۲۰۵. ميلانى، سيد على، الامامة فى اهم الكتب الكلاميه، قم، مطبعه مهر، ۱۴۱۳ هـ ق.

۲۰۶. همو، خلاصة عیقات الانوار، ترجمه سید حسن افتخارزاده، بی تا.
۲۰۷. النجّار، اسلام بن محمود بن محمّد، فوائد وقواعد فی الجرح والتعدیل، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۱۸ هـ ق.
۲۰۸. نجاشی، احمد بن علی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، معروف به رجال نجاشی، قم، جامعه‌ی مدرّسین، ۱۴۰۷ ق.
۲۰۹. نجمی، محمّد صادق، سیری در صحیحین، تهران، شرکت افست سهامی عام، ۱۳۶۱ ش.
۲۱۰. نعمت، شیخ ابراهیم، الواضح فی مصطلح الحدیث، اردن، دارالنفائس، ۱۴۲۰ هـ ق.
۲۱۱. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، تهران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۸۲ هـ ق.
۲۱۲. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، نجف، المطبعة الحیدریة، ۱۳۵۵ هـ ق.
۲۱۳. نیشابوری، محمّد بن مسلم، صحیح، به تصحیح محمّد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۴ ق.
۲۱۴. نیشابوری، محمّد بن عبد الله معروف به حاکم، معرفة علوم الحدیث، چاپ سیّد معظّم حسین، قاهره تاریخ مقدّمه ۱۹۳۵.
۲۱۵. ولوی، علی محمّد، تاریخ کلام ومذاهب اسلامی، تهران، انتشارات بعثت، ۱۳۷۰ هـ ش.
۲۱۶. هاشمی، سید احمد، جواهر البلاغة فی المعانی و... قم انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۱ هـ ش.
۲۱۷. یوسف مکی، سیّد حسین، عقیده الشیعه فی الامام الصادق علیه السلام، بیروت دارالزهراء، ۱۴۰۷ هـ ق.

ب- مقالات

۲۱۸. اسماعیل احمد، یحیی، مقدمه‌ی اللمع فی اسباب الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۴ هـ ق.
۲۱۹. بهیودی، محمّد باقر، حسین منّی و أنا من حسین (در یادنامه علامه امینی)، مؤسسه انجام کتاب، ۱۳۶۱ هـ ش.

۲۲۰. بحرالعلوم، صادق، مقدمه خلاصه الاقوال، قم، منشورات رضی ۱۴۰۲۷ هـ ق. ترحینی، مقدمه التحریر الطاووسی.
۲۲۱. خامنه‌ای، سید علی، چهار کتاب اصلی علم رجال (در یادنامه علامه امینی)، مؤسسه‌ی انجام کتاب، ۱۳۶۱ هـ ش.
۲۲۲. شبیر زنجانی، موسی، ابوالعباس نجاشی، مجله نور علم، دوره اول، شماره ۱۱ و ۱۲.
۲۲۳. همو، مقدمه رجال نجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ هـ ق.
۲۲۴. صفاری، سعیدی، تأثیر شناخت زمینه‌های صدور فهم حدیث، علوم الحدیث، شماره ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸۴ هـ ش.
۲۲۵. طباطبایی، عبدالعزیز، مقدمه فهرست منتخب‌الدین.
۲۲۶. لاشی، حسین، مدخل اباحی‌گری، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۴ هـ ش.
۲۲۷. محقق داماد، مصطفی، مدخل اباحه، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۴ هـ ش.
۲۲۸. میرشریفی، سید علی، رجال نجاشی مهمترین کتاب رجالی شیعه، مجله نور علم، دوره سوم شماره ۱.
۲۲۹. معارف، مجید، استدلال‌های ابن‌ابی‌الحدید در اثبات اصالت نهج‌البلاغه، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۶، ۱۳۸۶ هـ ش.
۲۳۰. همو، مقایسه دیدگاه‌های رجالی نجاشی و شیخ طوسی، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۲، ۱۳۷۶ هـ ش.
۲۳۱. همو، جرح و تعدیل، دانشنامه جهان اسلام ج ۱۰، ۱۳۸۵ هـ ش.
۲۳۲. نائینی، محمدجواد، مقدمه رجال نجاشی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۸ هـ ق.

﴿ فصل اوّل ﴾

معناشناسی درایة الحدیث در گذر زمان

﴿ فصل دوم ﴾

اجمال و تبیین در روایات

﴿ فصل سوم ﴾

ضوابط فهم حدیث در لسان روایات

﴿ فصل چهارم ﴾

ضوابط مهم در فهم سنت پیامبر ﷺ

﴿ فصل پنجم ﴾

تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن

﴿ فصل ششم ﴾

نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن

﴿ فصل هفتم ﴾

شناخت تاریخ و رابطه‌ی آن با فهم حدیث

﴿ فصل هشتم ﴾

گونه‌شناسی تبیین واژگان دینی روایات معصومان علیهم‌السلام

﴿ فصل نهم ﴾

خانواده‌ی حدیث و نقش آن در فقه‌الحدیث

﴿ فصل دهم ﴾

تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری

﴿ فصل یازدهم ﴾

بررسی ریشه‌های اباحه‌گری در آیات و روایات
با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل
در دیدگاه‌های کلامی

﴿ فصل دوازدهم ﴾

درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره‌ی متقدمان

﴿ فصل سیزدهم ﴾

گزارشی از آثار رجال شیعه در دوره متأخران

﴿ فصل چهاردهم ﴾

مبانی و روش‌های جرح و تعدیل راویان