



مرکز تحقیقات اسلامی

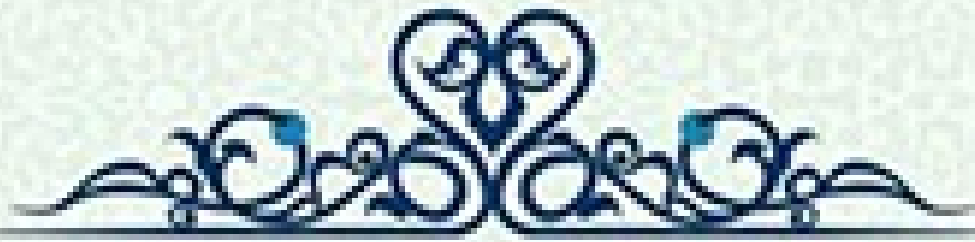
اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



شناخت حدیث

مبانی فہم متن - اصول فقہ سنت



دستگیر محمد معارف
استاد دانشگاه تهرآن



مجلس شورای اسلامی ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)

نویسنده:

مجید معارف

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۶	شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)
۱۶	مشخصات کتاب
۱۶	اشاره
۱۹	فهرست تفصیلی عناوین
۳۱	مقدمه
۳۹	فصل اول: معناشناسی درایه الحدیث در گذر زمان
۳۹	اشاره
۳۹	مقدمه
۳۹	۱-۱ درایه الحدیث از نظر لغوی
۴۰	۱-۲ دوره ی متقدمان
۵۳	۱-۳ دوره ی متأخران
۶۰	۱-۴ دوره ی معاصران
۶۲	۱-۵ ارتباط دو علم «درایه» و «رجال»
۶۳	نتیجه گیری:
۶۵	فصل دوم: اجمال و تبیین در روایات
۶۵	اشاره
۶۶	مقدمه
۶۶	۱-۲ طرح مسأله
۷۰	۲-۲ بررسی علل ذاتی در اجمال روایات
۷۰	اشاره
۷۰	۲-۲-۱ اشتراک لفظی
۷۴	۲-۲-۲ احادیث متشابه
۷۶	۲-۲-۳ اختلاف افهام مخاطبان

۷۸ ۲_۲_۴_ غرائب لفظی در روایات
۷۹ ۲_۲_۵_ صدور حدیث بر سبیل اجمال -
۸۳ ۲_۳_ علل عرضی در اجمال روایات -
۸۳ اشاره
۸۳ ۲_۳_۱_ نقل به معنی در حدیث
۸۵ ۲_۳_۲_ تقطیع نامناسب حدیث
۸۹ ۲_۳_۳_ غفلت از قرائن صدور حدیث
۹۱ ۲_۳_۴_ صدور حدیث بر مبنای تقیه
۹۳ ۲_۳_۵_ معاریض کلام
۹۵ ۲_۴_ طرق تبیین مجملات روایی
۹۵ اشاره
۹۵ ۲_۴_۱_ تبیین حدیث در پرتو حدیث
۹۷ ۲_۴_۲_ تبیین حدیث در پرتو قرآن
۱۰۱ فصل سوم: ضوابط فهم حدیث در لسان روایات
۱۰۲ اشاره
۱۰۳ مقدمه
۱۰۳ ۳_۱_ معنانشناسی فقه الحدیث
۱۰۵ ۳_۲_ جایگاه فقه الحدیث در روایات معصومان علیهم السلام
۱۰۹ ۳_۳_ اهم ضوابط فهم حدیث در روایات اهل بیت علیهم السلام
۱۰۹ ۳_۳_۱_ نقل به الفاظ یا نقل به معنای حدیث
۱۱۳ ۳_۳_۲_ تنوع حدیث و لزوم شناخت آن
۱۱۷ ۳_۳_۳_ توسعه در معانی کلمات حدیث
۱۲۰ ۳_۳_۴_ حقیقت و مجاز در حدیث، تفسیر غرائب
۱۲۲ ۳_۳_۵_ فهم حدیث در پرتو سبب صدور
۱۲۴ ۳_۳_۶_ اجمال و تبیین در حدیث، ضرورت جمع احادیث وارده در یک موضوع
۱۲۴ ۳_۳_۷_ نقل کامل یا تقطیع نامناسب حدیث

۱۲۸ ۳_۳_۸ مبانی نقد حدیث، راه های حل تعارض اخبار
۱۲۸ اشاره
۱۲۸ ۳_۳_۸_۱ عرضه ی حدیث بر قرآن
۱۲۸ ۳_۳_۸_۲ عرضه ی حدیث بر سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم
۱۳۰ ۳_۳_۸_۳ عرضه ی حدیث بر سیره ی معصومان علیهم السلام
۱۳۵ فصل چهارم: ضوابط مهم در فهم سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم
۱۳۵ اشاره
۱۳۶ مقدمه
۱۳۸ ۴_۱ فهم سنت در پرتو قرآن
۱۴۰ ۴_۲ جمع احادیث وارده در یک موضوع در کنار یکدیگر
۱۴۴ ۴_۳ کوشش در جمع بین اخبار متعارض
۱۴۶ ۴_۴ شناخت ناسخ و منسوخ در حدیث
۱۴۶ ۴_۵ شناخت اسباب ورود حدیث
۱۴۶ اشاره
۱۴۸ ۴_۵_۱ حدیث انتم أعلم بامور دنیاکم
۱۴۸ ۴_۵_۲ حدیث من سنّ سنه حسنه...
۱۵۰ ۴_۶ شناخت غریب الحدیث
۱۵۰ ۴_۷ دریافت سنت مطابق فهم صحابه
۱۵۵ ۴_۸ رجوع به کتب شرح روایات
۱۵۷ فصل پنجم: تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن
۱۵۷ اشاره
۱۵۸ مقدمه
۱۵۸ ۵_۱ طرح مسأله
۱۵۹ ۵_۲ علل تقطیع
۱۵۹ اشاره
۱۵۹ ۵_۲_۱ تقطیع به منظور تبویب حدیث

- ۵_۲_۲_ تقطیع به منظور اختصار حدیث ۱۶۵
- اشاره ۱۶۵
- ۵_۲_۲_۱_ اطراف نویسی ۱۶۷
- ۵_۲_۳_ تقطیع به منظور تنظیم کلام ۱۶۹
- ۵_۲_۴_ تقطیع به قصد تحریف و فریبکاری ۱۷۳
- اشاره ۱۷۳
- ۵_۲_۴_۱_ تقطیع حدیث و پوشاندن حقیقت ۱۷۳
- ۵_۲_۴_۲_ تقطیع حدیث و اثبات معتقدات کلامی ۱۷۵
- ۵_۲_۴_۳_ تقطیع حدیث و انحراف افکنی ۱۷۹
- ۵_۳_ جمع بندی و نتایج فصل حاضر ۱۸۱
- فصل ششم: نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن ۱۸۴
- اشاره ۱۸۴
- مقدمه ۱۸۵
- ۶_۱_ طرح مسأله ۱۸۵
- ۶_۲_ تبیین مسأله نقل به معنی ۱۸۷
- ۶_۳_ بررسی واقعیت تاریخی نقل به معنی ۱۸۷
- ۶_۴_ ادله ی مخالفان و موافقان نقل به معنی ۱۹۱
- اشاره ۱۹۱
- ۶_۴_۱_ ادله ی مخالفان نقل به معنی ۱۹۳
- ۶_۴_۲_ ادله ی موافقان نقل به معنی ۱۹۵
- ۶_۵_ جمع بندی نظرات موافقان و مخالفان نقل به معنی و بیان ضوابط ۱۹۹
- ۶_۶_ نقل به معنی در روایات شیعه ۲۰۱
- ۶_۷_ پیامدهای نقل به معنی ۲۰۷
- اشاره ۲۰۷
- ۶_۷_۱_ پیامدهای ادبی _ بلاغی ۲۰۷
- ۶_۷_۲_ پیامدهای معنوی (فقه الحدیثی): ۲۰۹

۲۰۹	۶_۸ نتایج فصل حاضر
۲۱۱	فصل هفتم: شناخت تاریخ و رابطه ی آن با فهم حدیث
۲۱۱	اشاره
۲۱۳	مقدمه
۲۱۳	۷_۱ طرح مسأله
۲۱۳	۷_۲ ارتباط شرایط فرهنگی، اجتماعی و... با فهم حدیث
۲۱۳	اشاره
۲۱۳	۷_۲_۱ حدیث «حسین مَنی و أنا من حسین»
۲۱۷	۷_۲_۲ حدیث «لا یمان أن یتاع الله و لا یعی»
۲۲۱	۷_۲_۳ حدیث «یجوز أن یقال لله اته شیء قال نعم یخرجه من الحدین حدّ التعطیل و حدّ التشبیه»
۲۲۵	۷_۳ ارتباط سبب صدور حدیث با فهم آن
۲۲۵	اشاره
۲۲۷	۷_۳_۱ حدیث منزلت «أنت مَنی بمنزله هارون من موسى إلا انه لا نبی بعدی»
۲۲۹	۷_۳_۲ حدیث «اللهم استجب لسعد إذا دعاک»
۲۲۹	۷_۳_۳ حدیث «فطر الحاجم و المحجوم»
۲۳۱	۷_۳_۴ حدیث «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف»
۲۳۱	۷_۳_۵ حدیث «مات رجل من الانصار و ترک دینارین»
۲۳۳	۷_۴ ارتباط تاریخ با نقد حدیث
۲۳۳	اشاره
۲۳۳	۷_۴_۱ نقش تاریخ در اثبات روایات
۲۳۳	۷_۴_۲ نقش تاریخ در انکار برخی از روایات و وقایع
۲۳۵	۷_۴_۳ آسیب شناسی نقد تاریخی حدیث
۲۳۷	۷_۵ نتایج فصل حاضر
۲۳۸	فصل هشتم: گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان علیهم السلام
۲۳۸	اشاره
۲۳۹	مقدمه

۲۳۹	۸_۱ طرح مسأله
۲۴۰	۸_۲ بیان تفسیری یا ظاهری
۲۴۰	اشاره
۲۴۲	۸_۲_۱ توضیح واژه بر اساس زبان و ادبیات عرب
۲۴۶	۸_۲_۲ توضیح واژگان بر اساس اصول عقلایی محاوره
۲۴۹	۸_۳ بیان توصیفی
۲۴۹	۸_۴ بیان توسیعی
۲۵۲	۸_۵ بیان تمثیلی
۲۵۲	اشاره
۲۵۲	۸_۵_۱ اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به واژگان قرآن
۲۵۴	۸_۵_۲ اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به روایات خود
۲۵۶	۸_۶ بیان غایی
۲۵۸	۸_۷ بیان تصویری
۲۶۰	۸_۸ بیان مصداقی
۲۶۲	۸_۹ بیان تأویلی
۲۶۶	۸_۱۰ نتایج فصل حاضر
۲۶۸	فصل نهم: خانواده ی حدیث و نقش آن در فقه الحدیث
۲۶۸	اشاره
۲۶۸	مقدمه
۲۶۸	۹_۱ طرح مسأله
۲۶۹	۹_۲ شناخت انواع روایات
۲۶۹	اشاره
۲۶۹	۹_۲_۱ مدرج
۲۷۱	۹_۲_۲ مزید
۲۷۱	۹_۲_۳ منقوص
۲۷۳	۹_۲_۴ مقلوب

۲۷۳ ۹_۲_۵ _ معلول (معلّل)
۲۷۵ ۹_۲_۶ _ مضطرب
۲۷۷ ۹_۲_۷ _ مصحف
۲۷۹ ۹_۲_۸ _ محرف
۲۷۹ ۹_۳_۳ _ کشف روابط
۲۷۹ اشاره
۲۸۱ ۹_۳_۱ _ رابطه ی تأویل
۲۸۳ ۹_۳_۲ _ رابطه ی تبیین
۲۸۳ ۹_۳_۳ _ رابطه ی تخصیص و تعمیم
۲۸۷ ۹_۳_۴ _ رابطه ی دلالت
۲۸۹ ۹_۳_۵ _ رابطه ی نسخ
۲۹۱ ۹_۳_۶ _ رابطه ی نسبت
۲۹۳ ۹_۴_۴ _ کشف معنای جامع
۳۰۳ فصل دهم: تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری
۳۰۳ اشاره
۳۰۳ مقدمه
۳۰۳ ۱۰_۱_۱ _ طرح مسأله
۳۰۳ ۱۰_۲_۲ _ بررسی عقل در نصوص دینی
۳۰۶ ۱۰_۳_۳ _ بررسی رأی در نصوص دینی
۳۰۶ اشاره
۳۰۶ ۱۰_۳_۱ _ روایات نهی از اعمال رأی در تفسیر قرآن
۳۰۸ ۱۰_۳_۲ _ روایات نهی از اعمال رأی (و قیاس) در امور دینی
۳۱۲ ۱۰_۴_۴ _ جایگاه رأی و قیاس در مذاهب فقهی اهل سنت
۳۱۳ ۱۰_۵_۵ _ امام صادق علیه السلام و موضع گیری شدید علیه رأی و قیاس
۳۱۴ ۱۰_۶_۶ _ تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری
۳۲۰ ۱۰_۷_۷ _ نتایج فصل حاضر

۳۲۲	فصل یازدهم: بررسی ریشه های اباحه گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه های کلامی
۳۲۲	اشاره
۳۲۲	مقدمه
۳۲۲	۱۱_ ۱ طرح مسأله
۳۲۲	۱۱_ ۲ بررسی مفهوم اباحه گری
۳۲۲	اشاره
۳۲۲	۱۱_ ۲_ ۱ اباحه در بحث های اصول فقه
۳۲۴	۱۱_ ۲_ ۲ اباحه در مباحث اخلاقی و کلامی
۳۲۴	۱۱_ ۳ بررسی ریشه های اباحه گری
۳۲۴	اشاره
۳۲۶	۱۱_ ۳_ ۱ ریشه های فلسفی اباحه گری
۳۳۰	۱۱_ ۳_ ۲ ریشه های اخلاقی اباحه گری
۳۳۲	۱۱_ ۳_ ۳ ریشه ای کلامی اباحه گری یا بررسی رابطه عمل و ایمان از نظر اهتم جریان های اسلامی
۳۳۲	اشاره
۳۳۲	۱۱_ ۳_ ۳_ ۱ خوارج
۳۳۶	۱۱_ ۳_ ۳_ ۲ مرجئه
۳۴۰	۱۱_ ۳_ ۳_ ۳ معتزله
۳۴۰	۱۱_ ۳_ ۳_ ۴ غلات شیعه
۳۴۶	۱۱_ ۳_ ۳_ ۵ شیعه
۳۵۰	۱۱_ ۴ نتایج
۳۵۲	فصل دوازدهم: درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدمان
۳۵۲	اشاره
۳۵۲	مقدمه
۳۵۲	۱۲_ ۱ شکل گیری علم رجال در شیعه
۳۵۷	۱۲_ ۲ بررسی «اختیار الرجال» طوسی
۳۵۷	اشاره

- ۱۲_۲_۱_ ارزیابی سیره ی کشی در «اختیار الرجال» ----- ۳۵۹
- ۱۲_۳_ بررسی «رجال» نجاشی ----- ۳۶۵
- ۱۲_۳_۱_ تولّد، وفات، نشو و نماى علمى ----- ۳۶۵
- ۱۲_۳_۲_ معزفى رجال نجاشى و بررسى انگیزه ی تألیف ----- ۳۷۱
- ۱۲_۳_۳_ ارزیابی سیره ی نجاشی در «رجال» ----- ۳۷۳
- ۱۲_۳_۴_ نمونه هایی از رجال نجاشی ----- ۳۷۵
- ۱۲_۳_۵_ بازشناسی سیره ی محدّثان شیعه به روایت نجاشی ----- ۳۷۷
- ۱۲_۴_ بررسی «فهرست» شیخ طوسى ----- ۳۷۸
- اشاره ----- ۳۷۸
- ۱۲_۴_۱_ ارزیابی و تحلیلى بر مقدّمه ی فهرست ----- ۳۸۰
- ۱۲_۵_ بررسی «رجال» شیخ طوسى ----- ۳۸۶
- ۱۲_۶_ مقایسه ی رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسى ----- ۳۹۵
- فصل سیزدهم: گزارشى از آثار رجالى شیعه در دوره متأخران ----- ۴۰۰
- اشاره ----- ۴۰۰
- مقدّمه ----- ۴۰۰
- ۱۳_۱_ بررسى اعتبار آثار رجالى متأخران ----- ۴۰۰
- ۱۳_۲_ فهرست اسماء علما الشیعه و مصنفیهم ----- ۴۰۱
- ۱۳_۳_ معالم العلماء فى فهرست كتب الشیعه و اسماء المصنّفین منهم قدیمآ و حدیثآ ----- ۴۰۳
- ۱۳_۴_ حل الاشکال فى معرفه الرجال ----- ۴۰۳
- ۱۳_۵_ کتاب الرجال ابن داوود حلی ----- ۴۰۵
- ۱۳_۶_ خلاصه الاقوال فى معرفه الرجال ----- ۴۰۹
- ۱۳_۷_ پیدایش جوامع رجالى ----- ۴۱۰
- فصل چهاردهم: مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان ----- ۴۱۷
- اشاره ----- ۴۱۷
- مقدّمه ----- ۴۱۷
- ۱۴_۱_ توضیح اصطلاح ----- ۴۱۷

۴۱۸	۱۴_۲_ علم جرح و تعدیل
۴۲۰	۱۴_۳_ ضرورت، جواز و پیشینه ی جرح و تعدیل
۴۲۴	۱۴_۴_ اصول کلی جرح تعدیل
۴۲۴	اشاره
۴۲۸	۱۴_۴_۱_ عدالت راوی و امور مخل به آن
۴۳۰	۱۴_۴_۲_ ضبط راوی و امور مخل به آن
۴۳۶	۱۴_۵_ اقسام و گونه های جرح و تعدیل
۴۳۸	۱۴_۶_ مصطلحات جرح و تعدیل
۴۴۰	۱۴_۷_ مراتب جرح و تعدیل
۴۴۰	اشاره
۴۴۲	۱۴_۷_۱_ مراتب تعدیل بر حسب طبقه بندی راویان
۴۴۴	۱۴_۷_۲_ مراتب جرح راویان با صرف نظر از برخی اختلافات
۴۴۴	۱۴_۸_ تعارض جرح و تعدیل
۴۴۴	اشاره
۴۴۶	۱۴_۸_۱_ تعارض های قابل جمع
۴۴۶	۱۴_۸_۲_ تعارض های غیر قابل جمع
۴۵۲	۱۴_۹_ شرایط جرح و معدل
۴۵۵	۱۴_۱۰_ منابع جرح و تعدیل راویان
۴۵۸	نمایه ها
۴۵۸	اشاره
۴۵۹	۱_ آیات
۴۶۵	۲_ روایات
۴۶۵	۲_۱_ روایات عربی
۴۸۵	۲_۲_ روایات فارسی
۴۹۲	۳_ اعلام (اشخاص _ امکنه)
۵۳۰	۴_ اصطلاحات

منابع ۵۵۷

الف _ کتب ۵۵۷

ب _ مقالات ۵۷۱

فهرست مطالب ۵۷۳

درباره مرکز ۵۷۶

شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند)

مشخصات کتاب

سرشناسه: معارف، مجید، ۱۳۳۲ -

عنوان و نام پدیدآور: شناخت حدیث (مبانی فهم متن - اصول نقد سند) / مجید معارف.

مشخصات نشر: تهران: نباء: دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری: ۴۴۷ ص.

شابک: ۵۸۰۰۰ ریال ۹-۳۹-۸۳۲۳-۹۶۴؛ ۵۸۰۰۰ ریال: چاپ دوم ۷-۵۹-۸۳۲۳-۹۶۴-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فاپا(برون سپاری).

یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۸.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۴۳۳] - ۴۴۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: حدیث -- نقد و تفسیر

موضوع: حدیث -- علم الرجال

رده بندی کنگره: BP۱۰۹/م۵۷ ش ۹ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۲۶۷

شماره کتابشناسی ملی: ۱۲۱۷۹۴۹

ص: ۱

اشاره

(مبانی فهم متن _ اصول نقد سند)

دکتر مجید معارف

استاد دانشگاه تهران

« شناخت حدیث »

(مبانی فهم متن _ اصول نقد سند)

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

لیت_وگ_راف_ی: ن_ور / چاپ و صحافی: نور / چاپ اول: ۱۳۸۷ / چاپ دوم: ۱۳۸۸

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه / قیمت: ۵۸۰۰۰ ریال / ک_د: ۱۲۱ / ۲۰۱

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

خیابان ادیبی شماره ۲۶ تلفکس: ۷۷۵۰۶۶۰۲ _ ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ۷ _ ۵۹ _ ۸۳۲۳ _ ۹۶۴ _ ۹۷۸ - ۷ - ۵۹ - ۸۳۲۳ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ISBN:

ص: ۲

توسعه علم در گرو مطالعات نظام مند و عرضه بهینه نتایج پژوهش است. بهره وری و تعالی هر دو امر، پژوهش و انتشار نتایج آن، محتاج مشارکت حرفه ای ها است. دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران با همکاری ناشران حرفه ای بر چنین مشارکتی تأکید می کند. انتشار کتاب شناخت حدیث حاصل همکاری این دانشکده و مؤسسه ی نبأ است. دکتر مجید معارف استاد دانشگاه تهران و مدیر گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات 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 مؤسسه ی نبأ و مؤلف گرانقدر اثر سپاسگزاریم.

معاونت پژوهشی دانشکده الهیات

دانشگاه تهران

ص: ۳

فهرست تفصیلی عناوین

عنوان	صفحه
مقدمه	۱۳
فصل اوّل _ معناسناسی درایه الحدیث و ارتباط آن با فقه الحدیث	۱۹
مقدمه	۲۱
۱_۱_ درایه الحدیث از نظر لغوی	۲۱
۱_۲_ دوره ی متقدّمان	۲۳
۱_۳_ دوره ی متأخّران	۳۱
۱_۴_ دوره ی معاصران	۳۶
۱_۵_ ارتباط دو علم «درایه» و «رجال»	۳۸
نتیجه گیری:	۴۰
فصل دوم _ اجمال و تبیین در روایات	۴۱
مقدمه	۴۳
۲_۱_ طرح مسأله	۴۳
۲_۲_ بررسی علل ذاتی در اجمال روایات	۴۷

- ۴۷ ۲_۲_۱_ اشتراك لفظی
- ۴۹ ۲_۲_۲_ احادیث مشابه
- ۵۱ ۲_۲_۳_ اختلاف افهام مخاطبان
- ۵۲ ۲_۲_۴_ غرائب لفظی در روایات
- ۵۴ ۲_۲_۵_ صدور حدیث بر سبیل اجمال
- ۵۶ ۲_۳_۳_ علل عرضی در اجمال روایات
- ۵۷ ۲_۳_۱_ نقل به معنی در حدیث
- ۵۸ ۲_۳_۲_ تقطیع نامناسب حدیث
- 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

فصل سوم _ ضوابط فهم حدیث در لسان روایات ۷۱

مقدمه ۷۳

۳_ ۱_ معنانشناسی فقه الحدیث ۷۳

۳_ ۲_ جایگاه فقه الحدیث در روایات معصومان ۷۶

۳_ ۳_ اهم ضوابط فهم حدیث در روایات اهل بیت ۷۸

۳_ ۳_ ۱_ نقل به الفاظ یا نقل به معنای حدیث ۷۸

۳_ ۳_ ۲_ تنويع حدیث و لزوم شناخت آن ۸۰

۳_ ۳_ ۳_ توسعه در معانی کلمات حدیث ۸۳

۳_ ۳_ ۴_ حقیقت و مجاز در حدیث، تفسیر غرائب ۸۶

۳_ ۳_ ۵_ فهم حدیث در پرتو سبب صدور ۸۸

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

موضوع ۸۹

۳_ ۳_ ۷_ نقل کامل یا تقطیع نامناسب حدیث ۸۹

۳_ ۳_ ۸_ مبانی نقد حدیث، راهکارهای حل تعارض اخبار ۹۱

۳_ ۳_ ۱_ ۸_ عرضه ی حدیث بر قرآن ۹۱

۳_ ۳_ ۲_ ۸_ عرضه ی حدیث بر سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ۹۲

۳_ ۳_ ۳_ ۸_ عرضه ی حدیث بر سیره ی معصومان علیهم السلام ۹۳

فصل چهارم _ ضوابط مهم در فهم سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ۹۷

مقدمه _ کاوشی دوباره در ضوابط فهم حدیث ۹۹

۴_ ۱_ فهم سنت در پرتو قرآن ۱۰۱

- ۱۰۳ ۴_۲_ جمع احادیث وارده در یک موضوع در کنار یکدیگر
- ۴_۳_ کوشش در جمع بین اخبار متعارض ۱۰۵
- ۴_۴_ شناخت ناسخ و منسوخ در حدیث ۱۰۷
- ۴_۵_ شناخت اسباب ورود حدیث ۱۰۸
- ۴_۶_ شناخت غریب الحدیث ۱۱۰
- ۴_۷_ دریافت سنت مطابق فهم صحابه ۱۱۱
- ۴_۸_ رجوع به کتب شرح روایات ۱۱۵
- ۱۱۷ فصل پنجم - تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن
- مقدمه ۱۱۹
- ۵_۱_ طرح مسأله ۱۱۹
- ۵_۲_ علل تقطیع ۱۲۰
- ۵_۲_۱_ تقطیع به منظور تبویب حدیث ۱۲۱
- ۵_۲_۲_ تقطیع به منظور اختصار حدیث ۱۲۵
- ۵_۲_۳_ تقطیع به منظور تنظیم کلام ۱۲۸
- ۵_۲_۴_ تقطیع به قصد تحریف و فریبکاری ۱۳۰
- ص: ۵

- ۱۳۱ ۵_۲_۴_۱_ تقطیع حدیث و پوشاندن حقیقت
- ۱۳۲ ۵_۲_۴_۲_ تقطیع حدیث و اثبات معتقدات کلامی
- ۱۳۵ ۵_۳_ جمع بندی و نتایج فصل حاضر ۱۳۷
- ۱۳۹ فصل ششم _ نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن
- مقدمه ۱۴۱
- ۶_۱_ طرح مسأله ۱۴۱
- ۶_۲_ تبیین نقل به معنی ۱۴۲
- ۶_۳_ بررسی واقعیت تاریخی نقل به معنی ۱۴۳
- ۶_۴_ ادله ی مخالفان و موافقان نقل به معنی ۱۴۶
- ۶_۴_۱_ ادله ی مخالفان نقل به معنی ۱۴۷
- ۶_۴_۲_ ادله ی موافقان نقل به معنی ۱۴۸
- ۶_۵_ جمع بندی نظرات موافقان و مخالفان نقل به معنی و بیان ضوابط ۱۵۲
- ۶_۶_ نقل به معنی در روایات شیعه ۱۵۳
- ۶_۷_ پیامدهای نقل به معنی ۱۵۷
- ۶_۷_۱_ پیامدهای ادبی _ بلاغی ۱۵۷
- ۶_۷_۲_ پیامدهای معنوی (فقه الحدیثی) ۱۵۹
- ۶_۸_ نتایج فصل حاضر ۱۶۰
- ۱۶۱ فصل هفتم _ رابطه ی تاریخ و فهم و نقد حدیث
- مقدمه ۱۶۳
- ۷_۱_ طرح مسأله ۱۶۳

۱۶۴ ۷_۲_ارتباط شرایط فرهنگی، اجتماعی و... با فهم حدیث

۱۶۴ ۷_۲_۱_حدیث «حسین منّی و أنا من حسین»

۱۶۷ ۷_۲_۲_حدیث «الایمان ان یطاع الله و لا یعصی»

۱۷۰ ۷_۲_۳_حدیث «یجوز ان یقال لله أنه شیء...»

۷_۳_ارتباط سبب صدور حدیث با فهم آن ۱۷۳

۱۷۴ ۷_۳_۱_حدیث منزلت: «أنت منّی بمنزله هارون من موسی إلّا...»

۱۷۵ ۷_۳_۲_حدیث: «اللهم استجب لسعد إذا دعاك»

۱۷۶ ۷_۳_۳_حدیث «افطر الحاجم و المحجوم»

۱۷۷ ۷_۳_۴_حدیث «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف»

۱۷۸ ۷_۳_۵_حدیث «مات رجل من الانصار و ترك دينارين»

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_آسیب شناسی نقد تاریخی حدیث ۱۸۰

۷_۵_نتایج فصل حاضر ۱۸۱

۱۸۳ فصل هشتم _ گونه شناسی تبیین واژگان دینی روایات معصومان علیهم السلام

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 علیهم السلام نسبت به واژگان قرآن ۱۹۶

۸_۵_۲_ اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به روایات ۱۹۷

۸_۶_ بیان غایی ۱۹۸

۸_۷_ بیان تصویری ۱۹۹

۸_۸_ بیان مصداقی ۲۰۱

۸_۹_ بیان تأویلی ۲۰۳

۸_۱۰_ نتایج فصل حاضر ۲۰۵

فصل نهم _ خانواده ی حدیث و نقش آن در فقه الحدیث ۲۰۷

۹_۱_ طرح مسأله ۲۰۹

۹_۲_ شناخت انواع روایات ۲۱۰

۹_۲_۱_ حدیث مدرج ۲۱۱

- ۲۱۲ ۹_۲_۲_ حدیث مزید
- ۲۱۳ ۹_۲_۳_ حدیث منقوص
- ۲۱۴ ۹_۲_۴_ حدیث مقلوب
- ۲۱۴ ۹_۲_۵_ حدیث معلول (معلّل)
- 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_ رابطه ی تأویل
- ۲۲۱ ۹_۳_۲_ رابطه ی تبیین
- ۲۲۲ ۹_۳_۳_ رابطه ی تخصیص و تعمیم
- ۲۲۴ ۹_۳_۴_ رابطه ی دلالت
- ۲۲۵ ۹_۳_۵_ رابطه ی نسخ
- ۲۲۷ ۹_۳_۶_ رابطه ی نسیت
- ۲۲۸ ۹_۴_ کشف معنای جامع روایات
- ۲۳۵ فصل دهم _ تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری
- ۲۳۷ مقدمه
- ۲۳۸ ۱۰_۱_ طرح مسأله

۱۰-۲_ بررسی عقل در نصوص دینی ۲۳۸

۱۰-۳_ بررسی رأی در نصوص دینی ۲۴۰

۱۰-۳-۱_ روایات نهی از تفسیر به رأی ۲۴۱

۱۰-۳-۲_ روایات نهی از اعمال رأی و قیاس در امور دینی ۲۴۲

۱۰-۴_ جایگاه رأی و قیاس در مذاهب فقهی اهل سنت ۲۴۴

۱۰-۵_ امام صادق علیه السلام و موضع گیری شدید علیه رأی و قیاس ۲۴۵

۱۰-۶_ تمایز عقل و رأی در روایات شیعه ۲۴۸

۱۰-۷_ نتایج فصل حاضر ۲۵۱

فصل یازدهم _ بررسی ریشه های اباحه گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه های کلامی ۲۵۳

مقدمه ۲۵۵

۱۱-۱_ طرح مسأله ۲۵۵

۱۱-۲_ بررسی مفهوم اباحه گری ۲۵۶

۱۱-۲-۱_ اباحه در بحث های اصول فقه ۲۵۶

۱۱-۲-۲_ اباحه در مباحث اخلاقی و کلامی ۲۵۷

۱۱-۳_ بررسی ریشه های اباحه گری ۲۵۸

۱۱-۳-۱_ ریشه های فلسفی اباحه گری ۲۵۸

۱۱-۳-۲_ ریشه های اخلاقی اباحه گری ۲۶۱

۱۱-۳-۳_ ریشه های کلامی اباحه گری یا بررسی رابطه عمل و ایمان از نظر اهم

جریان های کلامی ۲۶۳

۱۱_۳_۳_۱_ خوارج ۲۶۳

۱۱_۳_۳_۲_ مرجئه ۲۶۳

۱۱_۳_۳_۳_ معتزله ۲۶۸

۱۱_۳_۳_۴_ غلات شیعه ۲۶۹

۱۱_۳_۳_۵_ شیعه ۲۷۳

۱۱_۴_ نتایج ۲۷۵

فصل دوازدهم_ در آمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدمان ۲۷۷

مقدمه ۲۷۹

۱۲_۱_ شکل گیری علم رجال در شیعه ۲۸۱

۱۲_۲_ بررسی «اختیار الرجال» طوسی ۲۸۳

۱۲_۲_۱_ ارزیابی سیره ی کشی در کتاب رجال ۲۸۶

۱۲_۳_ بررسی «رجال» نجاشی ۲۹۰

۱۲_۳_۱_ تولد، وفات، نشو و نما علمی ۲۹۰

۱۲_۳_۲_ معرفی رجال نجاشی و بررسی انگیزه ی تألیف ۲۹۴

۱۲_۳_۳_ ارزیابی سیره ی نجاشی در «رجال» ۲۹۶

۱۲_۳_۴_ نمونه هایی از رجال نجاشی ۲۹۸

۱۲_۳_۵_ بازشناسی سیره ی محدثان شیعه به روایت نجاشی ۳۰۱

۱۲-۴- بررسی «فهرست» شیخ طوسی ۳۰۱

۱۲-۴-۱- ارزیابی و تحلیلی بر مقدمه ی فهرست ۳۰۳

۱۲-۵- بررسی «رجال» شیخ طوسی ۳۰۹

۱۲-۶- مقایسه ی رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی ۳۱۵

فصل سیزدهم - گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره متأخران ۳۲۱

مقدمه ۳۲۳

۱۳-۱- بررسی اعتبار آثار رجالی متأخران ۳۲۳

۱۳-۲- فهرست اسماء علماء الشیعه و مصنفیهم ۳۲۵

۱۳-۳- معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین منهم قدیمآ

و حدیثآ ۳۲۵

۱۳-۴- حل الاشکال فی معرفه الرّجال ۳۲۶

۱۳-۱۵- کتاب الرجال ابن داود حلّی ۳۲۷

۱۳-۶- خلاصه الاقوال فی معرفه الرّجال ۳۲۹

۱۳-۷- پیدایش جوامع رجالی ۳۳۲

فصل چهاردهم - مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان ۳۳۷

مقدمه ۳۳۹

۱۴-۱- توضیح اصطلاح جرح و تعدیل ۳۳۹

۱۴-۲- علم جرح و تعدیل ۳۴۱

۱۴-۳- ضرورت، جواز و پیشینه ی جرح و تعدیل ۳۴۲

۱۴-۴- اصول کلی جرح تعدیل ۳۴۴

- ۱۴_۴_۱_ عدالت راوی و امور مخلّ به آن ۳۴۷
- ۱۴_۴_۲_ ضبط راوی و امور مخلّ به آن ۳۴۹
- ۱۴_۵_ اقسام و گونه های جرح و تعدیل ۳۵۲
- ۱۴_۶_ مصطلحات جرح و تعدیل ۳۵۳
- ۱۴_۷_ مراتب جرح و تعدیل ۳۵۵
- ۱۴_۷_۱_ مراتب تعدیل بر حسب تقسیم راویان ۳۵۶
- ۱۴_۷_۲_ مراتب جرح راویان با صرف نظر از برخی اختلافات ۳۵۷
- ۱۴_۸_۱_ تعارض جرح و تعدیل ۳۵۹
- ۱۴_۸_۱_ تعارض های قابل جمع ۳۵۹
- ۱۴_۸_۲_ تعارض های غیر قابل جمع ۳۶۰
- ۱۴_۹_ شرایط جرح و معدل ۳۶۴
- ۱۴_۱۰_ شرایط جرح و معدل ۳۶۵
- نمایه ها ۳۶۹
- منابع ۴۳۳

مقدمه

قال ابو جعفر عليه السلام: «يا بنی اعرف منازل الشيعه على قدر روايتهم و معرفتهم فان المعرفة هي الدرايه للروايه و بالدرایات للروایات یعلو المؤمن الی اقصى درجات الايمان».

(امام باقر علیه السلام ، معانی الاخبار)

از شریف ترین دانش های دینی، دانش حدیث است که در پرتو آن، شناخت معارف اهل بیت علیهم السلام به دست آمده و جهت گیری اعتقادی، اخلاقی و عبادی انسان صحیح می گردد.

در بین دانش های حدیث دو علم «فقه الحدیث» و «رجال» از اهمیت به سزایی برخوردار است. علم نخست متکفل روشن ساختن مقاصد روایات بوده و علم دیگر (به همراه درایه الحدیث) امکان شناخت احوال ناقلان احادیث و در نتیجه شرایط نقد سند را فراهم می سازد. با نگاه به روایات و دستورالعمل های وارده از ناحیه ی معصومان اهمیت هر دو دانش مبرهن می شود.

از جمله منت های الهی بر اینجانب آن که توفیق مطالعه و پژوهش در زمینه ی علوم قرآن و حدیث و گام زدن در مسیر شناخت معارف اهل بیت علیهم السلام نصیبم گردید که حاصل آن تألیف کتب و مقالاتی بوده که بعضاً به صورت متفرق تقدیم علاقه مندان شده است.

از جمله آن که در سال ۱۳۸۳ موفّق به اجرای یک طرح پژوهشی با عنوان «اصول و مبانی فقه الحدیث» در دانشکده ی الهیات 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 کتاب هایی جهت درس های «فقه الحدیث» و «علم رجال» ضرورتی بود که سال ها مایه ی دلمشغولی اینجانب بوده؛ توفیق آن نصیب نمی گشت. امّا از آن جا که مقالات پژوهشی فراهم شده به عنوان «مبانی فهم حدیث» مورد استفاده ی دانشجویان ارجمند خاصّه در مقطع کارشناسی ارشد قرار گرفته، در عین حال دسترسی به آنها با دشواری هایی همراه بود، نگارنده تصمیم گرفت با نگاهی نو به ساختار و محتوای مباحث به عرضه ی جدیدی از سلسله مقالات مبانی فهم حدیث دست زند و در کنار آن برخی از پژوهش های انجام شده در حوزه ی رجال و مبانی جرح و تعدیل

را هم اضافه سازد، تا در حد میسور به تقاضای موجود در زمینه ی متن آموزشی درس های «فقه الحدیث» و «علم رجال» پاسخ دهد. در این مسیر ۱۴ مقاله و مدخل انتخاب شده و اقداماتی جهت یکسان سازی آنها از جمله تنظیم مباحث علمی، نظام ماخذهی واحد، ارتباط فصول با

ص:۱۰

یکدیگر، ویراستاری ادبی و محتوایی مطالب، صورت گرفت به گونه ای که به عنوان تألیفی منسجم در اختیار علاقه مندان به مباحث علوم حدیث به ویژه دانشجویان رشته ی علوم قرآن و حدیث قرار بگیرد.

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

فصل اول _ با عنوان «معناشناسی درایه الحدیث در گذر زمان» تألیف شده که در آن سیر تحوّل «درایه الحدیث» از معنای فقه الحدیث در عصر متقدمان تا مصطلح الحدیث به معنای امروز مورد تحقیق قرار گرفته است. این مقاله در سال ۱۳۸۲ در فصلنامه ی 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 عرصه ی حدیث مورد پژوهش قرار داده، علل اجمال روایات را استقصا کند و از این جهت مقاله جنبه ای 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 فصلنامه ی 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 علیهم السلام استخراج شده، در اختیار علاقه مندان قرار گیرد. این مقاله در سال ۱۳۸۳ در نخستین شماره مجله ی مذکور به طبع رسید.

فصل چهارم _ ترجمه و نقد اثری کم حجم اما پرفایده با عنوان: «ضوابط مهمّه لحسن فهم السنه» تألیف ابوانس اندلسی است، این ترجمه ره آورد یکی از تشرف های اینجانب به مدینه ی منوره و استفاده از کتاب خانه ی حرم نبوی است که پس از تکمیل و نقد برخی از مطالب آن، در قالب مقاله ای 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 مسأله ی تقطیع حدیث، اقسام تقطیع و پیامدهای ادبی و فقه الحدیثی آن پرداخته است. مقاله با همکاری دوست دانشورم آقای ابوالقاسم اوجاقلو تألیف شده و در فصلنامه ی 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 علیهم السلام و سخنان بزرگان علم حدیث مورد کاوش قرار می دهد. این مقاله در شماره نخست پژوهشنامه قرآن و حدیث، مجله ی رسمی انجمن علمی قرآن و حدیث ایران مورد طبع قرار گرفت.

فصل هفتم _ با عنوان «رابطه ی 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 فایده ی بینش تاریخی در نقد حدیث نیز نشان داده شده است. این مقاله نخستین بار در فصلنامه ی پژوهش دینی به شماره ۱۴ به زیور طبع آراسته شد.

فصل هشتم _ با عنوان «گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان» سامان یافته که در آن با استفاده از روایات معصومان علیهم السلام 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 فصلنامه ی مقالات و بررسی ها 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 می کند. این مقاله نیز با همکاری آقای ابوالقاسم اوجاقلو تألیف شده و نخستین بار در فصلنامه ی پژوهش دینی به شماره ی 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 نمونه هایی از فقه الحدیث روایات را ذیل تعابیر «عقل»، «رأی»، «ایمان»، «اسلام» و «عمل» به دست می دهد.

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 علیه السلام 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 شماره ی ۶ به زیور طبع آراسته شد.

فصل یازدهم _ با عنوان «بررسی ریشه های اباحه گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه های کلامی»، حاصل یکی از طرح های پژوهشی اینجانب با عنوان «اباحه گری و بررسی ریشه های آن از نظر آیات و روایات» است. سابقه ی اولیه ی این طرح پژوهشی ارائه مقاله ای با عنوان «اباحی گری از دیدگاه قرآن و روایات» بود که در سال ۱۳۸۰ در وزارت ارشاد و فرهنگ اسلامی ارائه شد و سپس در مجموعه ی «مروری بر پژوهش های فرهنگ عمومی» در سال ۱۳۸۲ به چاپ رسید. مقاله یادشده سپس با تحقیق و ویرایش جدید در قالب یک مقاله ی 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 دوره ی متقدمان» نگارش یافته که توسعه یافته ی مقاله «مقایسه دیدگاه های رجالی نجاشی و شیخ طوسی» است. این مقاله نخستین بار در مجله مقالات و بررسی ها 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 مهم ترین جوامع رجالی شیعه در دوره ی متأخران پرداخته شده است. این فصل جهت تکمیل مباحث تاریخ رجال شیعه ویژه کتاب حاضر تألیف شده و برای نخستین بار به چاپ می رسد.

فصل چهاردهم _ با عنوان «مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان» نگارش یافته که در آن به تفصیل اصطلاحات جرح و تعدیل، اقسام و روش های جرح و تعدیل راویان و... مورد بحث قرار گرفته است. این فصل نخستین بار به عنوان مدخل «جرح

و تعديل» در دانشنامه ی جهان اسلام به شماره ۱۰ مورد طبع قرار

ص:۱۲

گرفت.

نکته‌ی قابل ذکر درباره محتوای فصول این کتاب آن‌که، از آن‌جا که مطالب این فصول به تفکیک و طی سال‌های مختلف به رشته‌ی تألیف درآمده، بدیهی 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. اما از آن‌جا که نیت مؤلف 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. اما 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 فقه الحدیث و علم رجال تکیه خاص شده که از این جهت با سخن و ایده فصل دیگر تفاوت دارد.

آخرین مطلب در انگیزه 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. اما ویژگی کتاب حاضر آن است که تلاش شده مبانی فهم و نقد روایات حتی الامکان از روایات و رهنمودهای امامان علیهم السلام استخراج شده و پیشگامی آنان در ارائه‌ی طرق عملی جهت فهم و نقد حدیث ارائه شود.

در خاتمه وظیفه‌ی خود می‌دانم که از مسؤولان محترم دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی و نیز مؤسسه‌ی فرهنگی، انتشاراتی نبأ که با دقت و دلسوزی زایدالوصفی زمینه‌ی انتشار منقح 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 علیهم السلام آرزو کنم.

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و من الله التوفیق _ مجید معارف، ۱۳۸۶

فصل اول: معناشناسی درایه الحدیث در گذر زمان

اشاره

معناشناسی درایه الحدیث و ارتباط آن با فقه الحدیث

مقدمه

از جمله دانش های حدیث که نقش مؤثری در فهم روایات دارد، علم درایه الحدیث است. کاربرد درایه الحدیث در لسان روایات و تعاریف دانشمندان سابقه ای دراز و طولانی دارد. این اصطلاح در دوره های مختلف معانی گوناگونی به خود دیده و فاصله ای از فقه الحدیث تا مصطلح الحدیث را پیموده است. در این فصل تطوّر اصطلاح «درایه الحدیث» از آغاز تا عصر حاضر گزارش شده است.

۱-۱_ درایه الحدیث از نظر لغوی

درایه الحدیث تعبیری اضافی از دو کلمه ی «درایت» و «حدیث» است. درایت یکی از مصادر «دری، یدری» و به معنای علم است. طریحی می نویسد: «دریته دریآ و دریّه و درایه ای علمته و الدرایه بالشی العلم به»^(۱)

وی سپس می افزاید: «درایت در اصطلاح علمی مطلبی است که از توجه (به چیزی) و استدلال به دست آید که از آن جمله رد فروع بر اصول است»^(۲)

ص: ۱۴

۱- طریحی، ۱/۱۳۷ و ۱۳۸.

۲- طریحی، ۱/۱۳۸.

طبرسی بنا به نقل از سیبویه درایه را دانشی می داند که با نوعی تأنی و تأمل حاصل می گردد. (۱) و راغب تصریح می کند که: «الدرايه المعرفه المدرکه بضرب من

الختل» (۲) 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 درباره ی خدای تبارک و تعالی را جایز نمی دانند. (۳) 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 «درایه» چه به صورت ثلاثی مجزّد 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) (... ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا...) (۴) یعنی: ... تو نمی دانستی کتاب چیست و نه ایمان (کدام است؟)

ولی آن را نوری گردانیدیم که هر یک از بندگان خود را بخواهیم به وسیله ی آن راه می نمائیم...

ب) (قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادريكم به...) (۵) یعنی: بگو: اگر خدا

می خواست آن را بر شما نمی خواندم و (خدا) شما را بدان آگاه نمی گردانید...

اما «حدیث» گرچه در لغت به معنای گوناگونی از جمله ظهور و وقوع، تازگی و طراوت و سخن و کلام به کار رفته (۶) اما در اصطلاح علم الحدیث به طوری که شیخ

بهایبی نوشته است: «الحدیث کلام یحکی قول المعصوم علیه السلام أو فعله أو تقریره.» (۷)

به این ترتیب «درایه الحدیث» به معنای فهم و درک حدیث است و در این معنا مفهوم لغوی «درایه» و معنی اصطلاحی «حدیث» مدّ نظر قرار گرفته است. معنانشناسی «درایه الحدیث» _ به مفهومی که گذشت _ در همه ی ادوار از ناحیه ی دانشمندان به کار رفته است. با این توجه که از درک حدیث اعتبارات گوناگونی قابل تصوّر است که از جمله می توان به درک «مقصود حدیث» و «درک مقدمات ضروری جهت فهم حدیث» اشاره کرد. جهت شناختن بهتر اصطلاح «درایه الحدیث»، به بررسی معنای آن در دوره های مختلف پرداخته می شود.

۱_۲_ دوره ی متقدّمان

- ١- طبرسى، مجمع البيان، ٥/١٤٥.
- ٢- راغب اصفهاني، ١٨٩.
- ٣- طبرسى، مجمع البيان، ٥/١٤٦؛ راغب، ١٩٠.
- ٤- الشورى، ٥٢.
- ٥- يونس، ١٦.
- ٦- انيس و ديكران، ١/١٥٩ و ١٦٠.
- ٧- عاملى بهاءالدين، ٢.

در این دوره _ و به طور خاص در روایات معصومان علیهم السلام _ تعبیر درایه دقیقاً در معنای لغوی آن به کار رفته و تعبیر «درایه الحدیث» به معنای شناخت حدیث است. که امروز این شناخت در علمی به نام «فقه الحدیث» قابل حصول است. در روایات به دست آمده «درایه» نوعاً در مقابل «روایه» قرار می گیرد. مراد از «روایه الحدیث» نقل دقیق و بی کم و کاست حدیث است. (۱) اما مقصود از «درایه 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 «درایه الحدیث» استفاده می شد. به هر حال در این معناشناسی نسبت «روایه الحدیث» به «درایه الحدیث» همانند نسبت قرائت قرآن به تفسیر آن است. در این خصوص روایات زیادی وجود دارد که برخی از آنان عبارتند از:

۱_ ۲_ ۱_ عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال ابو جعفر عليه السلام «يا بنی آعرف منازل الشیعه علی قدر روایتهم و معرفتهم، فانّ المعرفة هی الدرایه للروایه، و بالدرایات للروایات یعلو المؤمن إلى أقصى درجات الايمان، انّی نظرت فی کتاب لعلی علیه السلام فوجدت فی الكتاب: انّ قیمة کل امریء و قدره معرفته، انّ الله تبارک و تعالی یحاسب الناس علی قدر ما آتاهم من العقول فی دارالدنیا.» (۲)

۱_ ۲_ ۲_ عن ابراهیم الکرخی عن ابي عبدالله علیه السلام انه قال: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه و لایکون الزجل منکم فقیهاً حتّی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمه لتصرف علی سبعین وجهاً لنا من جمیعها المخرج.» (۳)

در حدیث یادشده معاریض جمع معراض بوده و معراض یعنی وسیله ی تعریض و کنایه، که هرگاه انسان نتواند آزادانه سخن بگوید با هر وسیله ی ممکن که بتواند، موقعیت خود را روشن سازد تا به مستمعان تیزهوش بفهماند که صراحت لهجه ندارد و سخن او جدی نیست. (۴)

۱_ ۲_ ۳_ عن داود بن فرقد قال: سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول: «انتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، ان الکلمه لتصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب.» (۵)

۱_ ۲_ ۴_ عن ابي صلت عن علی بن موسی... عن آبائه قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «کونوا دراةً و لاتکونوا رواةً حدیث

ص: ۱۶

۱- صالح، ۱۰۵.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲؛ مجلسی، ۲/۱۸۴. در این فصل به جهت ساده بودن معانی بسیاری از روایاتو تعاریف علمی و نیز جلوگیری از طولانی شدن مطالب، از ترجمه ی آنها خودداری شده و تنها برخی از تعابیر مهم و یا دشوار توضیح داده شده است.

٣- صدوق، معانى الاخبار، ٢؛ مجلسى، ١/١٨٤.

٤- بهبودى، علل الحديث، ٣٤.

٥- صدوق، معانى الاخبار، ١.

در تمام روایاتی که گذشت «روایه الحدیث» در مقابل «درایه الحدیث» قرار دارد. اما از تأکیدی که در این روایات درباره ی «درایه الحدیث» ملاحظه می شود، نباید ضرورتاً نفی «روایه الحدیث» را نتیجه گرفت. زیرا «روایه الحدیث» و «درایه الحدیث» دو شاخه ی اصلی «علم الحدیث» به شمار می رود. (۲) بلکه مطلب مهم

توجه به تقدّم هر یک از دو اصطلاح یادشده نسبت به دیگری در دوره های مختلف است و به عقیده ی نگارنده تا آن جا که به عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ارتباط دارد، در آن زمان «روایه الحدیث» نسبت به «درایه الحدیث» در تقدّم و اولویّت قرار داشت و آن بزرگوار با بیاناتی چون: «لیبلغ الشاهد الغائب» (۳) اصحاب خود را به نقل روایات و

انتقال آن به دیگران توصیه می کرد. گرچه در شرایطی به درک مقاصد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پی نبرده باشند. در آن زمان تقدّم «روایه الحدیث» بر «درایه الحدیث» دلایلی داشته است که به طور خلاصه عبارتند از:

الف) با آن که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به افزایش دانش دینی صحابه بسیار اهتمام داشت و حتّی در مقایسه ی علم و عبادت با یکدیگر فرموده بود: «بالتعلیم أرسلت» (۴) ، معهدنا به دلیل پیوند عصر آن حضرت با جامعه ی جاهلیت از یک طرف

و کم بودن حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در آن جامعه از طرف دیگر، مسأله ی تفقّه در دین _ به معنی آگاهی عمیق از کتاب و سنّت _ تحقق نیافت. به ویژه اگر در نظر گیریم عدّه ای از مکثران حدیث از جمله ابوهریره موقّف به برخورداری از آموزش رسمی یا مصاحبت طولانی با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نشدند. چنان که عدّه ی زیادی نیز پس از فتح مکه به جرگه ی مسلمانان پیوستند و بیش از یک یا دو سال محضر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را درک نکردند و این مدّت جهت تربیت دینی آنها بسیار کم بود. (۵) لذا اصحاب رسول

خدا صلی الله علیه و آله و سلم گاه به نقل روایاتی می پرداختند که خود مفاد آن را درک نمی کردند و از این رو به اظهار نظر یا صدور فتاوی می پرداختند که آکنده از اختلاف و تعارض بود. (۶)

و موجب نقد آنان نسبت به یکدیگر می گشت. (۷)

ب) علی رغم موافقت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به نگارش و ثبت روایات، (۸)

کتابت حدیث در عصر آن بزرگوار امری شایع و عمومی نبود و دلیل این موضوع قلت وسایل نگارش و محدود

۳- مجلسی، ۲/۱۵۲.

۴- مجلسی، ۱/۲۰۶.

۵- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۲۴.

۶- ابن ابی الحدید، ۱/۶۱.

۷- عتر، ۵۳.

۸- معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۴۶_۵۱.

بودن افراد باسواد در آن جامعه بود. لذا در این دوره نقل حدیث مهم ترین راه حفظ حدیث به شمار می رفت. پیرو این مصلحت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اصحاب خود را به حفظ حدیث و انتقال آن به دیگران سفارش کرده و تنها از دروغ بستن بر خود برحذر می داشت. نمونه هایی از سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در این خصوص عبارتند از:

ب / ۱_ عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رسول الله خطب الناس... فقال: نضر الله عبدًا سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها فربّ حامل فقه غير فقيه و ربّ حامل فقه الی من هو أفقه منه.» (۱) یعنی: خداوند شاد و خرم گرداند کسی را که چون کلام مرا شنید

آن را به خاطر بسپارد و به دیگران که نشنیده اند ابلاغ نماید. زیرا چه بسا کسانی که حامل فقه اند اما فقیه نیستند و چه بسیار حاملان فقهی که آن را به فقیه تر از خود منتقل سازند.

در این حدیث تعبیر: «ربّ حامل فقه لیس بفقیه» دقیقاً نشان دهنده ی تقدّم «روایه الحدیث» بر «درایه الحدیث» در عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است آن هم با توجّه به آن که حدیث یادشده در اواخر عمر آن حضرت صادر شده است. (۲)

ب / ۲_ عن أبي قريظاه عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «حدثوا عني ما تسمعون و لا تقولوا إلّا حقّاً و من كذب علی بنی له بیت فی جهنّم یرتع فیه.» (۳)

با توجّه به احادیث یادشده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مطالب فراوانی با اصحاب خود در میان گذاشت که این مطالب در مواردی فراتر از فهم و درک آنان به شمار می رفت. کار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در عین حال کاری لغو و بیهوده نبود، چرا که آیندگان می توانستند از آن مطالب استفاده کنند و اهل بیت آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم نیز به عنوان شارحان کلام نبوی در دسترس مردم قرار داشتند. در حدیثی محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «إنّ رسول الله أنال فی الناس و أنال و أنال و أنا أهل البيت معاقل العلم و ابواب الحكم و ضیاء الامر.» (۴)

مرحوم مجلسی در توضیح حدیث نوشته است: «أنال ای اعطی و أفاد فی الناس العلوم الكثيره لكن عند أهل البيت معیار ذلك و الفصل بین ما هو حقّ أو مفتری و عندهم تفسیر ما قاله الرسول فلا ینتفع بما فی أیدی الناس إلّا بالرجوع الیهم صلوات الله علیهم.» (۵)

ص: ۱۸

۱- کلینی، ۱/۴۰۳.

۲- این سخن را رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در سال دهم هجری در مسجد خیف بیان فرمود و عموم محدّثان شیعهو سنّی آن را روایت کرده اند. از جمله نک به: ابن ماجه، ۱/۸۴؛ ترمذی، ۵/۳۴؛ دارمی، ۱/۷۴؛ قاسمی، ۱۴۸ از قول جوامع حدیثی اهل سنّت و نیز مجلسی، ۲/۱۴۸، ۱۶۰، ۱۶۱.

۳- قاسمی، ۵۰ به نقل از طبرانی.

۴- مجلسی، ۲/۲۱۴ باب ۲۸.

۵- مجلسی، ۲/۲۱۴.

در حدیث دیگری هشام بن سالم گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: فدای شما گردم آیا از احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایات صحیحی در نزد عامّه (اهل 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.»^(۱)

از آن چه گذشت می توان نتیجه گرفت که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تبیین حدیث و سنت آن بزرگوار به عهده ی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قرار گرفت، چنان که آنان مسؤول تبیین قرآن نیز بوده اند و احتمالاً به این خاطر است که در روایات اهل بیت علیهم السلام «درایه الحدیث» بر «روایه الحدیث» در اولویت قرار می گیرد. این نتیجه وقتی قوت می گیرد که در نظر گیریم که در عصر صادقین علیهما السلام که همزمان با شروع رسمی کتابت و تدوین حدیث است،^(۲) نقل حدیث دیگر یگانه راه جهت حفظ و

بقای حدیث نبود، بلکه در این زمان امامان شیعه _ به ویژه صادقین علیهما السلام _ فرصت کافی به دست آوردند تا شاگردان خود را به گونه ای تربیت کنند که اولاً روایات خود را در اسرع وقت بنویسند و نوشته ها 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 معانی آن را درک نمی کردند، نهی می کردند. 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 می دانند و از نقل آن چه نمی دانند، دست بکشند. آن گاه که چنین کنند حقّ خدا را ادا کرده اند.»^(۳)

ب) حمزه بن طیار گوید که وی بر امام صادق علیه السلام برخی از خطبه های 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 می آورید و معانی آن را نمی شناسید 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، تاریکی ها را از شما بزدایند و حقّ مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: (فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون)»^(۴)

ج) ابوسعید زهری از امام باقر علیه السلام روایت کرده است که آن حضرت فرمود: «توقّف در مقابل شبهه بهتر از سقوط در هلاکت است و ترک حدیثی که آن را روایت نکرده ای^(۵) بهتر از نقل حدیثی است که (حقیقت) آن را

ص: ۱۹

۱- همانجا.

۲- دارمی، ۱/۱۲۶.

۳- کلینی، ۱/۵۰.

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

۵- این ترجمه بر اساس متن حدیث یعنی: «ترکک حدیثاً لم تروه» صورت گرفت، احتمال دارد تصحیفیخ داده و صورت اصلی حدیث «ترکک حدیثاً لم تدریه» باشد که در این صورت می شود ترک حدیثی که آنرا درک نکرده ای.

باید اضافه کرد که بخشی از آموزش های صادقین علیهما السلام توضیح و روشنگری درباره ی 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 «درایه الحدیث» گام برداشته اند. از صادقین علیهما السلام هم چنین روایات فراوانی در شرح و توضیح احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم باقی مانده است که شیخ صدوق شماری از آنها را در کتاب «معانی الاخبار» و بعضاً در «علل الشرایع» جمع آوری کرده است. از تأمیل در این روایات معلوم می شود که صادقین علیهما السلام علاوه بر معناشناسی روایات برای اصحاب خود، بسیاری از اصول و قواعد فهم حدیث را نیز به آنان منتقل کرده اند از جمله آن که:

— قبل از هر چیز بر موضوع نقل به الفاظ تأکید کرده اند. (۲) در عین حال به جهت

سهولت کار برای راویان نقل به معنی را تنها با شرط انتقال مقاصد حدیث و حفظ فصاحت عبارات جایز دانسته اند. (۳)

— گاه مخاطب حدیث را متوجه وجوه مختلف معانی یک لفظ کرده اند. (۴)

— گاه با توضیحات خود پرده از ابهام و اجمال یک حدیث برداشته اند. (۵)

— گاه در باب کنایه و مجاز بودن لفظی در حدیث، تنبیه داده اند. (۶)

— گاه زمینه های صدور حدیث را بازگو کرده و ارتباط آن با فهم حقیقت حدیث را روشن ساخته اند. (۷)

— گاه به ردّ معانی برخی از روایات پرداخته و به معانی درست آن توجه داده اند. (۸) و از این جهت مخاطب خود را متوجه اشکالات حدیث در اثر نقل به

ص: ۲۰

۱- همانجا، ۱/۵۰.

۲- کلینی، ۱/۵۱.

۳- همانجا، ۱/۵۱ و ۵۲.

۴- صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۷.

۵- همانجا، ۱۸۰.

۶- همانجا، ۱۸۱.

۷- همانجا، ۱۸۲ و ۲۰۴.

۸- همانجا، ۱۵۹.

— گاه از وجود متشابهات در خلال روایات خبر داده و ضرورت ارجاع متشابهات اخبار به محکمت را یادآور شده اند. (۲)

— گاه به تکذیب متن یک حدیث (۳) یا تصدیق آن (۴) پرداخته و از این جهت ذهن

یاران خود را متوجه وجود احادیث جعلی و توجه به مفاد روایات صحیح کرده اند. چنان که با الهام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، ناقلان احادیث جعلی را همتای دروغ گویان توصیف کرده اند. (۵)

— با توجه به واقعیت هایی چون وقوع جعل در حدیث و نیز صدور روایاتی در شرایط تقیه و در نتیجه مبتلا شدن روایات به تعارض و تناقض، صادقین علیهما السلام دستورالعمل های مهمی جهت حلّ تعارض روایات و ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر صادر کردند. (۶)

ناگفته نماند که در همین دوران مشکلات موجود در روایات به جا مانده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، بعضی از بزرگان اهل سنت را نیز بر این واداشت تا جهت حلّ آن مشکلات به تأسیس قواعدی اقدام کنند. البته با توجه به ارتباط گسترده ی محدثان اهل سنت با امامان شیعه در قرن دوم (۷) نباید از تأثیرپذیری آنان از امامان به ویژه

صادقین علیهما السلام 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 بوده اند.

نخستین تلاش بزرگان اهل سنت در این خصوص بحث و فحص از اسناد روایات و ردّ روایات کذابان و بدعتگران بود. (۸) اما به تدریج مقایسه متون روایات با

یکدیگر، پذیرش برخی از روایات و ردّ روایات دیگر و نیز معنانشناسی کلمات غریب احادیث و احیاناً حلّ تعارض روایات در دستور کار آنها قرار گرفت. به عقیده ی برخی از صاحب نظران کسانی چون ابن شهاب

ص: ۲۱

۱- همانجا، ۱۸۲.

۲- مجلسی، ۲/۱۸۵ به نقل از عیون اخبار الرضا ۷.

۳- کلینی، ۴/۲۳۹.

۴- همانجا، ۳/۳۷۱.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۹.

۶- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۸۰ با عنوان: چاره جویی ها و تدابیر.

۷- ابوزهره، ۲۲؛ شکه، ۲۸.

۸- نیشابوری، ۱/۵ و نیز، ص ۹ باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم .

زهري (م ۱۲۴) و شافعی (م ۲۰۴) از نخستین کسانی هستند که در این مسیر گام زده اند. (۱) اما در سده های بعد

دانشمندانی چون علی بن مدینی، ابن قتیبہ دینوری، مسلم بن حجاج، ابوداؤد سجستانی و ابو عیسیٰ ترمذی به طور جدی تر 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 پاره ای از انواع خبر چون: صحیح، حسن، غریب و مرسل و نیز اقسام کلی خبر مقبول و مردود می باشد. (۲) از افراد نامبرده و نیز بزرگان

دیگری که در فاصله ی قرن دوم تا چهارم زندگی کرده اند، آثار و نظرات بسیاری باقی مانده است. تأمل در روایات به جا مانده از امامان شیعه: و نیز توجه به نظرات پیشوایان حدیث که در عصر متقدمان زندگی کرده اند، نشان دهنده ی نوعی تحوّل تدریجی در معنای «درایه الحدیث» است و آن انتقال معنای این عبارت از فهم مستقیم مقاصد حدیث به شناخت اصول و قواعدی بود که به فهم روایات منجر می گردید.

۱-۳_ دوره ی متأخران

در عصر متأخران «درایه الحدیث» در کنار «روایه الحدیث» به عنوان دو شاخه ی اصلی «علوم حدیث» قرار گرفت. لکن با اعتباری متفاوت با آن چه در دوره ی قبل، از این دو اصطلاح متداول بود. سیوطی از قول ابن الاکفانی درباره ی «روایه الحدیث» نوشته است: «علم یشتمل علی أقوال النبی و أفعاله و روایتها و ضبطها و تحریر الفاظها» (۳) وی سپس از قول همان دانشمند در باره ی درایه الحدیث

می نویسد: «علم الحدیث الخاص بالدرایه علم يعرف منه حقیقه الروایه و شروطها و انواعها و احکامها و حال الرواه و شروطهم و اصناف المرویات و ما یتعلق بها» (۴) سیوطی سپس تعریف فوق را به شرح زیر مورد تفسیر قرار می دهد:

«حقیقه الروایه: نقل السنه و نحوها و اسناد ذلك إلی من عزى إلیه بتحدیث أو أخبار و غیر ذلك».

و شروطها: الاتّصال و الانقطاع و نحوهما.

و احکامها: القبول و الرد.

و حال الرواه: العداله و الرد.

و شروطهم: فی التحمّل و فی الاداء كما سیأتی.

و أصناف المرویات: المصنّفات من المسانید و المعاجم و الاجزاء و غیرها، احادیث و آثار.

و ما یتعلق بها: هو معرفه اصطلاح أهلها. (۵)

۱- عتر، ۶۰.

۲- عتر، ۵۷ و ۶۱ و ۶۲ و ۶۳.

۳- سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۱.

۴- همانجا.

۵- سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۳.

در این تعریف چنان که روشن است نقطه ی تمایز «روایه الحدیث» و «درایه الحدیث» کاملاً مشخص نیست. به عبارت دیگر دامنه ی «درایه الحدیث» چنان توسعه دارد که مسائل «روایه الحدیث» را هم در بر می گیرد. یعنی مسائل متنوعی در حوزه «درایه الحدیث»، پیش بینی شده که شامل خصوصیات متنی و سندی حدیث هر دو می گردد. به این دلیل در سخنان برخی از متأخران «علم الحدیث» یا «اصول الحدیث» نیز تعاریف مشابه با «درایه الحدیث» دارد از جمله:

— سیوطی گوید: قال الشيخ عزالدین بن جماعه: علم الحدیث علم بقوانین يعرف بها أحوال السند و المتن. (۱)

— نووی: إن المراد من علم الحدیث تحقیق معانی المتون و تحقیق علم الاسناد و المعلل. (۲)

— فارسی حنفی: اصول الحدیث هو علم باصول يعرف بها أحوال حدیث الرسول من حیث صحه النقل عنه و ضعفه و طرق التحمل و الاداء و قیل علم الاسناد ما یبحث فیہ عن صحه الحدیث أو ضعفه لیعمل به أو لیترک من حیث صفات الرجال و صیغ الاداء. (۳)

— ابن حجر عسقلانی: علم الحدیث درایه مجموعه من المباحث و المسائل يعرف به أحوال الراوی و المروی من حیث القبول و الرد. (۴)

که در تعریف اخیر راوی عبارت از کسی است که حدیث را با سند نقل می کند و مروی همان سخن و گفتاری است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا دیگری اسناد داده شود. (۵)

از طرف دیگر توجه به کتاب هایی که توسط پاره ای از پیشگامان فن حدیث نوشته شده نشان دهنده ی عدم تصریح به موضوع «روایه الحدیث» یا «درایه الحدیث» است. از جمله ابن حجر از ابو محمد حسن بن عبدالرحمان بن رامهرمزی به عنوان نخستین کسی یاد می کند که در موضوع علوم حدیثی تصنیفی نگاشته است. (۶) در صورتی که کتاب رامهرمزی _ با عنوان المحدث الفاصل بین الراوی و

الواعی _ در درجه ی نخست کتابی در حوزه ی آداب و فنون روایت است. به گفته ی برخی از محققان این کتاب

ص: ۲۳

۱- همانجا، ۱/۲۲.

۲- نقل از قاسمی، ۷۶.

۳- فارسی حنفی، ۳.

۴- نقل از ابوشهبه، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۸.

۵- همانجا.

۶- عسقلانی، ۳.

در رد کسانی نوشته شد که در صدد تضعیف شأن اهل حدیث بوده اند و رامهریزی 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. (۱) با این تفصیل تعجب انگیز است که در عصر حاضر نیز

کسانی کتاب المحدث الفاصل را نخستین اثر در زمینه ی اصول الحدیث دانسته اند. (۲) به عکس کتاب رامهریزی می توان از کتاب های «الکفایه فی معرفه

الروایه» و «الجامع لآداب الراوی و السامع» از خطیب بغدادی اشاره کرد که ظاهر آوّلی در موضوع «روایه الحدیث» (۳) و دومی درباره ی «درایه الحدیث» است. در

صورتی که در هر یک از کتاب های یادشده مجموعه ای از مسائل هر دو علم _ به تناسب _ آورده شده است. افزون بر آن چه گفته شد حتّی در کتاب های معاصران نیز که به تعریف دو اصطلاح «روایه الحدیث» و «درایه الحدیث» پرداخته اند، به سختی می توان مرز دقیقی در تمایز این دو اصطلاح مشاهده کرد. (۴) گرچه بحث از انواع

حدیث و اصطلاحات گوناگون آن بیشتر به عهده ی «درایه الحدیث» است.

اما نظیر تعریفاتی که از ناحیه ی دانشمندان اهل سنت گذشت، در آثار متأخران شیعه نیز تعاریفی درباره ی «درایه الحدیث» دیده می شود که برخی از آنها عبارتند از:

_ شهید ثانی: «الدرایه هو علم یبحث فیه 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 المروی من حیث ذلک». (۵)

شیخ بهایی: «علم الدرایه علم یبحث فیه عن سند الحدیث و متنه و کیفیته تحمّله و آداب نقله». (۶)

مشابهت این دو تعریف با تعاریف پیش گفته واضح و معلوم است. جز آن که به عقیده ی برخی از صاحب نظران موضوع اصلی علم درایه شناخت «سند» و «متن» حدیث است نه «راوی» و «مروی»؛ زیرا گرچه می توان دو اصطلاح «متن» و «مروی» را به صورت مترادف در نظر گرفت، اما تعبیر «راوی» هرگز با تعبیر «سند» برابری نمی کند. چرا که اصطلاح «راوی» بر آحاد رجال یک سند منطبق است که برای شناخت آنها به کتاب های رجالی مراجعه می شود، لکن «سند» حدیث عبارت از زنجیره ای از راویان حدیث است که به یکدیگر ارتباط دارند و یکی از دیگری متن حدیث را نقل می کند و در این صورت عوارضی چون ارسال و تعلیق یا انقطاع و اعصال

ص: ۲۴

۱- عجاج خطیب، ۱۵۹.

۲- همانجا، ۲۶ مقدمه المحدث الفاصل.

۳- عتر، ۶۴.

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

۵- عاملی، زین الدین، ۵.

۶- عاملی، بهاء الدین، ۲.

دامن سند را گرفته و در علم درایه به بررسی این عوارض پرداخته می شود. (۱)

از آن چه به تفصیل در تعریف درایه الحدیث در دوره ی متأخران گذشت می توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱-۳-۱ در این دوره درایه 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 آن که در تعاریف متأخران موضوع «درایه الحدیث» شناخت «راوی و مروی» یا شناخت «متن و سند» حدیث اعلام گردید، اما نباید تصوّر کرد متن شناسی به معنای «فقه الحدیث» موضوع این علم بوده است. زیرا چه بسا عدّه ای تصوّر کنند که موضوع «درایه الحدیث» در دوره ی متأخران نسبت به دوره ی متقدّمان توسعه یافته و شامل شناخت هر دو جنبه ی سند و متن حدیث شده است. در صورتی که این تصوّر نادرست است. بلکه آن چه در این دوره موضوع «درایه 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 العلّه عباره عن معنی فی الحدیث خفی تقتضی ضعف الحدیث» (۲) و مامقانی با صراحت بیشتر می نویسد: «موضوع هذا العلم (درایه الحدیث)

هو السند و المتن لأنّ موضوع العلم ما یبحث فیه عن عوارضه و المبحوث هنا هو عوارض السند و المتن و أوصافهما» (۳) وی سپس یادآور می شود که این تعریف بر تعریف شهید

ثانی ارجحیت دارد. (۴)

امّا مراد از عوارضی که در متن روایات کم و بیش به چشم می خورد، عوارضی چون اختلاف روایات، نقل به معنی در حدیث، ورود الفاظ مشکل در حدیث، تبدیل و تصحیف در سند یا متن حدیث، اضطراب متن روایات و به طور کلی اشتمال احادیث بر علل خفیه ای است که دامن برخی از روایات را گرفته است. (۵) و این ها جدا از مسائلی است که به طور خاص در حوزه ی سند روایات قابل

پی گیری است و نکته ی حائز اهمیت آن که شناخت عوارض سند و متن در حکم اصول و مقدمات فهم حدیث به شمار می رود نه شناخت مستقیم حدیث و مقاصد آن. به همین جهت شهید ثانی به عنوان مسأله ی ششم می نویسد: «در این علم از متون احادیث و دلالت آنها جز به ندرت بحث نمی شود، 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

ص: ۲۵

۳- مامقانی، ۱۰.

۴- همانجا.

۵- جهت اطلاع از شماری از این مشکلات و مثال های آن نک به: کتاب علل الحدیث از آقای محمد باقر بهودی.

وضعیّت سند حدیث از جهت اتّصال، انقطاع، ارسال و اموری از این قبیل بحث می گردد. (۱) 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) کیفیت 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 وسیله ی دانشمندان اهل سنّت نیز در دوره ی متأخران نشان دهنده ی محورهای یادشده به تفصیل یا اجمال است.

۱_۴_ دوره ی معاصران

از برخی از شواهد به دست می آید که اصطلاح «درایه الحدیث» در عصر حاضر تفاوت چندانی با دوره ی متأخران پیدا نکرده است. هرچند که دامنه ی این علم به بررسی انواع حدیث به ویژه عوارض اسناد روایات، تخصیص بیشتری یافته و از این جهت با «مصطلح الحدیث» یا «اصول الحدیث» مترادف شده است. نورالدین عتر «درایه 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 می کند که به شناخت حدیث مقبول از مردود بینجامد. (۲) و فضلی

در کتاب «اصول الحدیث»، این اصطلاح را مترادف با «علم الحدیث»، «درایه الحدیث»، «مصطلح الحدیث» و «قواعد الحدیث» دانسته و معتقد است که همه ی این اصطلاحات معنای واحدی دارند. (۳)

برخی از محققان در تعریف «درایه الحدیث» دایره ی این علم را نسبت به آن چه متأخران در کتاب های خود آورده اند، محدودتر نموده و معتقدند که: «درایه علمی است که در آن از احوال و عوارض مربوط به سند حدیث بحث می شود. سند یعنی طریقی که به متن حدیث می رسد عبارت است از تعدادی از افراد که متن حدیث را از یکدیگر نقل می کنند و بدین وسیله متن به ما می رسد، سند که از راویان تشکیل شده است دچار حالات مختلفی می گردد که در اعتبار یا بی اعتباری آن مؤثر است. مانند این که سند متّصل یا منقطع، مسند یا مرسل، معنعن یا مسلسل، عالی یا غریب، صحیح، حسن، موثّق، ضعیف و جز آن باشد. از این رو علم «درایه الحدیث» بحث درباره ی این عوارض را بر عهده دارد.» (۴)

١- عاملی، زین الدین، الدرايه، ٨

٢- عتر، ٣٢ و ٣٣.

٣- فضلی، ٩ و نیز نک: عجاج الخطيب، اصول الحديث، علومه و مصطلحه، ٩؛ القطان، ٤٩؛ النعمه، ٢٩؛ عمر هاشم، ٨ و ٢٦؛

الضّاری، ١٢.

٤- تهرانی، ٨/٥٤.

به طوری که ملاحظه می گردد در این تعریف نسبت به شناخت عوارض متون روایات، اشاره ای وجود ندارد و موضوع «درایه الحدیث» یکسره به سندشناسی اختصاص یافته است. لکن این تعریف با واقعیت کتاب هایی که امروزه در موضوع «درایه الحدیث» یا «مصطلح الحدیث» تألیف شده، کاملاً انطباق ندارد. گرچه می توان به طور نسبی گرایش «درایه الحدیث» به بحث بیشتر درباره ی 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 ناحیه ی متأخران می نویسد: «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 حیث قال: (الدرایه) علم بقوانین 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 نمی گیرد. برخلاف علم درایه که در آن به بررسی چگونگی ارتباط راویان با یکدیگر و در نتیجه ی اتصال و انقطاع سند پرداخته می شود. شیخ آغابزرگ در تعریف علم رجال نوشته است: «علم رجال، علمی است که در آن از احوال و اوصاف راویان حدیث بحث می شود. اوصافی که در قبول و رد گفته ی آنها دخالت دارد.» (۴)

این نکته نیز قابل ذکر است که علی رغم تمایز موضوعات «درایه الحدیث» (به معنای اخیر) با «علم الرجال» در کتاب های علمی، مرز این دو علم با یکدیگر تداخل شدید پیدا کرده که بر پژوهشگران لازم است که از خلط مباحث این دو علم اجتناب ورزند. به عنوان مثال در کتاب های درایه الحدیث غالباً مباحثی درباره ی عدالت صحابه (از نظر اهل سنت) و یا وثاقت اصحاب اجماع (از نظر شیعه) به میان آمده که بررسی این موضوعات اختصاص به علم رجال دارد. به همین ترتیب در بسیاری از کتاب های رجالی از جمله «معجم رجال الحدیث» و «تهذیب التهذیب» علاوه بر اطلاعاتی که درباره ی وثاقت و تضعیف راویان آورده شده، ارتباط هر راوی با افراد

ص: ۲۷

۱- فضلی، ۱۳.

۲- مرعی، ۱۳.

۳- عتر، ۳۲.

۴- تهرانی، ۱۰/۸۰.

۱- کلینی، ۱/۱۷۷.

۲- خویی، ۱۸/۳۰؛ ۳/۲۹۶؛ ۱۴/۲۷۹؛ ۵/۸۹؛ ۷/۱۲۳ و ۱۲۴، در سند یادشده درباره ی داوود رقی از نظر جرح و تعدیل اختلافاتی

بین علمای رجال وجود دارد. تفصیل را نک: خویی، ۷/۱۲۲_۱۲۳.

۳- طبرسی، اعلام الوری، ۲/۶.

«مصطلح الحدیث» _ از باب نام گذاری کلّ به نام جزء _ مترادف گردید. لذا با نوعی مسامحه می توان «درایه 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

اشاره

ص: ۲۹

مقدمه

از مسائل مهم در حوزه ی «فقه الحدیث» توجه به رابطه ی 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 دسته بندی می توان 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، مهم ترین طرق تبیین مجملات نیز گزارش می شود.

۱-۲_ طرح مسأله

یکی از تقسیمات مهم در زمینه ی آیات و روایات، دسته بندی آنها به مجمل و مبین است. دانشمندان علوم قرآنی در آثار خود بعضاً به بحث درباره ی مجمل و مبین پرداخته اند.^(۱) اما 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 آن که از اسباب اجمال یا اقسام آن سخن رفته باشد. علت این

بی توجهی را باید ارتباط این دو اصطلاح به حوزه ی «فقه الحدیث» در نظر گرفت، در صورتی که آثار دانشمندان در زمینه ی مصطلح الحدیث _ به ویژه در دوره ی متأخران و معاصران _ کمتر با متن شناسی به معنای «فقه الحدیث» ارتباط داشته است.^(۳) به هر

جهت از تعاریف به جا مانده در این خصوص می توان به کلام مامقانی اشاره کرد که می نویسد: «المجمل هو ما کان غیر ظاهر الدلاله علی المقصود.»^(۴)

و به همین ترتیب درباره ی مبین آورده است: «المبین و هو ما اتّضحت دلالتة و ظهرت.»^(۵)

اما معیار دلالت واضح بر مقصود متکلم چیست؟ به عقیده ی مامقانی وضوح سخن، با قوانین حاکم بر محاورات عرفی افرادی که با زبان واحدی سخن می گویند، تناسب دارد، زیرا در این حالت است که تفاهم، حاصل شده و افراد آن زبان با یکدیگر ارتباط برقرار می کنند. لذا در باره ی مجمل می نویسد: «بهترین تعریف درباره ی مجمل

ص: ۳۰

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

۲- از جمله نک: مامقانی، ۱/۳۱۷؛ مدیر شانه چی، ۷۵؛ جدیدی نژاد، ۱۴۲ و ۱۴۷؛ امین، ۱۳۳.

۳- نک: همین کتاب، فصل یکم.

۴- مامقانی، ۱/۳۱۷.

آن که 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.»^(۱)

نکته ی قابل توجه آن که تعریف مجمل از دیدگاه علمای حدیث با آن چه علمای علوم قرآنی و اصول فقه بیان کرده اند، اختلاف چندانی ندارد.^(۲) و اگر بر قدر

مشترک تعاریف موجود درباره ی مجمل یعنی هر کلام غیر واضح _ از جهت دلالت بر مقصود _ توافق کنیم، آن گاه باید گفت که دایره ی اجمال در علوم حدیث فراتر از علم اصول یا علوم قرآنی^(۳) است و اسباب فراوان تری بر اجمال روایات دست

یافتنی است، که شناسایی اهم آنها هدف این فصل است.

نکته ی دیگر آن که به عقیده ی علمای اصول، حدیث یا حکم مجمل تا مفاد و مقصود آن روشن نگردد حجّیت یا قابلیت برای عمل ندارد.^(۴) و همین موضوع

شناخت اسباب اجمال روایات و راه کارهای تبیین آنها را ضروری می سازد. به عقیده ی برخی از محققان از آن جا که لفظ مجمل در دلالت بر مراد شارع دارای ابهام است، ابهام موجود در چنین لفظی جز با بیان خود شارع برطرف نمی گردد.^(۵)

نکته ی آخر در مقام طرح مسأله آن که، با توجه به آن که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امامان شیعه: از فصیحای دوران خود

ص: ۳۱

۱- همانجا، ۱/۳۱۷.

۲- علمای اصول در تعریف مجمل به عدم وضوح دلالت لفظ یا کلام مجمل اشاره کرده و مجمل را نقیضمیین _ لفظ یا کلام واضح _ دانسته اند. 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 برنده ی مجمل برطرف گردد.» (ملکی اصفهانی، ۱/۱۱۵؛ نیز نک: به: همانجا، ۱/۳۱ که اجمال را مشتبه و غیر واضح معنی کرده است. علاوه بر آن نک: عاملی، ۱/۳۱۵ و ۳۱۷؛ ابوزهره، ۱۲۱؛ زحیلی، ۳۴۰؛ مظفر، ۱/۱۷۹.

۳- دانشمندان اصول ضمن تأکید به تعدّد علل اجمال (ملکی اصفهانی، ۱/۳۳؛ اسعدی، ۱۳۵) غالباً سبب را به عنوان اسباب اصلی اجمال ذکر کرده اند که عبارتند از اشتراک لفظی با نبودن قرینه ی لازم، غرابت لفظ و نقل معنای لغوی از وضع اولیه به اصطلاح شرعی آن مانند تحوّل لفظ صلاه از دعا به نماز. (زحیلی، ۳۴۱؛ عبدالرحمان، ۲۴۶) اما در منابع علوم قرآنی گرچه نزدیک به ۱۰ سبب از اسباب اجمالآیات مورد بحث قرار گرفته (سیوطی، الاتقان ۳/۵۹ و ۶۰) اما به طوری که مشخص است

این اسباب از جهتی به طبیعت ویژه ی 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.

۴- زحیلی، ۳۴۱؛ اسعدی، ۲۴۶.

۵- در تفاوت لفظ مجمل و الفاظ مشکل (یا خفی) و متشابه برخی گفته اند 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 می گردد و چنان
که هیچ گونه 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 ساخته اند که به هر صورت تأویل پذیر است. شاکر، ۲۸۶ و ۲۸۹.

بوده اند، (۱) وجود سخنان مجمل و مبهم در

روایات آنها چه توجیهی دارد؟ آن چه این سؤال را حسّاس می کند. توجّه به رابطه ی آیات و روایات است. بر طبق آیات قرآن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مبّین قرآن است. (۲) و پس از

او اهل بیت آن حضرت این رسالت را به دوش گرفته اند. (۳) لذا بسیاری از مجملات

قرآن توسط سنّت و روایات تبیین می گردد. حال چگونه ممکن است سنّت و حدیث خود دچار اجمال شود؟ اما علیرغم سؤال اخیر، مطالعه و بررسی روایات شیعه و سنّی بیانگر درصد قابل توجّهی حدیث مجمل است که البتّه علل گوناگونی توجیه گر اجمال آنهاست و در یک تقسیم بندی می توان این علل را به دو بخش عمده دسته بندی کرد:

۲-۲_ علل ذاتی یا طبیعی

۲-۳_ علل عرضی یا عارضی

ذیلاً از هر کدام از دسته بندی های یادشده به مهم ترین علل اشاره می گردد. ضمن آن که در خلال این بررسی راه کارهایی برای تبیین مجملات _ که در روایات معصومان علیهم السلام وارد شده _ از نظر گذرانده می شود.

۲-۲_ بررسی علل ذاتی در اجمال روایات

اشاره

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 می توان در حد و اندازه های اسباب اجمال در قرآن (۴) جست و جو نمود.

۲-۲-۱_ اشتراک لفظی

بسیاری از کلمات _ گرچه در وادی امر برای معنای خاصّی وضع شده اند _ حامل معانی مختلفند که کاربرد آنها در یک معنای خاص جز با توجّه به قرائن میسر نخواهد بود. این موضوع نمونه های فراوانی در روایات دارد و بی توجّهی به قرائن موجود در اطراف کلام سبب اجمال آن روایات خواهد بود. به عنوان نمونه در حدیث «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» لفظ مولی بر معانی مختلفی از جمله دوست، یاور، سید، مالک، صاحب پیمان، سرپرست و اولی به تصرّف استعمال شده است. (۵) به سبب چنین اشتراکی مفسران اهل سنّت غالباً کلمه ی مولی

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

۲- النحل، ۴۴؛ الجمعة، ۲.

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

۴- سیوطی درباره ی اسباب اجمال در قرآن می نویسد: «اجمال اسبابی دارد که عبارتند از اشتراک (لفظی) حذف، اختلاف مرجع ضمیر، احتمال عطف و استئناف، غرابت لفظی، عدم کثرت استعمال، تقدیم و تأخیر، قَلت منقول و تکرار.» همو، الاتقان ۳/۵۹ و ۶۰ با تلخیص مثال ها.

۵- ابن منظور، ۱۵/۴۰۲_۴۰۳. که از قول ابوالهیشم 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 می داند که در ۲۷ معنی به کار رفته است. (همو، ۱/۳۶۲).

معانی ناصر و یاور گرفته اند. چنان که صاحب تفسیر المنار معتقد است که ولایت طرح شده در حدیث غدیر ولایت نصرت و موَدّت است و بر ولایت سلطه که عبارت از امامت و خلافت است، دلالتی ندارد. (۱) اما به عقیده ی محققان شیعه با

توجه به قرائنی که در اطراف حدیث غدیر وجود دارد کلمه ی مولی جز در معنای سرپرست و رهبر قابل تفسیر نیست. تعداد این قرائن بر حسب تتبع علامه امینی متجاوز از ۲۰ قرینه است. (۲) 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 صلی الله علیه و آله و سلم که: «من کنت مولاة فهذا علی مولاة» چیست؟ فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با این جمله به آنان خبر داد که علی علیه السلام امام پس از اوست.» (۳)

اشتراک لفظی نمونه هایی متعددی در روایات دارد و از موارد معروف آن می توان به معانی اختلاف در حدیث «اختلاف ائمتی رحمه» (۴) و عرش در حدیث «انّ

العرش اهتز لموت سعدین معاذ» (۵) اشاره کرد.

نکته ی قابل ذکر در این خصوص آن که پس از ظهور اسلام، بسیاری از کلمات _ چه در حوزه مفاهیم فقهی و چه در زمینه ی مفاهیم اخلاقی _ از نوعی توسعه ی معنایی برخوردار شده اند که بی توجهی به آنها سبب اجمال برخی از آیات و روایات می گردد. به عنوان مثال استعمال الفاظ «صلاه» و «زکاه» در دو عبادت بدنی و مالی، که با معانی لغوی این دو لفظ نیز بدون ارتباط نیست. به همین ترتیب می توان از واژه های «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 نمونه ی علی علیه السلام می فرماید: «دانشمند کسی است که فعلش سخن او را تصدیق کند و کسی که فعل او قولش را تصدیق نکند او دانشمند نیست.» (۶)

ص: ۳۳

۱- رشید رضا، ۶/۴۶۵.

۲- امینی، ۱/۳۷۰.

۳- صدوق، معانی الأخبار، ۶۵.

۴- همانجا، ۱۵۷. در این حدیث مراد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اختلاف به معنی آمدوشد علما با یکدیگر است اما برخی اختلاف را به معنی تفرقه گرفتند. (صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۷)

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

۶- کلینی، ۱/۳۶. فقه در لسان روایات به معنای دانش قطعی و عمیق است و از این جهت معنای آنوسیع تر از علم بوده و بلکه

مترادف با حکمت و معرفت است. امام صادق علیه السلام در تفسیر «یؤتی الحکمه منیشاء» می فرماید: «حکمت عبارت از معرفت و تفقه 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 آنکاربرد واژه ی سفه درباره ی منافقان و اعراض کنندگان از روش و تفکر ابراهیمی است. (البقره، ۱۳ و ۱۳۰ و نیز صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۰).

و احتمالاً با الهام از این حدیث است که سعدی سروده است:

از من بگوی عالم تفسیر گوی گر در عمل نکوشی نادان مفسری (۱)

۲_۲_۲_ احادیث متشابه

از جمله سبب های اجمال در روایات، وجود تشابه در پاره ای از اخبار است. طبق روایتی که از امام رضا علیه السلام وارد شده، در روایت معصومان _ مانند آیات قرآن _ تشابهاتی وجود دارد که لازم است برای فهم درست معانی آنها، آنها را به محکّمات اخبار امامان علیهم السلام ارجاع نمود. (۲) 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، اما در لفظ یا حدیث متشابه معانی ظاهری الفاظ مراد نمی باشد و در نتیجه تأویل ضرورت پیدا می کند. چنان که 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 دانسته اند که هدف آن اعلام از بین رفتن حالت مرگ و نابودی در قیامت است. (۳) و نیز در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن جا که خطاب به

اصحاب فرمود: «أياكم و خضراء الدمن.» به توضیح آن بزرگوار مقصود از «خضراء الدمن» زنانی هستند که از شرافت خانوادگی برخوردار نیستند. (۴) در روایات

معصومان علیهم السلام نیز احادیث معتابیهی 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 داده اند. نمونه ای از این روایات سخن امام صادق علیه السلام است که فرمود: «من مثل مثالا أو اقتنی كلباً فقد خرج من الاسلام.» (۵)

و چون برخی از اصحاب از این سخن تعجب کردند، امام خود به توضیح پرداخت و فرمود: «مقصود من از «من مثل مثالا» کسی است که دینی غیر از دین الاهی تأسیس کرده و مردم را به آن فرا بخواند. و مقصود من از «من اقتنی كلباً» نگهداری و پذیرایی از دشمنان اهل بیت است. (۶)

آن چه 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 تّبّه به سوء استفاده از معانی انحرافی، چنان که

۲- مجلسی، ۲/۱۸۵.

۳- غفاری، ۲۵۳ به نقل از غزالی.

۴- صدوق، معانی الأخبار، ۳۱۶.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱.

۶- همانجا.

امام صادق علیه السلام فرمود: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إنَّ الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب.»^(۱) و نیز همان حضرت در انتقاد از تأویل گرای غلات فرمود: «گاه می شود که

با شخصی سخن می گویم و او را از جدال در دین نهی می کنم و از قیاس و رأی برحذر می دارم، اما تا از نزد من خارج می گردد، سخنانم را به گونه ای دیگر تأویل می کنند...»^(۲)

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 می دهد. هم چون آیات محکم که «امالکتاب» و اساس قرآن است.^(۳) لذا متشابهات اخبار غالباً توسط اخبار دیگر

قابل تبیین است. چنان که امام رضا علیه السلام سخن امام صادق علیه السلام را که فرموده بود: «من تعلّم علماً لیمازی به السفهاء أو یباهی به العلماء أو یقبل بوجه الناس إلیه فهو فی النار.» را، به این صورت تبیین فرمود که مراد از «سفهاء» مخالفان مذهبی، مراد از «علماء» امامان معصوم علیهم السلام و مقصود از «لیقبل بوجه الناس إلیه» ادّعی ناحق مدّعیان در مورد امامت است.^(۴)

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 و سلم بسیاری از آنان به عمق سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آشنا نبودند و تعبیر: «رَبِّ حَامِلِ فَهْ لیس بفقیه و رَبِّ حَامِلِ إلی من هو افقه.»^(۵) شاهد این مطلب است. از این رو اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گاه یکدیگر را در فهم

مراد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از یک حدیث نقد می کردند که نمونه ای از آن نقد عایشه بر عمر در حدیث: «انّ المیت یعدّب ببکاء أهله» است.^(۶) علی علیه السلام نیز ضمن سخنی در خصوص

اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: «این گونه نبود که اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقابل سؤالاتی که از آن حضرت می کردند، فهم واحدی داشته باشند. برخی سؤالاتی می کردند اما 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 فرا گیرند.»^(۷)

شاهد این اختلاف افهام را می توان در برداشت صحیح علی علیه السلام از کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دانست که به مناسبتی فرمود: «یا

۲- طوسی، اختیار الرّجال، رقم ۴۳۳.

۳- آل عمران، ۷.

۴- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۰.

۵- کلینی، ۱/۴۰۳.

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

۷- کلینی، ۱/ ۶۴.

علی قم فاقطع لسانه.» که پس از ایراد این کلام، اصحاب تصوّر کردند که علی علیه السلام زبان تملّق گو را قطع خواهد کرد، اما علی علیه السلام درهمی به او داده و وی را مرخص ساخت. (۱)

اما از نمونه های اختلاف افهام در اصحاب صادقین علیهما السلام می توان به برداشت متفاوتی از سخن امام صادق علیه السلام یعنی: «اسکنوا ما سکنت الأرض» 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 می خواند. اما امام صادق علیه السلام با گفتن جمله ی اخیر شیعیان را از شرکت در قیام منع نمود. در بین یاران امام صادق علیه السلام عبدالله بن بکیر معتقد بود که مقصود امام صادق علیه السلام 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 اجازه ی امام معصوم علیه السلام را درک کرده بود. در ادامه ی روایت آمده است که امام رضا علیه السلام بر فهم و برداشت عبید بن زراره صحّه گذاشت و فرمود: «الحديث علی ما رواه عبید و لیس علی ما تأوّله عبدالله بن بکیر.» (۲)

نمونه ی دیگر از اختلاف افهام را می توان به تفاوت فهم زراره و برادر او حمران در موضوع اوقات نماز ملاحظه کرد که کلینی در «کتاب الصیّلاه» خود به آن پرداخته است. (۳) در این حدیث نیز امام صادق علیه السلام با گفتن «صدق زراره» بر رأی و نظر

زراره صحه گذاشت. (۴)

۲_۲_۴_ غرائب لفظی در روایات

پاره ای از روایات متضمّن الفاظ غریب است. مقصود از لفظ غریب کلمات پیچیده ای است که به دلیل قلت استعمال فهم آن با دشواری همراه است. (۵) این که

در سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم این کلمات استعمال شده یا نه، محلّ اختلاف است. برخی معتقدند که: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از فصیح ترین مردم به شمار می رفت و اقوام عرب را علی رغم اختلاف زبان و لهجه مورد خطاب قرار می داد و آنان نیز سخنان حضرتش را بدون ابهام درک می کردند. اما پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اختلاط قوم عرب با غیر عرب به تدریج خلوص و پاکی زبان عرب از بین رفت و درک پاره ای از لغات و تعابیر برای عرب ها با دشواری هایی همراه شد تا چه رسد به اقوام غیر عرب که طبعاً جهت فهم آن تعابیر متحمّل سختی های بیشتر

ص: ۳۶

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۱۷۱.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲۶۶.

۳- کلینی، ۳/۲۷۳.

۴- همانجا.

۵- محمّد ابوزهو، ۴۷۴ به نقل از خطّابی.

شدند. در این جا بود که برخی از محدثان به ویژه علمای ادب به شرح آن قسم از احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که شناختش بر مردم پوشیده بود پرداخته و علم غریب الحدیث را پایه گذاری کردند.»(۱)

ورود الفاظ غریب در روایات نبوی در بسیاری از مواضع، از عوارض نقل به معنی در حدیث بوده و در نتیجه در صحت انتساب این گونه روایات به پیامبر جای تردید وجود دارد. اما با توجه به بُعد زمانی صدور روایات از دوره ی تداول آنها و دگرگونی های معنایی پاره ای از واژه ها در بستر زمان و این که اساساً غرابت در لفظ و حدیث مسأله ای نسبی است، احتمال ورود پاره ای از الفاظ غریب در روایات غیرممکن نخواهد بود. به ویژه براساس مفاد روایاتی که در آن برخی از امامان علیهم السلام به توضیح آن الفاظ مبادرت کرده و در واقع به صدور حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صحه گذاشته اند. به عنوان مثال، یحیی بن عباد از امام صادق علیه السلام روایت می کند که فرمود: «یکی از انصار از دنیا رفت، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مراسم تشییع او حاضر شد و فرمود: او را تخضی ر کنی د که تخضی ر شدگان چق در در روز قیامت سبکبارن د.» من از امام صادق علیه السلام پرسیدم که «تخضی ر» چیست؟ ام ف رم ود: «شاخه ی ب دون برگی از درخت خ رما (یا درخت س در یا درخت بی د و...) گ رفته ش ود و در ای ن جا اش ا ره به استخ وان گودی زی ر گل و _ به پایین ب دن میت هم راه با لباس او پیچی ده گ ردد.»(۲)

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 پاره ای از موارد توضیحات علمای لغت یا احیاناً شرح های خود مورد تفسیر و تبیین قرار داده است.(۳)

۲_۲_۵ _ صدور حدیث بر سبیل اجمال

پاره ای از روایات اساساً بر سبیل اجمال وارد شده اند 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 ذهتت کافی درباره ی محتوای حدیث برخوردار بوده اند. مثلاً حدیث: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيَّ خَمْسًا فَرَخَصَ فِي أَرْبَعٍ وَلَمْ يَرْخَصْ فِي وَاحِدَةٍ»(۴) از امام

ص: ۳۷

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

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۳۴۸. اضافه می شود که شیخ صدوق در توضیح این حدیث آورده است که: «آن چه لازم است صورت پذیرد آن است که برای مرده دو شاخه ی بدون برگ به اندازه ی یک ذراع شاخه ی درخت خرما که خشک نباشد،

قرار دهند به این کیفیت که یکی از آن دو شاخه از نزدیکاستخوان بالای سینه و مماس با پوست میّت گذاشته شده و پیراهن بر روی آن انداخته شود و شاخه ید دیگر نزدیک استخوان باسن بین پیراهن و لنگ قرار داده شود و اگر شاخه ی خرما نبود از هر درخت دیگر که تر و تازه باشد، می توان استفاده کرد. (همانجا) امّا در فلسفه ی این کار می توان گفت که: در سیره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در تخصّیر مردگان نوعی عزّت و احترام به شأن مؤمن بوده که البته اختصاص به مردگانهم ندارد. لذا در خیر وارد شده که: «من خضّر له فی شیء فلیلزمه» (ابن اثیر جزری، ۲/۴۱ به نقل از الاتحافو الدرر...) که «من خضّر» به معنای «من بورك له فیه و رزق منه» آمده است. نک: همانجا و نیز ابن منظور، ۴/۲۴۹.

۳- معانی الاخبار، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۱۹ و...

۴- کلینی ۲ / ۲۲.

مجملی است، اما اگر در نظر گیریم که مخاطبان حدیث شاگردان امام باقر علیه السلام بوده اند و آنان از آن حضرت شنیده بودند که: «بنی الاسلام علی خمس: علی الصیلاه و الزکاه و الصوم و الحج و الولایه و لم یناد بشیء کما نودی بالولایه» (۱) متوجه

می گردیم 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 نداشته اند، از خفا و اجمال برخوردار شده است.

۲_۲_۵_۲_ گاه حدیث به این دلیل مجمل است که حاوی نوعی پیش بینی و آینده نگری 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 صاحبه الجمل الادب الّتی تنبجها کلاب الحوآب فیقتل عن یمینها و عن یسارها قتلی کثیره 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 فتنه ای داخل نگردند. اما آن گاه که جنگ جمل واقع شد و در مسیر کاروان اصحاب جمل به بصره، سگ های منطقه حوآب پارس کردند همگان حتی عایشه متوجه کلام نبوی شدند. مطابق روایتی عایشه متوحش شده و آهنگ مراجعت نمود، اما در اثر دغل کاری 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: «إِنَّ حدیثنا صعب مستصعب لایحمله إلاّ ملک مقرب أو نبی مرسل أو عبد امتحن الله قلبه للایمان.» (۴) اشاره به چنین روایاتی دارد. چنان که حمران بن اعین گوید که از

امام باقر علیه السلام درباره ی پاره ای از امور مهم از جمله رجعت سؤالاتی کردم حضرت فرمود: «إِنَّ هذا الذی تسألونی عنه لم یأت أوّانه قال الله: بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لما یأتهم تأویله» (۵)

و نظیر این موضوع در ملاقات یونس بن عبدالرحمان با امام رضا علیه السلام وارد شده است. آن گاه که یونس از پاره ای از نامرادی ها در حقّ خود شکایت کرد، امام علیه السلام به او فرمود: «دارهم فانّ عقولهم لاتبلغ» (۶)

ص: ۳۸

۱- همانجا.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۳۰۵ اضافه می شود که «حوآب» منطقه ای متعلق به بنی عامر در مسیر بصره بوده است و مراد از «الجمل 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.

۵- مجلسی، ۲/۷۰ به نقل از تفسیر عیاشی. نیز اشاره به سوره ی یونس، ۳۹.

۶- همانجا، ۲/۶۸. یونس بن عبدالرحمان _ یکی از اصحاب اجماع طبقه ی سوم (طوسی، اختیارالرجال رقم ۱۰۵۰) از اصحاب جلیل القدر امام هفتم و هشتم علیهما السلام است که در عظمت شخصیت او روایات متعدّدی وارد شده (طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۹۱۰_۹۲۳) و رجالیون بر وثاقت او تأکید کرده اند. (نجاشی، رقم ۱۲۰۸) اما برخورد قاطع او با سران فرقه ی 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 دربارۀ یونس موجب تردید مردم و حتی پاره ای از علمای شیعه در دوره هایی گردید تا جایی که عبدالعزیز بن مهدی عالم و وکیل امام رضا علیه السلام در قم در نامه ای 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 همه ی مردم قم با تو مخالفت کنند.» (همانجا، به رقمهای ۹۳۱ و ۹۲۴).

از روایاتی که به این دلیل قابلیت تفسیر دارند می توان به این حدیث نبوی اشاره کرد که فرمود: «دخلت الجنة فرأيت أكثر أهلها البله» راوی سؤال کرد که مراد از بله، (جمع ابله) چه کسانی اند. حضرت فرمود: «العاقل (العامل) في الخير الغافل عن الشر الذي يصوم في كل شهر ثلاثة أيام»^(۱).

۲-۳_ علل عرضی در اجمال روایات

اشاره

مقصود از علل عرضی یا عارضی عللی است که ریشه ای در روایات ندارد. بلکه در شرایطی این علل از خارج از روایات بر آنها تحمیل شده و به اجمال آنها منجر شده اند. اینعلل نیز از تنوع خاصی برخوردار است که اهم آنها به قرار زیر است:

۲-۳-۱_ نقل به معنی در حدیث

از مسائل مهم در حوزه ی «تحذیر» نقل به معنای حدیث در مقابل نقل به الفاظ است. در اکثر کتاب های علم الحدیث درباره ی نقل به معنی، جواز یا منع آن و احیاناً شرایط نقل به معنای مجاز، بحث شده است.^(۲)

اکثر علمای اهل سنت به جواز نقل به معنی قائل شده و در این خصوص به سخنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم استناد کرده اند که: «إذا أصبت المعنى فلا بأس»^(۳) در روایات

اهل بیت علیهم السلام نیز بر جواز نقل به معنی با در نظر گرفتن شرایطی تأکید شده است.^(۴) اما

علی رغم این حساسیت روایات متعددی در شیعه و سنی وجود دارد که به دلیل عارضه نقل به معنی دچار اجمال شده است. به عنوان مثال عمر بن خطاب در سخنی از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مردم را از گریه کردن بر مردگان برحذر داشت و گفت: «انّ المیت یعدّب بیکاء أهله» اما پس از وفات او عایشه به نقد او پرداخت و سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را به گونه ی دیگری روایت نمود. به طوری که معلوم شد که خلیفه ی دوم در اثر نقل به معنی مطلب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را به گونه ی دیگر طرح کرده است.^(۵) نیز احمد بن مبارک گوید: شخصی به امام صادق علیه السلام گفت: روایت

ص: ۳۹

نابخردانند؟، ۷۰/۷۱ _ ۱۱۴.

۲- خطیب بغدادی، ۲۳۲؛ ابوریه، ۷۷؛ الصباغ، ۱۴۰؛ عاشوری تلوکی، ۱۶۱ و نیز نک به: همین کتابفصل ششم.

۳- خطیب بغدادی، ۲۳۴.

۴- این شرایط عبارت است از تعهّد راوی به انتقال معنا و مقصود حدیث و توجّه به سلامت حدیث از نظرفصاحت و روشنی عبارات. (کلینی، ۱/۵۱ و ۵۲)

۵- عایشه گفت که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نفرموده بود که: «انّ الله ليعذب المؤمن بيكاء أهله عليه.» اما فرمود: «انّ الله ليليزيد الكافر عذاباً بيكاء أهله عليه.» سپس در نقد آن چه عمر روایت کرده بود گفت: «حسبكم القرآن ولا تزروا زره و زر اخرى.» (بخاری، ۲/۵۴۹ و ۵۵۰ و نیز نک: عتر، ۵۴)

کرده اند که مردی به امیر مؤمنان علیه السلام گفت که من تو را دوست دارم. حضرت به او فرمود: «اعدد للفقر جلباباً» امام صادق علیه السلام فرمود: چنین نیست بلکه علی علیه السلام به او فرمود: «اعددت لفاقتك جلباباً یعنی یوم القیامه» (۱) چنان که روشن است امام

صادق علیه السلام ضمن تأیید اصل حدیث عبارت آن را به همان گونه که صادر شده بود، اصلاح فرمود. (۲)

۲-۳-۲_ تقطیع نامناسب حدیث

از عوامل مهم اجمال حدیث وقوع عارضه ی تقطیع در روایات است که بعضاً اصولیون نیز به آن اشاره کرده اند. (۳) تقطیع حدیث یعنی نقل قسمتی از یک

روایت و حذف قسمت های دیگر آن. دانشمندان علم حدیث در این که تقطیع چه حکمی دارد، اختلاف نظر دارند و با طبقه بندی آرای آنها می توان 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 ناحیه ی شخص عالم و آگاه مانعی ندارد، آن هم وقتی که قسمت ترک شده از حدیث متمایز از قسمت های قبل باشد. (۴) خطیب بغدادی نیز تصریح می کند که در صورتی که متن

واحدی دارای دو حکم متفاوت باشد، تقطیع آن متن و تنظیم قسمت های آن در دو موضع، امری مجاز است که بیشتر پیشوایان حدیث آن را انجام داده اند. (۵) با این

سخن می توان 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 سده های نخست تدوین حدیث به آن اشتغال داشته (۶) و به طوری که از سخنان خطیب بغدادی به دست

می آید، 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 قسمت هایی از حدیث

ص: ۴۰

۱- صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۲.

۲- قابل ذکر است که در عبارت «اعدد للفقر جلباباً» فعل «اعدد» مجمل بین فعل امر و فعل متکلم و حدهاست. 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 ۱/۱۷ و سیدرضی، 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
نیازمندان از محبت و شفاعت اهل بیت علیهم السلام برخوردار شده و آسوده خاطر خواهد بود.

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

۴- ابن صلاح، ۱/۱۳۷.

۵- خطیب بغدادی، ۲۲۷.

۶- به عنوان نمونه نجاشی در ترجمه‌ی صفوان بن یحیی (م ۲۱۰) می‌نویسد: «او چنان که 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 تبویب‌شده صفوان در هر یک از موضوعات یادشده در قالب یک
کتاب است.

مبادرت می کند که مؤید فکر و عقیده ی خاصی باشد و این عمل چنان که گفته شد نوعی تدلیس و فریبکاری است. شیخ صدوق در معانی الاخبار مثال های متعددی از احادیث تقطیع شده را ذکر کرده که به دلیل تقطیع، مفهوم ناقصی یافته و سپس به اصل آنها نیز اشاره کرده است. نمونه ای از این روایات به قرار زیر است:

الف) قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: «مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم بايها أخذ اهتدى و باي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم...» (۱) که اهل سنت آن را در همین حد نقل

کرده اند. (۲) اما در دنباله ی حدیث آمده است: «فقیل یا رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و من أصحابك؟

قال: أهل بيتي.» (۳)

ب) حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که اهل سنت آن را به همین صورت نقل کرده و بر مبنای آن عقیده ی تجسیم شکل گرفته است. (۴) امام

رضا علیه السلام با فرستادن لعن بر کسانی که ابتدای حدیث را حذف کرده اند، شکل کامل آن را خود نقل فرمود. (۵)

ص: ۴۱

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۶.

۲- نقل از ابوریه، ۳۴۴.

۳- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۶. در خصوص حدیث «ان اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم» و تطبیق اصحاب با ائمه علیهم السلام _ که در روایت معانی الاخبار آمده است _ و نیز سوءاستفاده برخی از متکلمان اهل سنت از این حدیث و تطبیق آن با عموم صحابه ی 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، ۲۰/۱۱) _ تحقیق های گسترده ای وجود دارد که دو مورد آن عبارتند از: الامامه فی اهمّ الکتب الکلامیه، رساله ی هفتم: رساله فی حدیث اصحابی کالنجوم، ۴۵۹ _ ۵۱۴ تألیف سید علی میلانی و دیگری: خلاصه ی عبات 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 ۳۵/۴۰۶ 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 کرده اند) صحیح باشد، مرتبه ی 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 پاره ای 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، ۲۸/۱۹ پاورقی). آری این حدیث در صورت صحت تطبیقی جز با امیر مؤمنان و حسن و حسین علیهما السلام ندارد زیرا عصمت

آنان ثابتشده 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 بایهم اقتدیتم اهتدیتم» را صحیح دانسته امام‌صداق 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. (۱۶۷/۲) 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. همان گونه 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 ۲۸/۱۹ پاورقی.

۴- جعفریان، ۲/۱۰۰.

۵- صدوق، عیون اخبار الرضا ۷۱/۲۴۱. اجمال حدیث در مرجع ضمیر «صورت» است که ظاهر آن به اللهبرمی گردد 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 و سلم 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 و سلم به او فرمود: ای بنده ی خدا، این سخن را به برادرت مگو، مگر نمی‌دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریده‌است.

ج) از نمونه های معروف تقطیع، نقل «إذا عرفت 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 می دانستند. چون ماجرا را برای امام صادق علیه السلام نقل کردند آن حضرت فرمود: «خدا لعنتشان کند، آنها چه کاره اند؟» پدرم گفت: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خیر یقبل منك» (۱).

البته گاه تقطیع نه به منظور تدلیس یا تبویب بلکه به قصد نقل موضع حاجت از یک حدیث صورت می پذیرد. مثل روایات «النکاح سنتی فمن رغب عن سنتی فلیس منی» 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 صحیح آنها توجه داده اند. (۲)

۲_۳_۳_ غفلت از قرائن صدور حدیث

همان طور که بسیاری از آیات قرآن در شرایط خاصی نازل شده که توجه به اسباب نزول آنها، معنای روشنتری از آیات به دست می دهد، (۳) در مورد روایات نیز

توجه به اسباب ورود یا اسباب صدور روایات مهم و قابل توجه است. لذا شارحان حدیث معمولاً در شرح روایات به این موضوع توجه ویژه ای معمول داشته و برخی نیز به گردآوری سبب های صدور روایات در تألیفی جامع اقدام کرده اند که از جمله می توان به کتاب «البيان والتعريف في 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 می آید و یا در روایات دیگر به آن اشاره شده است. در هر حال، شناخت سبب صدور حدیث موجب می شود که انسان در فهم حدیث دچار گمانه زنی نشود و بر مطلبی خلاف مراد روایات دست نیابد. از شواهد این ادعا حدیث «افطر الحاجم و المحجوم» منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که در نظر ابتدایی القاکننده ی مفهوم عدم جواز حجامت در ماه رمضان است که این مفهومی غریب و سؤال برانگیز است. لذا عبدالله ربعی گوید: از عباس سؤال کردم که آیا حجامت برای روزه دار جایز است؟ او گفت: آری تا وقتی که دچار ضعف نشود. گفتم: آیا حجامت روزه را نمی شکند؟ وی گفت: خیر. گفتم: پس معنای حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چه می شود که فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم»؟ ابن عباس گفت: روزه ی آن دو نفر به این دلیل افطار گردید که با یکدیگر به دشنام برخاستند و در حین دشنام به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز دروغی بستند، نه به دلیل حجامت. (۴)

ص: ۴۲

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

۲- قابل ذکر است که مرحوم علی اکبر غفاری هر دو حدیث را در بحث نقل به معنی آورده اند، اما به نظرمی رسد که مثال های 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)

۳- سیوطی، الاتقان، ۱/۱۰۶؛ نوع نهم.

۴- 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 رجلا هلك على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ترك دينارين فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ترك كثيرا» 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 علیهم السلام 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 تقیه آمیز، احکام و احادیث زیادتری از امامان علیهم السلام 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 تقیه آمیز بودن 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 علیهم السلام خواهد شد، گرچه ظاهر روایت تقیه‌ای 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.» (۳) در مقابل این حدیث که نظر اصلی امامان علیهم السلام بوده حدیث دیگری وجود

دارد که از علین 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. (۴) 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، چنان که در تهذیب الأحکام بیان کردیم.» (۵)

ص: ۴۳

۱- برای اطلاع بیشتر نک: صدوق، معانی الأخبار، ۱۵۳ و ۲۵۴ که با توجه به ذکر سبب صدور توسط امامهفتم علیه السلام مفاد حدیث روشن می‌شود.

۲- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۶۴.

۳- طوسی، الاستبصار، ۱/۶۲.

۴- همانجا.

۵- همانجا. در مورد نمونه های دیگر احادیث تقیه ای نک: الاستبصار، رقم های ۲۷۳، ۲۶۲، ۲۶۸، ۳۰۶، ۲۷۴، ۴۴۴، ۵۳۱،

۶۱۹، ۶۲۷، ۷۳۸، ۷۴۳، ۷۵۸، ۸۰۰.

نوع دیگری از روایات که شبیه مورد قبل حاوی نوعی ایهام 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، و لا یكون الرجل منکم فقیهاً حتّی یعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمه لتنصرف علی سبعین وجهاً لنا من جمیعها المخرج.»، ^{(۱)۴}

به عقیده ی برخی از محققان: «در حدیث یاد شده معاریض جمع معراض بوده و معراض وسیله ی تعریض و کنایه است، که هرگاه انسان نتواند آزادانه سخن بگوید با هر وسیله ی ممکن که بتواند، موقعیت خود را روشن سازد تا به مستمعان تیزهوش بفهماند که صراحت لهجه ندارد و سخن او جدی نیست.» ^(۲)

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 عقیده ی شیعه چنین نمازی باطل است. ^(۳) 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. ^(۴)

در این میان روایاتی نیز دیده می شود 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 تصلّی المرأه بحذاء الرجل و هو یصلّی فانّ النّبی صلّی الله علیه و آله کان یصلّی و عایشه مضطجعه بین یدیه و هی حائض...» ^(۵) 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، ^(۶) اشکال

ص: ۴۴

۱- 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 نمی رسد جز آن که «معاریض» کلام ما را بشناسد. کلمه (گاه) بر ۷۰ معنی قابل انصراف است که هر معنایی از آن توجیہی از طرف ما دارد.

۲- بهبودی، علل الحدیث ۳۴.

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

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

۵- 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 می شد در حالیکه عایشه _ که حائض بود _ در مقابل او دراز کشیده بود.

٦- مانند این حدیث: «عن أبی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال: سألته عن الرّجل و المرأة یصلیان جمیعاً فیبیت؛ المرأة عن یمین الرّجل بحذاه، قال: لا حتّی یرکب شبر أو زراع أو نحوه.» (طوسی، همان ٢/٢٤٧)

دیگری هم دارد و آن این که پاسخ و تعلیل امام

صادق علیه السلام با صورت سؤال برابری نمی کند. زیرا اصل مسأله درباره ی قرار گرفتن زن در کنار مرد (یا بالعکس) به هنگام نماز است و تعلیل امام درباره ی خوابیدن زن در قبله گاه مرد است. ضمن آن که این موضوع از ادعاهای عایشه بوده که در کتب اهل سنت وارد شده است. (۱)

۲-۴_ طرق تبیین مجملات روایی

اشاره

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 می توان از آن تعبیر به «تبیین جامع» کرد. ذیلا درباره ی هر کدام از موارد فوق توضیحات مختصری آورده می شود.

۲-۴_۱_ تبیین حدیث در پرتو حدیث

یکی از راه های 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 وارده در یک موضوع را جمع آوری و روابط بین آنها را بررسی می کنند. درباره ی روایات نیز می توان گفت که با جمع آوری روایات وارده در یک موضوع، امکان ارجاع متشابهات اخبار به محکمت آنها و ارجاع مطلقات به مقیدات فراهم می شود، چنان که در این زمینه روایات عام تخصیص می خورد و در یک کلام روایات مجمل _ با هر شکلی از اجمال _ تبیین می گردد. موضوع بسیار مهم در این زمینه توجه به رابطه ی روایات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با روایات امامان معصوم علیهم السلام است که غالباً نسبت روایات ائمه علیهم السلام به روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت تبیینی است و این مسأله ما را با شأن جدیدی از شؤون ائمه علیهم السلام آشنا می سازد. در حدیثی محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می کند که: «ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم انال فی الناس و انال و انا اهل البیت معاقل العلم و ابواب الحکم و ضیاء الامر» (۲)

مرحوم مجلسی در توضیح حدیث نوشته است که «انال» به معنای در اختیار 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 و سلم نزد ائمه است. لذا مردم جز با رجوع به اهل بیت علیهم السلام قادر به استفاده ی درست از روایات به جا مانده از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نخواهند بود. (۳) کتاب های «معانی الأخبار» و «علل

الشرايع» از بهترين آثاري است كه در خصوص تفسير حديث با حديث، در شيعه سامان يافته و خصوصاً نسبت

ص: ۴۵

۱- از جمله نك: بخاري، ۱/۲۷۵؛ سجستاني، ۱/۱۹۰.

۲- مجلسي، ۲/۲۱۴ باب ۲۸.

۳- همانجا.

تبیینی روایات ائمه علیهم السلام را نسبت به روایات بعضاً مجمل نبوی نشان می دهد. (۱)

۲-۴-۲ تبیین حدیث در پرتو قرآن

دومین وسیله ی 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 می آید که به موجب آن، گاه حدیث وسیله ی تبیین قرآن و گاه قرآن وسیله ی 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 و سلم به علی، حسن و حسین: نگاه کرد و گریست و سپس فرمود: أنتم المستضعفون بعدی.» مفضل گوید: من گفتم: ای زاده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم معنای این سخن چه بود؟ امام فرمود: «معنای سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این بود که شما پیشوایان پس از من خواهید بود. خدای عزوجل می فرماید: (الوارثین) (۲) سپس فرمود: این آیه تا روز قیامت در حق ما جاری است.» (۳)

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 می کنیم. (۴) در این تبیین به طوری که گذشت، حدیث مجمل با استفاده از آیات و روایات مناسب و ناظر بر موضوع حدیث مورد تبیین قرار می گیرد. به عنوان نمونه، حدیث: «ان الله فرض علی خلقه خمساً فرخص فی أربع و لم یرخص فی واحده» (۵) حدیث

مجملی است که سؤالاتی را در پی دارد. اما در تبیین آن از آیات و روایات به شرح زیر استفاده شده است:

مسأله ی 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. (۶)

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

پاسخ: ولایت. (۷)

ص: ۴۶

۱- درباره ی روابط روایات با یک دیگر به تفصیل نک به: فصل نهم کتاب با عنوان خانواده حدیث.

۲- القصص، ۵.

۳- صدوق، معانی الأخبار، ۷۹.

۴- مقصود تبیینی است که ریشه در آیات و روایات دارد، تلاش های شارحان حدیث با استفاده از قواعدزبانی امر دیگری است که در این مقاله مد نظر نبوده است.

۵- کلینی، ۲/۲۲.

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

۷- طبق روایات ۱، ۳، ۵ همان باب.

مسأله ی سوم: حدود رخصت های امور چهارگانه ی نماز، زکات، حج و روزه چیست؟

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

۱-۱ رخصت ویژه ی بانوان در ایام عادت خاص آنان که به کلی از نماز معافند، اما اجازه دارند که در اوقات نماز وضو گرفته و در مقابل قبله به ذکر الاهی مشغول گردند. (۱)

۱-۲ رخصت ویژه ی مسافران که به موجب آن نمازهای چهاررکعتی به دو رکعت تبدیل شده و ضمناً نافله های نمازهای چهاررکعتی به کلی ساقط می شود. (۲)

۱-۳ رخصت ویژه ی مجاهدان، در گیرودار جنگ که به موجب آن نمازهای دورکعتی مسافران برای آنان به یک رکعت تبدیل می شود. ضمناً تسبیح و تهلیل جای حمد و سوره را می گیرد و جهت قبله در رکوع و سجود برداشته می شود و به ایما و اشاره تبدیل می گردد. (۳)

۲. درباره ی زکات دو گونه رخصت ملاحظه می شود:

۲-۱ پرداخت زکات در گرو استطاعت مالی و اضافات درآمد انسان پس از کسر هزینه های یک ساله است. (۴)

۲-۲ زکات بر ۹ چیز یعنی: گندم، جو، خرما، کشمش، طلا، نقره، گاو، گوسفند و شتر وضع شده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سایر موارد را عفو فرموده است. (۵)

۳. در مورد حج، رخصت در قبال عدم استطاعت است. (۶)

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

۴-۱ گرفتن روزه ی قضا برای مسافران و افراد مریض در ماه های دیگر.

۴-۲ پرداخت فدیة برای کسانی که به هیچ عنوان قادر به گرفتن روزه نمی باشند. این دو رخصت در آیه ی ۱۸۴ سوره ی بقره به صراحت ذکر شده که می فرماید: (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعده من أيام و علی الذین

ص: ۴۷

۱- کلینی، ۳/۱۰۰.

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

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

۴- کلینی، ۳/۵۲۲.

٥- كليني، ٣/٥٠٩ و ٥١٠؛ صدوق، معاني الأخبار، ١٥٤.

٦- آل عمران، ٩٧؛ كليني، ٢/٢٢.

چنان کہ ملاحظہ می شود در شیوہ ی تبیین جامع از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیہم السلام برای تبیین روایات مجمل بہرہ جستہ می شود و در نتیجہ ہر چہ انسان از مفہیم قرآن و سنت واقعی معصومان علیہم السلام آگاہ تر باشد، توانایی او در فہم و تبیین روایات مجمل بیشتر خواهد بود.

۱- روایات باب «دعائم الاسلام» در فصول سوم و نهم این کتاب نیز به بیان یا تفصیل دیگر مورد بحث و قرار گرفته است.

مقدمه

فقه الحدیث در آموزه های امامان علیهم السلام از جایگاه رفیعی برخوردار است، به طوری که فهم یک حدیث را بر نقل هزار حدیث برتر دانسته اند. در روایات اهل بیت علیهم السلام بر اصولی به منزله ی ضوابط فهم حدیث تکیه شده است. اهم این ضوابط عبارت اند 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 طبقه بندی 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_ معناسازی فقه الحدیث

فقه الحدیث تعبیری اضافی است که در آن معنای لغوی «فقه» با معنای اصطلاحی «حدیث»^(۱) ترکیب شده است. کلمه ی فقه در عرف لغت شناسان به

معنای علم و فهم به کار رفته است. ابن منظور می نویسد: «الفقه العلم بالشیء و الفهم له و... الفقه الفطنه»^(۲) راغب فقه را دست یابی به دانش ناپیدا آن هم با استفاده از

دانش پیدا و مشهود می داند. لذا از نظر این دانشمند فقه اخصّ 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 نشان دهنده ی نوعی تفاوت معنایی این کلمه نسبت به واژه ی علم و خانواده ی 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 می کند که آن حضرت در تفسیر: (یؤتی الحکمه من یشاء و من یؤت الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً)^(۴) فرمود: «انّ الحکمه المعرفه و التفقه فی الدین فمن

ص: ۴۹

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

۲- ابن منظور، ۱۳/۵۲۳.

۳- راغب، ۴۳۰.

فقه منکم فهو حکیم و ما أحد يموت من المؤمنین احبّ إلى ابلیس من فقیهه.» (۱)

در بسیاری از آیات «فقاہت» به قلب نسبت پیدا کرده است که نشانه ی فهم عمیق و ریشه ای در معاشناسی فقه است. چنین فهمی معلول عبور از مشاهدات سطحی و پی بردن به عمق امور است. (۲) چنان که 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 مسلمانی نهاده شده و لازم است آن را به صورت عینی یا کفایی دنبال کند. (۳) به طوری که رویگردانی از تفقه با

اعرابی و بدوی بودن انسان برابری می کند. (۴) و غافل بودن از تفقه یا شناخت حقایق

دینی سزای تنبیه و تأدیب در پی دارد. (۵) و طبق حدیث دیگر از قول امام

صادق علیه السلام تفقه عامل جلب نظر الاهی به انسان در قیامت و وسیله ی پاکی اعمال اوست. (۶) اما از آن جا که «حدیث» از منابع مهم دین به شمار می آید، طبعاً پیمودن

مسیر تفقه بدون شناخت درست حدیث و دست یابی به مفاهیم و مقاصد آن امکان پذیر نخواهد بود. لذا «فقه الحدیث» به منزله ی یکی از شعب «علم الحدیث» موضوعیت پیدا می کند و اصول و قواعدی به هم می زند. از این دانش در لسان روایات _ به طوری که قبلاً گذشت _ با تعبیر «درایه الحدیث» بحث شده است، امّا با توجه به تطوّر معنای درایه الحدیث در طول زمان (۷) امروزه دانش فهم حدیث با

اصطلاح «فقه الحدیث» مترادف شده است. شیخ آغا بزرگ تهرانی فقه الحدیث را دانشی در مقابل دو علم «درایه» و «رجال» دانسته و در تعریف آن می نویسد: «انّ موضوعه (فقه الحدیث) متن الحدیث خاصّه فیبحث فیه فی شرح لغاته و بیان حالاته من کونه نصّاً أو ظاهراً، عامّاً أو خاصّاً، مطلقاً أو مقیداً، مجملاً أو مبیناً، معارضاً أو غیر معارض.» (۸)

۲_۳_ جایگاه فقه الحدیث در روایات معصومان علیهم السلام

ص: ۵۰

۱- البقره، ۲۶۹.

۲- مطهری، ۱۳.

۳- التوبه، ۱۲۲.

۴- مجلسی، ۱/۲۱۴.

۵- همانجا، به نقل از محاسن برقی در حدیث امام باقر علیه السلام که می فرماید: «لو اتیت بشاب من شباب الشیعهلایتفقه فی الدین لا وجعته.»

۶- همانجا، به نقل از محاسن برقی.

۷- نك: فصل يكم همين كتاب.

۸- تهرانی، ۸/۵۴. یعنی: موضوع فقه الحدیث به طور خاص متن حدیث است. در این علم درباره شرحلغات حدیث و حالات آن از جمله ویژگی نص یا ظاهر، عام یا خاص، مطلق یا مقید، مجمل یا مبین، معارض یا غیر معارض بودن بحث می شود..

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

۱- ۲- ۳- برید رزاز از امام صادق علیه السلام روایت می کند که: قال ابو جعفر علیه السلام: «یا بنی أعراف منازل الشیعه علی قدر روایتهم و معرفتهم فانّ المعرفه هی الدرایه للروایه و بالدرایات للروایات یعلو المؤمن إلی اقصى درجات الایمان...»^(۱)

۲- ۲- ۳- داوود بن فرقد از امام صادق روایت می کند که حضرت فرمود: «أنتم افقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، انّ الکلمه لتتصرف علی وجوه، فلو شاء انسان لصرّف کلامه کیف شاء و لا یکذب.»^(۲)

تعبیر: «حدیث تدریه خیر من ألف ترویه»^(۳) در کلام دیگر امام صادق علیه السلام

نشانه ی اولویتی است که امامان برای فهم حدیث نسبت به نقل حدیث قائل بوده اند 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 اصحاب خود را به فهم روایات تشویق کرده و گاه از نقل روایاتی که معانی آن را درک نمی کردند بر حذر می داشتند. برای نمونه حمزه بن طیار گوید که او برخی از خطبه های 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 می گیرد و معانی آن را نمی شناسید، تکلیفی جز تأمّل و عدم نقل و سپس ارجاع آن به پیشوایان هدایت ندارید، تا آنان در این زمینه شما را به راه نجات رهنمون گردند، تاریکی ها را از شما بزدایند و حق مطلب را به شما بشناسانند. خداوند تعالی فرموده است: (فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لاتعلمون)^(۵)

به موجب روایات دیگر بخشی از آموزش های امامان شیعه در هر زمان، توضیح و روشننگری درباره ی روایاتی بود که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 می کند که به امام صادق علیه السلام گفتم: فدای شما کردم مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کنند که حضرت می فرمود: «حدّثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج» امام علیه السلام فرمود: «آری چنین است.» راوی سؤال کرد که: پس ما می توانیم آن چه از بنی اسرائیل می شنویم نقل کنیم و

ص: ۵۱

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۲.

۲- همانجا.

۳- همانجا.

۴- بهبودی، علل الحدیث، ۳۴.

۵- کلینی، ۱/۵۰، با توجّه به آیات النحل، ۴۳؛ الانبیاء، ۷.

۵- قاسمی، ۵۰ به نقل از طبرانی.

۶- ناصف، ۱/۶۸.

۷- معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۵۳.

درجه ی نخست شیعیان را به کتابت حدیث و نگه داری از نسخه های حدیثی فرمان داده اند.^(۱) تا این موضوع ضمانتی بر حفظ حدیث به ویژه نقل به الفاظ باشد. تصریح

به اولویت نقل به الفاظ حقیقت دیگری است که در پاره ای از روایات دیده می شود از جمله آن که ابوبصیر گوید: درباره ی این سخن خداوند که: (... الذین یستمعون القول فیّتبعون أحسنه...) ^(۲) از امام صادق علیه السلام سؤال کردم. حضرت فرمود: «در این آیه

سخن درباره ی کسی است که حدیث را بشنود و سپس آن را همان گونه که شنیده نقل کند، نه چیزی به آن بیفزاید، نه چیزی از آن بکاهد.»^(۳)

اما از آن جا که نقل به معنی در احادیث شیعه نیز کم و بیش به وقوع پیوسته، امامان مذهب: 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 فایزد و انقص؟ قال: «إن كنت تريد معانیه فلا بأس.»^(۴)

این شرط در حدیث دیگری که از قول داوود بن فرقد نقل شده، خود به شرط عدم تعمد در نقل تأکید شده است.^(۵) و در خصوص شرط دوم امام صادق علیه السلام به

جمیل بن دراج فرمود: «اعربوا حدیثنا فأنا قوم فصحاء»^(۶) 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 نکرده اید و در نتیجه می خواهید معنای حدیث را با الفاظ و تعبیرات خود بیان کنید، با تعبیرات فصیحی حدیث ما را پیورانید، زیرا ما مردمی فصیح و سخندانییم و سخن مجمل و نامفهوم نمی گوئیم. اگر شما با تعبیرات غیر ادبی و مجمل و نامفهوم سخن ما را به مردم برسانید. در واقع سخن ما را به مردم نرسانده اید و مایه ی ابهام و ضلالت شده اید.»^(۷)

ص: ۵۳

۱- کلینی، ۱/۵۲.

۲- الزمر، ۱۸.

- ۳- به نظر می رسد 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 می شود: «فیتبعون احسن الاتباع». (کلینی، ۱/۵۱)
- ۴- کلینی، ۱/۵۱.
- ۵- همانجا.
- ۶- همانجا.
- ۷- بهبودی، گزیده ی کافی، ۱/۱۵.

گفتنی است که توجه نکردن به شرایط ذکرشده موجب وقوع تحریف معنوی در حدیث می شود و نقل حدیث در این حالت جایز نیست. با توجه به این موضوع، شواهد متعددی سراغ داریم که نشان می دهد امامان شیعه برای رفع ابهام پاره ای از روایات، آن را نقل به الفاظ می کردند و واقعیت حدیث را در اختیار راوی قرار می دادند، از جمله احمد بن مبارک گوید: شخصی به امام صادق علیه السلام گفت: روایت کرده اند که مردی به امیر مؤمنان 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 لفاقتک جلباباً» یعنی: یوم القیامه» یعنی: من هم برای روز نیازمندی تو جامه ای (از شفاعت) آماده کرده ام. (۱) چنان که 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.

۳-۲- تنوع حدیث و لزوم شناخت آن

حدیث دسته بندی های مختلفی دارد که بی توجهی به آن مایه ی برداشت های نادرست می گردد. 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 می شود. (۲) در همین حدیث آن حضرت راویان اخبار را نیز

به ۴ گروه طبقه بندی نموده که تنها یک گروه توفیق لازم جهت نقل صحیح حدیث به دست می آورند. (۳) در اقسام حدیث _ با فرض صحت سند _ دو تقسیم بندی از

اهمیت بیشتر برخوردار است که غفلت از آنها ضربه ی اساسی به دریافت مقاصد معصوم و احیاناً حکم شارع می زند. این دو تقسیم بندی عبارت اند از: ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه در حدیث. زیرا با وجود ناسخ استناد به حدیث منسوخ جایز نیست، چنان که با توجه به حدیث محکم نمی توان به حدیث متشابه مراجعه کرد. در حدیثی امام هشتم ضمن تأکید ارجاع متشابهات قرآن به محکومات آن می فرماید: «إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مِثَابَهَاتِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمَاتِ الْقُرْآنِ فَدَوِّمُوا مِثَابَهَاتِهَا إِلَى مُحْكَمَاتِهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مِثَابَهَاتِهَا دُونَ مُحْكَمَاتِهَا فَتَضَلُّوا». (۴) 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.»

اما ناسخ و منسوخ پدیده ای در روایات نبوی است و در مواردی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم حکمی را وضع کرده و بعد از مدتی آن را نسخ می فرمود. (۵) لکن نسبت به

روایات شیعه ناسخ و منسوخ موضوعیتی ندارد. به عبارت دیگر، هیچ یک از امامان در صدد نسخ روایات امامان

۱- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۲.

۲- کلینی، ۱/۱۶.

۳- همانجا.

۴- مجلسی، ۲/۱۸۵ به نقل از عیون اخبار الرضا ۷.

۵- کلینی، ۱/۶۵.

قبل از خود یا روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نبوده اند. اما گاه بر حسب شرایط، حکمی تقیه ای صادر کرده که این حکم در مقابل برخی دیگر از احکام قرار می گرفت. بدیهی است که روایات تقیه ای تنها در شرایط تقیه مورد عمل بوده و خارج از آن شرایط فاقد اعتبار بوده است.^(۱)

با توجه به آن چه گذشت نخستین قدم در جهت فهم حدیث، روشن کردن وضعیّت حدیث از عوارض نسخ و تشابه است. اهمیّت 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 کلامنا انّ الکلمه لتصرف علی وجوه فلو شاء انسان لصرف کلامه کیف شاء و لا یکذب.»^(۲)

و در حدیث دیگر آن حضرت تأویل پذیری کلمه را تا هفتاد وجه اعلام می کند که هر یک می تواند توجیهی داشته باشد.^(۳) بدیهی است که بسیاری از

تأویلات به عمل آمده باطل و ناروا خواهد بود. چه به جهت غفلت از محکّمات 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 می شود که با شخصی سخن می گویم و او را از جدال در دین نهی می کنم و از قیاس او را برحذر می دارم. امّا تا از نزد من خارج می گردد، سخنانم را به گونه ای دیگر تأویل می نماید. من جماعتی را به کلام با مخالفان دستور دادم و جماعتی را از این کار منع کردم امّا هر یک به نحوی در جهت مقاصد خود به تأویل می پردازد و از رهگذر آن نافرمانی خدا و رسولش را اراده می کند...»^(۴)

از جمله برداشت های نادرست که به دلیل تشابه لفظی به وقوع پیوست ادّعی غلات درباره ی حدیث «علی فی السّحاب»^(۵) است که می گفتند: علی در ابرها

قرار دارد. امام صادق علیه السلام در رد ادّعی غلات فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عمّامه ای 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.»^(۶)

از دیگر احادیث متشابه که موجب انحراف و نیز سوء استفاده های عده ای 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

ص: ۵۵

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

۲- 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.

-۳

۴- طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۴۳۳.

۵- طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۵۸۸.

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

الاهی اشتباه می شد. در حدیثی حسن بن حسن به امام هفتم گفت: من امامی جز شما نمی شناسم، آیا کسی را در نظر داری؟ فرمود: «فرزندم علی که کنیه ی خود را به او بخشیده ام.» راوی گفت: به امام گفتم: سرورم مرا از آتش برهان زیرا ابوعبدالله صادق علیه السلام فرمود: «شما قائم به این امر هستید.» امام گفت: «آیا من قائم به امر نبوده ام؟» سپس فرمود: «ای حسن هر امامی که در میان امت قائم و زنده است، قائم آن امت است و چون در گذشت جانشین او قائم و زنده است.» (۱)

چنان که روشن است در این حدیث امام علیه السلام از مفهوم «قائم» رفع تشابه می کند، اما در عین حال «کنیه» را در مفهوم مجازی آن به کار می برد، زیرا کنیه، کنایه از مقام امامت است و حضرت به دلیل زندگی در شرایط تقیه از معرّفی صریح جانشین خود صرف نظر و به اشاره بسنده کرده است. این اشاره _ چنان که خواهد آمد _ به وسیله ی 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 کلمه ای در معانی خاصّی وضع شده که آن معنا و 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 رابطه ای برقرار است که در علوم بلاغت از آن به «علاقه» تعبیر می شود. نکته ی دیگر آن که گاه در یک مذهب یا یک شاخه ی علمی جهت برخی از کلمات، معانی خاصّی شکل می گیرد که می توان آنها را معانی اصطلاحی آن کلمه نسبت به آن مذهب یا شاخه ی علمی در نظر گرفت. چنانکه لفظ «صلاه» جدا از معنای لغوی آن، دارای مفهوم اصطلاحی ویژه ای در اسلام بوده و بر نوعی عبادت اطلاق می گردد، یا لفظ «سنت» که گرچه در لغت به معنای طریقه و روش است، اما در حوزه های 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. چنان که این موضوع در شناخت معانی آیات قرآن نیز حائز اهمیت است. برای نمونه قرآن کریم «اب» را در معانی پدر واقعی، (۴) جدّ انسان، (۵) عمو، (۶) و پدر فکری و معنوی او (۷) به کار برده و نظیر

ص: ۵۶

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

۲- تفصیل رانک: کلینی، ۱/۳۱۱.

۳- عجاج خطیب، السنه قبل التدوین ۱۴_ ۲۰.

۴- النساء، ۲۲.

۵- الدّخان، ۸.

۶- الانعام، ۷۴.

۷- الحج، ۷۸.

این اختلاف معنی را می توان 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 صلی الله علیه و آله و سلم و امامان علیهم السلام توجّه به معانی دقیق کلمات در هر حدیث مطلب مهمّی است که غفلت از آن موجب بدفهمی از حدیث خواهد بود. با نظر در روایات ائمه علیهم السلام درمی یابیم که آنان:

— گاه به معانی متعدّد یک لفظ توجّه داده و از بدفهمی در مورد برخی از روایات تنبّه داده اند.

— گاه در معنای یک لفظ به معانی مجازی آن نظر داشته و مخاطبان خود را از طریق ذکر قرائن یا سبب صدور حدیث متوجّه آن معنا کرده اند.

— گاه برخی از کلمات را در معانی خاصی استعمال کرده و گویا توسعه ای در معنای آن کلمه به وجود آورده اند.

برای نمونه در شرایطی که برخی از حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که: «انّ اختلاف امّتی رحمه» تفرقه و اختلاف ظاهری را فهمیده بودند، امام صادق علیه السلام — ضمن صحّحه گذاشتن بر اصل حدیث — به معنای دیگری از این کلمه یعنی آمدوشد علماء با یکدیگر توجّه داد و در این خصوص به آیه ی «نُفِرَ» (۱) استناد ورزید. (۲) ضمن این که این معنا در آیه: «انّ فی خلق السماوات و الأرض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لا ولی الاّ للباب» (۳) قابل مشاهده است.

و نیز در شرایطی که طبق پاره ای از روایات امامان از جمله محدّثین اند و محدّث عبارت از کسی است که صدای ملائکه را شنیده اما او را مشاهده نمی کند، (۴)

امام رضا علیه السلام خطاب به عبید بن هلال می فرماید: «انّی احبّ أن یکون المؤمن محدّثاً» (۵)

چون راوی — با قرینه ی ذهنی این مقام جهت امام — سؤال می کند که «و ای شیء یکون المحدّث»؟ امام علیه السلام پاسخ می دهد که «المفهم» یعنی در این جا از تعبیر «محدّث» فهمیم بودن راوی اراده شده نه ملهم بودن او از جانب ملائکه.

اما از نمونه هایی که نشان می دهد که امامان علیهم السلام گاه جهت برخی از کلمات توسعه ای در معنا بخشیده اند می توان به

ص: ۵۷

۱- مقصود آیه ی ۱۲۲ از سوره ی توبه است که می فرماید: (و ما کان المؤمنون لینفروا کافهً فلو لا- نفر من کلّ فرقه طائفه لیتفقها فی الدّین و لیندروا قومهم إذا رجعوا إلیهم لعلهم یحذرون).

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۷.

۳- آل عمران، ۱۹۰.

۴- کلینی، ۱/۱۷۶ و ۲۷۰.

مفهوم عالم در حدیث: «... العالم من صدق فعله قوله و من لم يصدق فعله قوله فليس بعالم»^(۱) اشاره کرد. با آن که مفهوم لغوی عالم

صاحب علم است و نیز معنای سهو در حدیث: «كل سهو يطرح منها غير ان الله يتم بالناوفا»^(۲) به معنای فقدان حضور قلب است و این معنا با مقابله حدیث یادشده با

حدیث: «إذا قمت في الصلاة فعليك بالاقبال على صلاتك فانما يحسب لك منها ما أقبلت عليه»^(۳) به دست می آید.

ناگفته نماند که شناخت معانی کلمات روایات پایه مهمی در فقه الحدیث است. و دانشمندان حدیث در این خصوص علم ویژه ای به نام «غریب الحدیث» پایه گذاری و کتب متعددی در این علم تألیف کردند که از جامع ترین این کتب می توان به کتاب های «النهایه» ابن اثیر و «الفائق» زمخشری اشاره کرد.^(۴)

۲_۳_۲_ حقیقت و مجاز در حدیث، تفسیر غرائب

فرا تر از بحث قبل، در برخی از احادیث، پاره ای از کلمات در معانی مجازی استعمال شده و امامان علیهم السلام با رمز و کنایه سخن گفته اند. این کار معلول زندگی در شرایط خاصی بوده که مطابق آن امامان چاره ای جز سخن گفتن بر سبیل کنایه و رمز نداشته اند. اما از آن جا که این موضوع منجر به بدفهمی از این گونه روایات می گشت، امامان علیهم السلام با توسل به طرقی زمینه فهم صحیح روایات را در اختیار طالبان حدیث قرار می دادند از جمله: قبلا گذشت که امام صادق علیه السلام ضمن حدیثی فرمود: «... و لا يكون الرجل منكم فقیها حتى يعرف معاریض کلامنا و انّ الکلمه لتنصرف علی سبعین وجهاً لنا من جمیعها المخرج»^(۵)

در باره ی معنای معراض و جمع آن معاریض قبلا 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 می شدند 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 «عبدصالح» (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

ص: ۵۸

۱- کلینی، ۱/۳۶.

۲- همانجا، ۳/۲۶۸.

۳- همانجا، ۳/۲۹۹.

۴- در مورد دانش غریب الحدیث و سیر تحوّل کتاب های آن نک: عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۲۸۰_

٢٨١ و نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ١٨٨، علم غریب الحدیث.

٥- صدوق، معانی الاخبار، ٢. ٢. بهودی، علل الحدیث، ٣٤- ٧٨ با عنوان معراض _ معاریض.

است و من کنیه ی خود را به او تقدیم کرده ام.» در این جا هشام به صورت خود زد و گفت: وای بر تو چه گفتی؟ علی بن یقظین گفت: به خدا آن چه را که گفتم از او شنیدم. هشام بن حکم گفت: او به این وسیله تو را از جانشین خود باخبر ساخت. (۱)

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

در برخی از موارد امامان خود میبایست پاره ای از کنایات و مجازات در حدیث شده اند و با این کار ضرورت تفسیر حدیث با حدیث را نشان داده اند. به این صورت که گاه امام ضمن بیان حدیث کنایه آمیز، توضیح لازم را - خصوصاً - در پاسخ مخاطب اضافه می کند و گاه امام علیه السلام مفسر حدیثی می شود که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان قبل از خود صادر شده است. مثال های زیر در این خصوص یاد کردنی 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 عدّه ی زیادی در معرض هلاکت قرار می گیرند، حضرت فرمود: «تصوّر شما درست نیست. مقصود من از «من مثل مثلاً» کسی است که دینی غیر از دین الهی 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.» (۲)

۳_۳_۴_۲ عبدالسّلام بن صالح هروی در ضمن حدیث مفصّلی به امام رضا علیه السلام گفت: ای زاده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از امام صادق علیه السلام برای ما روایت کرده اند که آن حضرت فرمود: «من تعلّم علماً لیماری به السفهاء أو یباهی به العلماء أو ليقبل بوجه النّاس إليه فهو فی النّار»

حضرت فرمود: «جدم درست گفته است، اما آیا می دانی مراد از «سفهاء» چه کسانی هستند؟» گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: «آنان قصّه پردازان در طبقه مخالفان ما هستند. و آیا می دانی که «علماء» چه کسانی هستند؟» گفتم: خیر ای پسر رسول خدا. فرمود: «آنان دانشمندان آل محمّدند. همان ها که خداوند طاعت آنها را واجب و محبتشان را ضروری اعلام کرده است و نیز می دانی که مراد از «أو ليقبل بوجه النّاس إليه» 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.» (۳)

چنان که مشاهده می شود حدیث امام صادق علیه السلام در هاله ای از کنایه بیان شده، اما امام رضا علیه السلام به تفسیر مفردات و عبارات پرداخته است.

۳_۳_۵_ فهم حدیث در پرتو سبب صدور

ص: ۵۹

٢- صدوق، معانى الاخبار، ١٨١.

٣- همانجا، ١٨٠.

یکی از عوامل مهم در حوزه ی «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 واقعیاتی که سیاق حدیث بر آن شهادت می دهد، قابل ملاحظه است. یا در حدیث دیگری به آن اشاره شده است. مراجعه به روایات به جا مانده از امامان علیه السلام نشان می دهد که آن بزرگواران با بیان سبب صدور بسیاری از روایات پرده ی ابهام از آن روایات برداشته و واقعیت حدیث را برای مردم توضیح داده اند، در این خصوص مثال های زیادی وجود دارد که ذکر دو نمونه کفایت می کند:

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 می توانم از آن شهر نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» آن فرد گفت: در صورتی که طاعون در آبادی ما وارد شده باشد آیا می توانیم از آن جا نقل مکان کنیم؟ باز حضرت فرمود: «آری.» آن فرد مجدداً پرسید که طاعون در سرای ما هم وارد شده، آیا می توانم خانه ی خود را تغییر دهم؟ و باز حضرت فرمود: «آری.» من گفتم: اما ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت می کنیم که فرمود: «الفرار من الطاعون كالفرار 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 تخلیه ی 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)

۳_۳_۶_۳ 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 چنان که قبلاً اشاره شد روایات متشابه به محکّمات و روایات مطلق به روایات مقیّد ارجاع داده می شود. همچنین که حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و در نتیجه معنای واضحی از مجموع روایات به دست می آید. به عبارت دیگر، با نظر در روایات موجود به دست می آید 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 نمی گیرد. در صورتی که روایات دیگر همان موضوع عهده دار تبیین حدیث مجمل هستند، لذا ضرورت توجه به احادیث وارده در یک مطلب یا گردآوری خانواده ی حدیث به دور هم از ضابطه ای مهم فهم حدیث است. نمونه ای از روایات متحد الموضوع که با یکدیگر رابطه ی اجمال و تبیین دارد احادیث باب «دعائم الاسلام» از کتاب الکافی است که در فصل دوم از نظر گذشت.

۳_۳_۷_۲ نقل کامل یا تقطیع نامناسب حدیث

ص: ۶۰

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 می گذارد. این موضوعی است که دانشمندان شیعی و سنی بر آن اتفاق نظر داشته و در آثار خود بدان اشاره کرده اند. از جمله یکی از عالمان حدیث به نام بطلیوسی تصریح می کند که: «احادیث رسیده از ناحیه ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، 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 نمی شود. ۶. نقل حدیث با غفلت از سبب صدور آن. ۷. شنیدن قسمتی از حدیث و نشنیدن قسمت دیگر آن و...» (۲)

با مراجعه به روایات شیعه روشن می شود که در مواردی امامان علیهم السلام ضمن تخطئه برخی از روایات، اشکال حدیث را تقطیع نامناسب آن اعلام کرده و سپس صورت کامل حدیث را بیان کرده اند از جمله:

۳_۳_۱_۷_۱_ فضیل بن عثمان اعور گوید: به امام صادق علیه السلام خبر دادند که این گروه خبیث (غلات) از پدر شما نقل می کنند که فرمود: «إذا عرف الحق فاعمل ما شئت.» و به این وسیله هر حرامی را حلال کرده اند. امام صادق علیه السلام فرمود: خدا لعنتشان کند. آنها چه کاره اند؟ به راستی پدرم گفت که: «إذا عرف الحق فاعمل ما شئت من خیر یقبل منك» (۳)

۳_۳_۲_ حسین بن خالد گوید: به امام رضا علیه السلام گفتم: مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایتی نقل می کنند که حضرت فرمود: «إنَّ الله خلق آدم علی صورته» یعنی خداوند آدم را به شکل خودش آفرید. امام علیه السلام در جواب فرمود: «خدا آنها را بکشد، اوّل حدیث را حذف کرده اند. (اصل حدیث چنین است) روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم از مقابل دو تن که به یکدیگر دشنام می دادند، عبور کردند. یکی از آن دو به دیگری می گفت: خدا چهره ی تو و چهره ی هر کس را که به تو شبیه است زشت گرداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: ای بنده ی خدا این سخن را به برادرت مگو که خداوند آدم را به شکل او آفریده است.» (۴)

اضافه می شود که احادیثی چون «النکاح سنی فمن رغب عن سنی فلیس منی» (۵) و «مداد العلماء أفضل من دماء

ص: ۶۱

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

۲- 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).

۳- صدوق، معانی الاخبار، ۱۸۱ و نیز کلینی، ۲/۴۶۲ همین حدیث درباره ی سخن امام صادق علیه السلام با اندکیتغییر.

۴- صدوق، ۱/۲۴۱.

۵- غفّاری، ۱۳۶۰/۲۴۷ به نقل از نسایی.

الشهداء» (۱) احادیث معروف تقطیع شده است که

مفاهیم ناقصی از منظور معصوم علیه السلام القا می کند. (۲)

۳-۳-۸_ مبانی نقد حدیث، راه های حل تعارض اخبار

اشاره

از مسائل پایه ای در فقه الحدیث، موضوع نقد حدیث و نیز توجه به حل تعارض در اخبار معارض است در این خصوص نیز راه کارها و دستورالعمل های مهمی در روایات دیده می شود که اهم آنها به شرح زیر است:

۳-۳-۸-۱_ عرضه ی حدیث بر قرآن

مهم ترین مبنا در احراز اصالت یک حدیث و نیز ترجیح حدیثی بر حدیث دیگر به ویژه در مقام حل تعارض _ عرضه ی 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: بر ضرورت آن تأکید کرده اند. (۳)

عبدالرحمان بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله، فما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فردوه.» (۴)

قابل ذکر است که در خصوص عرضه ی حدیث بر قرآن روایات متعددی وارد شده که کلینی آنها را در بابی تحت عنوان «الاخلد بالسنة و شواهد الكتاب» (۵)

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 درباره ی جزئیات حدیث ساکت است. از این رو، لازم است در پی جویی اعتبار حدیث و نیز حل تعارض اخبار از ملاک های دیگر استفاده شود که در آموزش های امامان علیهم السلام به آن تصریح شده است.

۳-۳-۸-۲_ عرضه ی حدیث بر سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

مراد از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سنت قطعی است که همه ی مسلمانان آن را به منزله ی یکی از مبانی دین پذیرفته و کارهای خود را بر اساس آن تنظیم می کنند. (۶) و

ص: ۶۲

۲- نك: غفّاری، ۲۴۷ و ۲۴۸.

۳- کلینی، ۱/۶۹؛ عیاشی، ۱/۱۹.

۴- حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۱۸/۸۴.

۵- کلینی، ۱/۶۹_۷۱.

۶- این سنّت همان مبنایی است که مؤمنان موظّف اند کارهای خود را بر اساس آن تنظیم کرده (الاحزاب، ۲۱)، به هنگام اختلاف آن را اساس داوری بین خود قرار دهند. (النساء، ۵۹) و در پذیرش احکام آن نارضایتی از خود بروز ندهند. (النساء، ۶۵) که اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مساوی با اطاعت از خداوند است. (النساء، ۸۰).

یا لاقلاً روایتی است که اعتبار آن از جهت صدور مورد قبول فقهاء و محدّثان قرار گرفته، به طوری که بتواند با برخورداری از مرجّحات در مقابل حدیث مخالف خود، مورد انتخاب قرار گیرد. در روایات اهل بیت علیهم السلام بر مرجعیّت چنین سنتی تأکید شده و از آن به عنوان ملاکی در نقد حدیث سخن به میان آمده است. از جمله عبدالله بن ابی یغفور گوید: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به قال: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهد آ من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ألا فالذی جاء کم به أولى» (۱).

در این حدیث سخن درباره ی اختلاف حدیث و نیز اختلاف وضعیّت راویان از جهت توثیق و تضعیف است. به نظر می رسد که امام علیه السلام روایت راوی موثّق را بر روایت راوی غیر موثّق قابل ترجیح بداند، اما امام علیه السلام ذهن را متوجّه تطابق متن حدیث بر کتاب و سنت کرده و روایتی را قابل پذیرش می داند که به کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 «فالذی جاء کم به أولى» نیز نوعی ردّ حدیث است. (۲) آن هم وقتی که متن حدیث با کتاب و

سنت در تضاد باشد.

۳_۳_۸_۳_ عرضی 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. (۳) و تمسّک به آنان را لازمه ی

هدایت اعلام می کند. (۴) 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 ردّ منازعه را تنها بر خدا و رسول او توصیه کرده است. (۵) امامان شیعه نیز با تأکید بر این که اساس دین

همان کتاب و سنت است. (۶) 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 سنّه نبیه» (۷)

- ۱- کلینی، ۱/۶۹.
- ۲- غفاری، پاورقی کافی، ۱/۶۹؛ به نقل از مرأه العقول.
- ۳- طباطبایی، قرآن در اسلام، ۵۳.
- ۴- مجلسی، بحارالانوار، ۱۰۵/۲۳-۱۶۶.
- ۵- النساء، ۵۹.
- ۶- کلینی، ۱/۵۹ و ۶۹.
- ۷- کلینی، ۱/۶۲.

آن چه در این بحث حائز اهمیت است آن که پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به تدریج تحریف هایی در سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پدید آمد، استفاده از رأی و قیاس در مقام افتاء و نیز تفسیر قرآن، موجب پیدایش نظریاتی در شؤون مختلف دین گشت که بسیاری از آنها در تقابل با سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 سوره های قرآن، نحوه ی 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 می خورد. در چنین شرایطی فرصتی تاریخی برای صادقین علیهما السلام به وجود آمد که به احیاء سنت نبوی پردازند و ناقل و مبین آن شوند. امام صادق علیه السلام در حدیثی می فرماید: «شیعیان قبل از ابوجعفر باقر علیه السلام در شرایطی زندگی می کردند 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 همه ی 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 حوزه ی 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 نجمهم 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 نظرهای مکرر در این کتاب دست زد.^(۳) که این حکایت از بی اعتمادی او به

مندرجات همین کتاب بود، و دیگر آن که با گذشت زمان، اختلافات فقهی موجب پیدایش مذاهب متعدّد در اهل سنت شد که چهار مذهب آن معروفیت ویژه یافت. در مقابل، در همین دوران امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت درستی از سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را در اختیار مردم گذاشتند و نه تنها ملجأ شیعیان بلکه مرجع علمی بزرگان اهل سنت شدند.^(۴) در مناظرات مذهبی بین صادقین علیهما السلام و بزرگان مذهبی آن

دوره، همه جا بر کتاب و سنت تأکید می شد.^(۵) سیره ی اهل بیت علیهم السلام هویت تازه ای

ص: ۶۴

۱- کلینی، ۲/۲۰.

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

۳- تفصیل این تجدیدنظر و فلسفه ی آن را نک: معارف، جوامع حدیثی اهل سنت، ۳۴.

۴- ابوزهو، الامام الصادق...، ۲۲.

۵- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۵۲.

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 – لاقبل برای شیعیان – غیر معتبر بوده و کنار گذاشته می شد 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 نمی گوئیم، او به روایاتی که مطمئن است از ناحیه ی ما باشد اکتفا ورزد، اما اگر برخلاف آن چه می داند روایتی از ما دریافت کرد بداند که به جهت دفاع از او صادر شده است.» (۱)

مرحوم کلینی در مقدمه ی «الکافی» یکی از ملاک های انتخاب حدیث را تقابل آن حدیث با اجماع عامه اعلام می کند و این ملاک را منسوب به اهل بیت علیهم السلام می داند که فرموده اند: «ذروا ما وافق القوم فان الرشد خلافهم» (۲)، اما

برای آشنایی بیشتر با این ملاک به ویژه در حل روایات اختلافی به ذکر دو نمونه از احادیث صادقین علیهما السلام یا سیره ی عملی آنان اشاره می شود:

۳-۳-۸-۱- بکیربن اعین از امام باقر علیه السلام روایت کرد که او فرمود: «آیا کیفیت وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را برای شما تعریف بنمایم؟ آن گاه با دست راست خود 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 آن گاه از تری باقی مانده دست ها، سر و دو پای خود را مسح کشید.» (۳)

۳-۳-۸-۲- معاویه بن عمار گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: به هنگام نماز «بسم الله الرحمن الرحيم» را در فاتحه الكتاب بخوانم؟ حضرت فرمود: «آری.» باز پرسید به هنگام قرائت سوره نیز «بسم الله الرحمن الرحيم» را قرائت کنم؟ حضرت فرمود: «آری.» (۴) در حدیث دیگری در همین زمینه امام باقر علیه السلام نماز کسی را که

«بسم الله...» را در قرائت سوره ترک کند قابل اعاده می داند. (۵) و از آن جا 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 سوره ی آن آشکار نبود – یعنی ظهر و عصر – نیز «بسم الله الرحمن الرحيم» را بلند قرائت می فرمود. (۶)

در خاتمه گفتنی است که در نقد حدیث و نیز حل تعارض اخبار دستورالعمل های دیگری نیز از صادقین

ص: ۶۵

۱- حر عاملی، ۱۸/۷۶.

۲- کلینی، ۱/۸.

۳- همانجا، ۳/۲۴.

۴- کلینی، ۳/۳۱۳.

۵- همانجا.

۶- همانجا، ۳/۳۱۵.

عليهما السلام رسیده که برای خودداری از اطاله ی بحث از ذکر آنها خودداری می کنیم و خوانندگان را به منابع علمی ارجاع می دهیم. (۱)

فصل چهارم: ضوابط مهم در فهم سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

اشاره

ص: ۶۶

مقدمه

مسلمان موظف به تبعیت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و تأسی به آن بزرگوار است. خدای تبارک و تعالی می فرماید: (فانتھوا) (۲)

و نیز می فرماید: (لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه) (۳)

در صورتی که یک مسلمان بر احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 ضابطه های فهم درست حدیث را در نظر گرفت.

آن گاه که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به ایراد بیاناتی مبادرت می کرد و یا شخصاً به انجام کاری می پرداخت، آن سخن و کار از قصد مشخصی برخوردار بود. به طوری که بین الفاظ روایات و منظور و مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تباین خاصی در کار نبود و لذا منظور رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به درستی قابل درک بود. اما اگر در مواردی مقصود حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا آیه ای از قرآن درک نمی شد، چه بسا با نزول وحی تبیین درستی از حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم یا آن آیه در اختیار مسلمانان قرار می گرفت و یا آن بزرگوار به توضیح آیه و مقصود حدیث مبادرت می ورزید. به عنوان مثال چون آیه ی: (و کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر) (۴)

نازل گردید، عدّین 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 صلی الله علیه و آله و سلم را از کار خود باخبر ساخت، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود که مراد از دو ریسمان، بندهای شب و روز است و به این ترتیب مراد از نصّ قرآن را برای صحابه توضیح داد. (۵)

ص: ۶۷

۱- کتاب ضوابط مهمّه لحسن فهم السنه اثری مختصر و در عین حال ارزشمند متعلق به ابوانس اندلسیاست که اینجانب در تشرّف خود به مدینه منوره در سال ۱۳۸۰ آن را در «المکتبه 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 پاره ای از موارد اطلاعات آن نیاز به تکمیل و احیاناً نقد و بررسی دارد. در این فصل ترجمه ی آزادی از کتاب توأم با نقد و بررسی مطالب ارائه می گردد.

۲- الحشر، ۷.

۳- الاحزاب، ۲۱.

۴- البقره، ۱۸۷.

۵- در این خصوص روایات متعددی وجود دارد که حکایت از فهم نادرست عُدیبن حاتم از تعابیر «خیطاسود» و «خیط أبيض» و توضیح رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برای او دارد. نک: سیوطی، الدر المنثور، ۱/۴۸۰ _ ۴۸۱؛ ابن کثیر، ۱/۲۲۸.

اما فهم سنت و حدیث به نوبه خود را در گرو ضوابطی است که اهم آن به قرار

زیر است:

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 صحت 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 صلی الله علیه و آله و سلم اختلافی وجود ندارد، همان گونه که قرآن فاقد اختلاف است. خداوند می فرماید: (افلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) (۳) نتیجه آن که سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 نمونه ها که نشان دهنده ی عدم تعارض سنت صحیح با قرآن بوده و نیز روشن می سازد آن چه معارض جلوه می کند حدیث ضعیف یا موضوع است، حدیث افسانه ی غرائق است. گفته شده چون رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیات (أفرايتم اللّات و العزى و مناه الثالثه الاخرى) (۴) را تلاوت کرد، به دنبال آن جملات «تلك الغرائق

العلی و ان شفاعتهن لترجى» را بر زبان جاری ساخت. اما خداوند از چنین نسبتی در نزول عبارات فوق منزّه است. نیز محال است که این داستان به ثبوت رسد چرا که با صدر و ذیل همین آیات در سوره ی نجم در تعارض است. ضمناً آیا معقول است که پیشوای توحید پس از ابراهیم خلیل علیه السلام، چنین سخنی را در مدح بت ها و معبودهای مشرکین به زبان آورد؟ آری حدیث یادشده به طور قطع باطل و جعلی است و همان گونه که محمّد بن اسحاق خزیمه یاد آور شده از جعلیات زنداقه است. در رد این حدیث آثار چندی نیز تألیف شده است از جمله محمّد ناصرالدین البانی در کتاب «نصب المجانیق لنسف قصه الغرائق» طرق و اسناد حدیث را مورد بررسی قرار داده و جعلی بودن آن را ثابت کرده است. شیخ محمّد صادق در کتاب «محمّد رسول الله» بحثی مستوفی تحت عنوان «قصه الغرائق اکذوبه بلهائ مزدقه» آورده و شیخ حسن عبدالحمید کتابی موسوم به «دلائل

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

۲- حدیث مضطرب حدیثی است که از طرق گوناگونی روایت شده که بعضاً با یکدیگر مخالفت دارند. بهطوری که امکان ترجیح وجهی بر وجه دیگر وجود ندارد. اعم از آن که راوی یکی باشد یا متعدّد. (عجاجخطیب، اصول الحدیث، علومه و

مصطلحه، ۳۴۴)

۳- النساء، ۸۲.

۴- النجم، ۱۹ و ۲۰.

التحقیق لابطال قصه الغرائق روایه و درایه» بالغ بر ۲۵۱ صفحه تألیف کرده است. (۱)

مثال دیگر از احادیث واهی مخالف با قرآن حدیث «شاوروهن و خالفوهن» است که حافظ سخاوی درباره ی آن نوشته است: «باطل لا اصل له» (۲)

این حدیث مخالف سخن خداوند است که می فرماید: (فان أرادا فصالا عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما) (۳) در این آیه فصال به معنی رضاع و

شیرخوارگی است و مفاد آیه به صراحت به مشورت مرد با همسرش در خصوص رضاع صحه می گذارد. در صورتی که حدیث «شاوروهن و خالفوهن» به بی توجهی انسان به رأی و نظر زن پس از مشورت با او_ آن هم به طور مطلق _ صراحت دارد و این تعارض موجب رد حدیث است.

نکته ی دیگر آن که در صورتی که در تفسیر یک حدیث بین دانشمندان 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

جمع احادیث وارده در یک موضوع در کنار یکدیگر (۴)

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 سیوجه به دست آوریم آن را نمی توانیم درک کنیم.» (۵)

_ احمد بن حنبل: «اگر طرق گوناگون حدیث را به دست نیاوری، آن را درست نخواهی فهمید. حدیث برخی، برخی دیگرش را تفسیر می کند.» (۶)

_ ابراهیم بن سعید جوهری: «اگر نتوانم حدیثی را از صد طریق به دست آورم خود را در مورد آن یتیم خواهم

ص: ۶۹

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، آیه ی ۵۲ سوره ی الحج و نیز تاریخ قرآن دکتر رامیار: ۱۴۸ افسانه ی غرائق، التمهید، آیه الله معرفت ۱: ۵۹ اسطوره الغرائق.

۲- همو، مختصر المقاصد الحسنه، ۱۲۳.

۳- البقره، ۲۳۳.

۴- این مطلب در فقه الحدیث عبارت از توجه به خانواده ی حدیث است. خانواده ی حدیث در درجه ینخست کلیه ی روایاتی است که در همان موضوع حدیث وارد شده و معمولاً در یک یا چند باب نزدیک به هم قرار دارند و در درجه ی بعد کلیه ی 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.

۵- نقل از الجامع لاخلق الراوی و السامع، ۱/۱۲۷.

۶- همانجا.

طبق سخنان فوق، از امور لازم در فهم درست حدیث، جمع همه ی احادیث وارده در یک موضوع است. در این جمع، روایات متشابه به محکومات، روایات مطلق به روایات مقید ارجاع داده می شود، چنان که حدیث عام به حدیث خاص تخصیص خورده و در نتیجه معنای واضحی از مجموع روایات به دست می آید و نیز در شرایطی که سنت خود مبین قرآن بوده، مجملات آن را روشن، مطلقات آن را تقیید و عمومات آن را تخصیص می زند، این روابط به طریق اولی در اجزاء سنت نیز 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 می کند، در صورتی که سایر احادیث وارده در آن موضوع در اختیار وی نیست که همین مطلب جهت فهم ناقص او از حدیث مزبور کفایت می کند. در این خصوص مثال های زیر یاد کردنی 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» (۲) ظاهر حدیث نشان دهنده ی

کراهت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به در اختیار داشتن آلات و ابزار کشاورزی و احیاناً عمل زراعت است. در صورتی که مطابق روایات دیگر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم زراعت را مورد تشویق قرار داده و از جمله می فرماید: «ما من مسلم يغرس غرسا أو يزرع زرعاً فياكل منه طير أو انسان أو بهيمة ألما كان به صدقه» (۳) و در حدیث دیگر از آن حضرت

وارد شده است که: «ان قامت علی أحدكم القيامة و فی يده فسيلة فليغرسها» (۴) بخاری به

عنوان فقه الحدیث روایت ابوامامه عنوان باب حدیث را «ما يحذر من عواقب الاشتغال باله 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 می شوند و ابن حجر عسقلانی در توضیح عنوان باب نوشته است: بخاری در ترجمه ی باب دو مطلب را در جمع حدیث ابوامامه و روایات فضیلت زراعت متذکر شده است، اول آن که اخبار دامه، بر نتیجه و عاقبت

ص: ۷۰

۱- نقل از خطیب بغدادی، ۶/۹۴؛ ذهبی، ۱۲/۱۵۰.

۲- همو، کتاب المزرعه، ۳/۴۱۸. یعنی این آلایت و اسباب وارد خانه ای نمی شود جز آن که خواری و ذلّترا به آن خانه وارد می سازد.

۳- همو، کتاب الأدب، باب ۵۴۹. یعنی: مسلمان بذر و درختی نمی کارد یا زراعتی کشت نمی کند- که از آنپرنده، انسان یا چهارپایی منتفع شود- جز آن که این کار صدقه ای برای او منظور شود. ضمناً در برخی از چاپ های صحیح بخاری حدیث یادشده به صورت زیر دیده می شود که: «عن أنس بن مالك عن النبي ﷺ قال: ما من مسلم غرس غرساً فاكل منه انسان أو دابة إلا

کان له صدقه» (صحیح بخاری بهتصحیح قاسم شماعی، ۸/۳۲۸ باب ۵۴۹.
۴- ابن حنبل، ۳/۱۸۳. یعنی: اگر قیامت برای یکی از شما حادث شد و نهالی به دست دارد، آن را بکارد.

کار زراعت حمل شود و دیگر آن که این اخبار درباره ی کسانی است که از حدودی تجاوز کنند. و از جمله دلایل مطلب اخیر حدیثی از ابنعمر است که نشان می دهد 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 ذلّت و انحراف از دین در انتظار انسان نخواهد بود و آن حدیث چنین است: عن ابنعمر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال: «إذا تبایعتم بالعینه و اخذتم اذناب البقر و رضیتم بالزرع و ترکتم الجهاد سلط الله علیکم ذللاً لا ینزعہ حتی ترجعوا إلی دینکم» (۱)

۴_۳_ کوشش در جمع بین اخبار متعارض

گفته شد که در خصوص نصوص قرآن و سنّت صحیح اصل اول عدم تعارض آنهاست. زیرا خداوند می فرماید: (أفلا یتدبرون القرآن و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً) (۲) لذا در صورتی که در قرآن یا سنّت مواردی از تعارض

مشاهده گردد، این تعارض نسبت به درک ناقص ما از کتاب و سنّت خواهد بود، نه آن که در نصوص شرعی تعارضی موجود باشد. با توجه به این امر دانشمندان، متعهد به رفع تعارض در نصوصی شده اند که در آنها نوعی تعارض وجود دارد. بدون آن که به تکلف خاصی نیز گرفتار شوند. (۳) از جمله روایاتی که در بادی امر

معارض جلوه می کند احادیثی نهی از استقبال قبله به هنگام بول و غائط است که در مقابل آن احادیثی وجود دارد که این کار را مباح می شمارد. اما علما تعارض این روایات را به طرّقی حل کرده اند. از جمله آن که گفته اند: «ان النهی یحمل علی الخلاء و الاباحه تحمل علی البینان» (۴)

ص: ۷۱

۱- سجستانی، ۳/۲۷۴، باب فی النهی عن العینه و نیز ابن حنبل، ۲/۸۴. یعنی: آن گاه 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 ذلّتی نصیب شما کند که از وجود شما رخت نبندد تا آن که به دین خود بازگردید.

۲- النساء، ۸۲.

۳- شیخ طوسی در مقدمه ی کتاب الاستبصار به طور مفصل ضرورت جمع بین احادیث اختلافی را متذکر شده و می نویسد: «... و ان ابتداء فی کلّ باب بایراد ما اعتمده من الفتوی و الاحادیث فیہ ثمّ اعقب بما یخالفهما من الأخبار و ایین وجه الجمع بینهما علی وجه لا- اسقط منها ما أمکن فیہ...» (همو، ۱/۳-۵) شیخ به طور عملی در سراسر کتاب استبصار به جمع و تأویل روایات اختلافی اقدام کرده و کتاب او نمونه ی روشنی از کتب جمع بین اخبار است. در اهل سنّت نیز محدّثان این مذهب کتب چندی در جمع روایات اختلافی تألیف کرده اند که اهمّ آنها به قرار زیر است: ۱- اختلاف الحدیث از محدّثین ادریس شافعی (۲۰۳)

م. ۲- تأویل مختلف الحدیث از ابن قتیبہ دینوری (۲۷۶ م). ۳- مشکل الحدیث و بیانه از محمد بن حسن بن فورک (۴۰۶ م).
۴- مختلف الحدیث بین الفقهاء و المحدثین از نافذ حسین بن عماد. ۵- اسنی المطالب فی أحادیث المختلفه المراتب از ابو عبدالله محمد بن درویش.

۴- دینوری، ۹۰؛ شوکانی، ۱/۹۸. اصل مطلب در بین فقها و محدثان اهل سنت اختلافی است و شوکانیدر نیل الاوطار اختلاف بزرگان اهل سنت را ذکر کرده است. (همو، ۱/۱۰۳) و ابن قتیبہ در تأویل مختلف الحدیث ابتدا به ذکر حدیثی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پرداخته که: «لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول» و سپس حدیث دومی نقل می کند که: «ذکر لرسول الله ان قوماً یکرهون ان یستقبلوا القبلة بغائط ولا بول فأمر النبیخلائه فاستقبل به القبلة» آن گاه در مقام جمع دو حدیث می نویسد: گرچه حدیث دوم جواز نسخ دارد، زیرا در حوزه ی امر و نهی است اما به عقیده ی ما از مصادیق نسخ و منسوخ نیست. چون برای هر یک از دو حدیث می توان وجهی در نظر گرفت به این صورت که در صحراها و مکان های باز استقبال از قبله - به هنگام بول و غائط - جایز نیست اما نسبت به خانه ها و مکان های پوشیده اشکالی ندارد. (همو، ۱۴۹) اما مطابق روایات شیعه که از ناحیه ی امامان علیهم السلام بیان شده و در برخی امامان موضوع را از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند، همه جا نهی از اقبال و یا ادبار نسبت به قبله به هنگام بول و غائط به چشمی خورد. این روایات را نک: حر عاملی، ۱/۲۱۲ الی ۲۱۴ باب عدم جواز استقبال القبلة و استدبارها عند التخلی و

۴_۴_ شناخت ناسخ و منسوخ در حدیث

نسخ در حوزه ی روایات واقع شده است (۱) و لذا شناخت ناسخ و منسوخ

روایات امری ضروری است و عمل کردن به روایات بدون توجه به پدیده ی 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 می باشیم. به عبارت دیگر نسخ از جمله علل و عوارض حدیث است که نباید از آن غافل شد. سیوطی می گوید:

و النسخ قد ادرجه فی العلل الترمذی و خصّه بالعمل (۲)

در این موضوع _ یعنی قائل به نسخ حدیث شدن _ تعجیل پسندیده نیست و نمی توان جز با ادله و شواهد کافی حدیثی را منسوخ شمرد. لذا دانشمندان در این خصوص تحقیقاتی انجام داده و کتبی تألیف کرده اند که از جمله می توان به کتاب های «اتحاف ذوی الرسوخ» از جعبری، (۳) «الناسخ و المنسوخ» ابن جوزی (۴) و

«الاعتبار فی الناسخ و المنسوخ من الأخبار» از ابوبکر محمدبن موسی حازمی اشاره کرد. (۵)

۴_۵_ شناخت اسباب ورود حدیث

اشاره

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 واقعیّاتی که سیاق حدیث بر آن شهادت می دهد قابل ملاحظه است و یا از مجموعه قرائنی که در اطراف حدیث وجود دارد به دست می آید.

ص: ۷۲

۱- علم ناسخ و منسوخ عبارت از علمی است که در آن از احادیث معارضی بحث می شود که امکان جمعین آنها وجود ندارد و به ناچار بین این گونه روایات نسبت نسخ برقرار می شود، در صورتی که در علممختلف الحدیث امکان جمع بین روایات اختلاف وجود دارد. (عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه ومصطلحه، 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 می

توان 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 صدور مقدم بر دیگری (ناسخ) است. (عجاج خطیب، همانجا، ۲۸۸)

۲- همو، الفیه، ۲۲.

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

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

۵- از کتاب های قدیمی این حوزه که بر جای مانده است می توان از کتاب ناسخ الحدیث و منسوخه متعلّقه بکربن احمد بن هانی الاثرم یاد نمود.

به عقیده ی صاحب نظران فهم سلیم از روایت جز با شناخت مناسباتی که ورود آنها را نشان داده و در واقع به منزله ی بیانی بر احادیث است به دست نمی آید. این شناخت موجب می شود که انسان در فهم حدیث دچار گمانه زنی نشود و بر مطلبی خلاف مراد روایات دست نیابد در این خصوص مثال های 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 زمینه های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی _ یافته اند و تصوّر می کنند که زمینه های مذکور از شؤون دنیوی بوده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 شؤون معاملات _ از خرید و فروش و شرکت و رهن و اجاره و قرض _ وارد شده است.

طولانی ترین آیه ی قرآن، آیه ی دین است که درباره ی نگارش دیون، شهادت خواهی در باره ی آن و اموری از این دست نازل شده است. پس مقصود حدیث: «انتم أعلم بامور دنیاکم»، چیست؟ توجه به سبب صدور حدیث گویای مراد حدیث خواهد بود. (۱)

۴_۵_۲_ حدیث من سنّ سنّه حسنه...

برخی از این حدیث فهم نادرست به هم زده و لذا مرتکب بدعت هایی در دین شده اند. در عین حال تصوّر می کنند که با این کار به درگاه خداوند تقرّب پیدا می کنند. آنان ادعا می کنند که بدعت ها خود از سنن حسنه ای است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم انجام آن را توصیه کرده است. اما توجه به سبب صدور حدیث گویای واقعیت دیگری است. مسلم از جریر بن عبدالله نقل می کند که: روزی گروهی از مردم فقیر و پشمینه پوش به نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آمدند. آن حضرت با مشاهده ی وضع رقت بار آنها به مردم توصیه فرمود تا به کمک آنها بشتابند. اما مردم در این خصوص تعلّل و سستی نمودند. به طوری که چهره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از ناراحتی تغییر نمود و در این حال یکی از انصار که متوجه ی ناراحتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم گردید، همیانی از سگّه را آورد و به دنبال او سایر اصحاب یکی پس از دیگری چیزهایی تقدیم کردند تا آن که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مسرور شده و فرمود: «من سنّ فی الاسلام سنّه حسنه فعل بها بعده کتب له مثل اجر من عمل بها و لا ینقص من أجزهم شیء و من سنّ فی الاسلام سنّه سیئه فعل بها بعده کتب له مثل وزر من حمل بها و لا ینقص من أوزارهم شیء.» (۲)

ص: ۷۳

۱- اصل این حدیث که گویای سبب صدور آن است را مسلم به این شکل آورده است... عن أنس أن النبي ﷺ مرّ بقوم يلقحون فقال: «لو لم تفعلوا الصلح قال فخرج شيصاً فمرّ بهم فقال: ما لنخلکم؟ قالوا: قلتکذا و کذا قال: انتم أعلم بامور دنیاکم» (همو، ۴/۱۸۳۶) اهل سنت با تکیه بر این گونه روایات حتی سهو و اشتباه را به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در امور دنیوی

نسبت داده اند (ابوریه، ۲۳ به نقل از قاضی عیاض) در صورتیکه شیعه دایره ی عصمت را در مورد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان وسیع تر دانسته و در تمامی امور دینی و دنیویان ثابت می داند.

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

از سبب صدور یادشده می توان نتیجه گرفت که حمل حدیث بر امور بدعت انگیز مقصود رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نبوده است. لذا توجه به سبب صدور حدیث خود دلیل بر بطلان استدلال کسی است که به کارهای بدعت انگیز روی می آورد. (۱)

در خصوص سبب ورود روایات ابن حمزه دمشقی دارای کتابی به نام «البيان و التعريف في اسباب ورود الحدیث الشریف» است که جامع ترین کتاب در موضوع خود می باشد. (۲)

۴_۶_ شناخت غریب الحدیث

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مقام نطق و سخن افصح مردم بود. وی با صحابه به زبان عربی روشن _ که برای آنها زبانی شناخته شده بود _ سخن می گفت. آنان نیز عرب اصیل بوده و لذا فهم کلام رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم برایشان دشوار نبود. امّا با گذشت زمان و 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 جویای 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» هروری، «غریب الصحیحین» حمیدی و «النهایه فی غریب الحدیث» ابن اثیر _ که جامع ترین کتب در این فن است _ نام برد. (۳)

۴_۷_ دریافت سنّت مطابق فهم صحابه

این ضابطه از اهم ضوابط در فهم سنّت است. در پرتو این ضابطه تمسک مسلمانان به سنّت 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

ص: ۷۴

۱- به نظر می رسد که توضیح نویسنده در سوء استفاده از حدیث من سنّ سنّه حسنه، توضیحی غیر ضروری است. چون در

ادامه ی حدیث بحث از «من سنَّ سنَّهُ سیئَه» شده که این مورد معادل بدعتگزار است.

۲- از قدیمی ترین کتاب های این موضوع، کتاب ابویعلی محمّد بن 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)

۳- جهت اطلاع بیشتر در مورد دانش غریب الحدیث و سیر تحوّل کتاب های آن بنگرید به عجاج خطیب، ۲۸۰ الی ۲۸۱ و نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۸۸.

شاهد نزول قرآن بوده و سنت و سیره ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را شخصاً ملاحظه کرده اند. اگر احدی از آنان از سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فهم نادرستی بهم می زد، جبرئیل نازل شده و آن فهم خطا تصحیح می گردید. (۱) به این سبب محدثان

برای اظهارات صحابیان به ویژه آن جا که اظهار می دارند: «کنا نری کذا علی عهد رسول الله» ارزش حدیث مرفوع (۲) قائلند. حافظ عراقی در الفیه می گوید:

و قولهم کنا نری ان کان مع عصر النبی من قبیل ما رفع (۳)

اگر مردم در فهم حدیثی به اختلاف افتند فهم ارجح و اولی فهم صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خواهد بود (۴) به عنوان

ص: ۷۵

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

۲- 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 آن که صحابی یا راویان دیگر از سند حذف شده باشند. (همانجا، ۳۷ و نیز عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه و مصطلحه، ۳۵۵)

۳- نظر عراقی به طور کامل در این اشعار است: قول الصحابی من السنه أونحو أمرنا حکمه الرفع و لوبعد النبی قاله با عصر علی الصحیح و هو قول الأ- کثرو قوله کنا نری ان کان مع عصر النبی من قبل ما رفعو قیل لا أولاً فلا کذاک لهو للخطیب قلت لکن جعلهم رفوعاً الحاکم و الرازیان الخطیب و هو القوی ناگفته نماند که از نظر علمای اهل سنت آن دسته از روایات صحابه که حکایت از مشاهدات عینی آنها کندمانند روایات اسباب النزول، در حکم حدیث مسند یا حدیث مرفوع است. (سیوطی،

الاتقان، نوع نهم، بهنقل از بخاری، زرکشی و حاکم نیشابوری). اما مطلق آراء و نظرات صحابه دارای چنین ارزشی نیست.

۴- نظر نویسنده از دو جهت قابل نقد جدی است: الف) ضعف صحابه در فهم درست سنت نبویه طوری که برخی از محققان اهل سنت نیز تصریح کرده اند، اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از جهت درک درست قرآن و یا سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در یک حد و اندازه نبوده اند. (ذهبی، محمدحسین، ۱/۲۶) آنان بهمین جهت گاه از درک بسیاری از مفاهیم قرآنی اظهار عجز کرده (سیوطی، الاتقان، نوع هشتم، ذهبی، محمدحسین، ۱/۴۸) و یا از آیات قرآن برداشت های غلط ارائه می کردند. به عنوان نمونه نویسنده ی کتابفهم نادرست عدیین حاتم از آیه ی (و کلووا و اشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط اسود...) را ارائه کرده است. در سایر اخبار فهم ناقص عمر بن خطاب از واژه های «اب» و «تخوف» و فهم غلط ابن عباس از واژه ی «فاطر» گزارش شده است. (ذهبی، همانجا، ۱/۲۶) به نقل از الاتقان و الموافقات) و به گفته ی محمد حسین ذهبی وقتی حال عمر و ابن عباس _ که ترجمان القرآن بوده است _ چنین باشد وضع دیگر صحابه چگونه است. (همو، ۱/۲۷) اشکال کلی در تفاسیر صحابه به مبنای آنان بازمی گردد که در بسیاری از موارد بر پایه ی رأی و اجتهاد بوده (همانجا، ۱/۴۰ و ۴۱) و همین موجب ظهور آرای غلط از آنان می شده است. بی جهت 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 تخطئه ی یکدیگر پرداخته اند. (عتر، ۵۴) صدور فتاوی گوناگونو بعضاً متناقض در یک مسأله ی شرعی نمونه ی دیگر از عملکرد پاره ای از صحابه است که گزارش های تاریخی از آن پرده برمی دارد. (ابن ابی الحدید، ۱/۶۱؛ امینی، ۶/۱۱۶) با توجه به این واقعیت ها چگونه می توان به برداشت های صحابه در فهم و تبیین سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم اعتماد نمود؟ هر چند که مصاحبت آنان با رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آنان را در موقعیت بهتری در درک سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم _ نسبت به طبقات بعد _ قرار داده بود. (مرجعیت اهل بیت پیامبر: در تبیین سنت نبوی موضوع دیگر که نویسنده ی کتاب از آن غفلت اساسی کرده، بی توجهی نسبت به نقش اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در تفهیم سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است. آیات قرآن شئون مهمی برای اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اثبات کرده که در صدر آن می توان از شأن عصمت (الاحزاب، ۳۲) و شأن آگاهی از حقایق قرآن (الواقعه، ۷۸) یاد کرد. بر اساس همین شئون است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث ثقلین _ که حدیثی قطعی و متواتر است _ اهل بیت خود را قرین قرآن ساخته و تمسک دوجانبه به قرآن و اهل بیت علیهم السلام را ضامن هدایت اعلام فرمود. پیامبر گرامی ۶۰۰ نفر را تأکید کرد که: «لا تعلموهم فهم أعلم منکم» (کلینی، ۱/۲۸۷) طبق اینقرائن اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم داناترین مردم به قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده و مرجع رفع شبهات و اشکالات بوده اند. چنان که امام علی علیه السلام مرجع صحابه در تفسیر قرآن و بیان احکام اسلامی بود (ذهبی، محمدحسین، ۱/۶۰؛ امینی ۵/۳۲۷) و در دوره های بعد نیز صادقین مرجع بزرگان فقه و حدیث به شمار رفته و حقیقت قرآن و سنت نبوی را تبیین می کرده اند. (ابوزهره، ۲۲) در روایات شیعه نیز همواره بر نقش امامان اهل بیت علیهم السلام در تبیین سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تأکید شده است از جمله محمد بن مسلم در حدیثی از امام باقر علیه السلام نقل می کند که آن حضرت فرمود: «ان رسول الله انال فی الناس و انال انال و انا اهل البيت معاقلا لعلم و ابواب الحكم و ضیاء الامر» (مجلسی، ۲/۲۱۴) که در حدیث یاد شده انال به معنای به میراث گذاشتن علوم زیادی از ناحیه ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که تبیین آنها به عهده ی اهل بیت علیهم السلام بوده است. (همانجا) هشام بن سالم نیز در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام سؤال کرد که: فدای شما کردم آیا از احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایات صحیحی نزد عامه باقی مانده است؟ حضرت فرمود: آری رسول خدا صلی

الله عليه و آله و سلم 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 تبیین هایی است که از ناحیه ی امامان اهل بیت علیهم السلام درباره ی احادیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد که در بین آثار شیعه، شیخ صدوق در کتاب معانی الاخبار به درج بسیاری از این تبیین ها اقدام کرده است.

قبله به هنگام بول و غائط اشاره کرد که در گذشته وجهی برای جمع بین این دو حکم ارائه شد. آن چه نظریه ی جمع بین دو حکم را تأیید می کند، سخنی از ابنعمر است که گفته است: «أما نهی عن ذلك في الفضاء فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يترك فلا بأس»^(۱) برای پی بردن به آرای سلف صحابه و تابعین می توان به کتاب هایی

مراجعه کرد که این آرا را در اثنای روایات آورده اند. از جمله این کتب مصنف عبدالرزاق صنعانی، مصنف ابن ابی شیبیه، سنن سعیدبن منصور، سنن دارمی و سنن صغری و سنن کبری بیهقی می باشد.^(۲)

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

ص: ۷۶

۱- سجستانی ۱/۴.

۲- از کتاب های مهم دیگر در این خصوص کتاب شرح السنه از حسین بن مسعود شافعی مشهور به فراء بغوی می باشد.

شارح متعلق به زمان قدیمی تر باشد کتاب او از صحّت و دقّت بیشتری در شرح روایات برخوردار خواهد بود. در عین حال بهترین شرح های روایات در کتاب هایی 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 صحّت و ضعف آنها نیز اشاره کرده باشد.

۴_ ۸_ ۲_ مؤلف از تعصّب مذهبی _ که به سبب آن حدیث از معنای صحیح خود به معنای نادرست منصرف خواهد شد_ به دور باشد. از شرح های قابل اعتماد متقدّمان می توان به شرح السنه بغوی، فتح الباری ابن رجب حنبلی و از شرح های متأخر می توان به کتاب فتح الباری ابن حجر عسقلانی اشاره کرد. (۱)

فصل پنجم: تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن

اشاره

ص: ۷۷

۱- جهت اطلاع از مهم ترین شرح های کتاب الموطأ و نیز شرح صحاح سته نك: تاریخ عمومی حدیث، ۱۶۳- ۱۶۶ و نیز جهت اطلاع از شرح و تعلیقات کتب اربعه حدیث شیعه نك: همان کتاب، ۴۲۲- ۴۲۶.

یکی از مبانی فهم حدیث، توجه به وضعیّت حدیث از حیث الفاظ و عبارات اولیه، میزان نقل به معنا و احیاناً تقطیع صورت گرفته در متن حدیث است. بررسی تاریخ تدوین حدیث نشان می دهد که احادیث معصومان علیهم السلام با انگیزه های 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 می شود.

۵-۱- طرح مسأله

از مسائلی که در نظام تدوین حدیث دامنگیر روایات شده، مسأله ی تقطیع است. تقطیع حدیث همان تجزیه و تقسیم متن حدیث بر حسب ابواب و موضوعات مختلف است به گونه ای 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 ناحیه ی 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 رابطه ای تنگاتنگ دارد. به عبارتی: تقطیع اختصار حدیث است که در سه سطح کلمات، عبارات و یا قسمت های حدیث رخ می دهد. از آن جا که در نظام تدوین حدیث اولاً: اکثر کتب و جوامع حدیثی - غیر از مسندهای حدیثی - بر حسب ابواب اعتقادی، اخلاقی، فقهی، و... مدوّن شده اند، 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 دغدغه های محدّثان بوده است. لذا در اکثر کتاب های علم الحدیث مسأله ی تقطیع حدیث و بحث منع و جواز آن به صورت مستقل یا در ذیل نقل به معنی

ص: ۷۸

۱- جدیدی نژاد، ۴۱. نیز نک: ابوشهبه، ۱۴۹؛ الجدید، ۱/۲۸۸.

۲- حریری، ۲۷.

۳- ابوریه، ۱۰۲ به نقل از بطلیوسی.

۵-۲- علل تقطیع

اشاره

تقطیع حدیث به هر شکل که صورت گرفته باشد، نوعی انتخاب محسوب می‌گردد. این انتخاب چنان که گذشت در سطح برخی از کلمات، عبارات و یا قسمت های حدیث جهت نقل و یا ترک آن است که در یک تقسیم بندی کلی حداقل به چهار منظور قابل انجام است.

۵-۲-۱- تقطیع به منظور تبویب حدیث

این نوع از تقطیع سابقه ای طولانی داشته و هدف اصلی آن سهولت در به دست آوردن نظر شرع در یک موضوع مشخص است. به گفته ی شهید صدر: «وقتی ما به حکم شرعی دست می‌یابیم که مجموعه ای 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.» (۲)

شهید صدر این کار را روش موضوعی در شرح احادیث فقهی نام نهاده و معتقد است که دسته بندی روایات در موضوعات خاص فقهی و غیر فقهی قرن ها بر دسته بندی و تفسیر موضوعی آیات قرآن تقدم دارد و ثمره ی آن پویایی فقه در همه ی ابواب است. (۳)

اما درباره ی 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 طبقه بندی کنند و کتاب های مستقل یا جوامع حدیثی را عرضه بدارند. به عنوان مثال نجاشی در باره ی صفوان بن یحیی (م ۲۱۰) می‌نویسد: «او به طوری که مشایخ ما تذکر داده اند سی کتاب تألیف کرد و آن چه از آثار او اکنون شناخته می‌شوند، عبارتند از: کتاب الوضوء، کتاب الصلاه، 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.» (۴)

نجاشی نظیر این گزارش را در خصوص عدّه ی دیگری از اصحاب و معاصران امامان علیهم السلام از جمله علّین مهزیار

ص: ۷۹

۱- از جمله نک: خطیب بغدادی، ۲۲۷؛ ابن صلاح، ۳۲۴؛ سیوطی، ۲/۹۶؛ قاسمی، ۲۲۵؛ شهید ثانی، ۱۱۴؛ مامقانی، ۱/.

۲- صدر، ۱۴.

۳- همانجا با اندکی تلخیص.

۴- نجاشی، به رقم ۵۲۴.

اهوازی، حسن و حسین بن سعید 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 الصلاه» و...

در آثار محدثان، چیزی جز طبقه بندی 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 داشته اند می توان از مالک بن انس (م ۱۷۹) در «الموطأ» یاد کرد. ابن صلاح به عنوان قاعده ی کار محدثان می نویسد: «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 دسته بندی کرده و احادیث هر مجموعه را نیز به انواع و باب های مختلف می آورد و دیگر تصنیف حدیث بر مبنای مسانید است به این صورت که به دنبال نام هر صحابی تمام مرویات او را می آورد.» (۳)

طبق گزارش خطیب بغدادی این قسم از تقطیع در دوره ی متقدمان مورد مخالفت عده ای از بزرگان حدیث قرار داشت و آنان در منع از این کار به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استناد می کردند که فرموده بود: «نصر الله امرأ أو رحم الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه كما سمعه.» (۴) در دوره ی متأخران نیز ابن صلاح آن را خالی از کراهت

نمی دانست. (۵) اما علی رغم این مخالفت های محدود، اکثر محدثان به جواز آن فتوی

داده و مزایای آن را نسبت به معایب آن به مراتب بیشتر دانسته و در کتاب های خود به آن اشاره کردند. خطیب بغدادی نظر برخی از موافقان را در بابی تحت عنوان «ما جاء فی تقطیع المتن الواحد و تفریق فی الابواب» (۶) درج نمود. او در این باب

نقل هایی آورده است که جواز این کار را از طریق رؤیای برخی از بزرگان به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت می دهد. (۷) 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 قسمت های 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 متضمنًا لحکمین، و هكذا

ص: ۸۰

۱- همانجا به رقم های ۶۶۴، ۱۳۶ و ۱۳۷، ۱۲۰۸، ۸۸۷ و ۱۸۰.

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

۳- ابن صلاح، ۳۶۰؛ و نیز سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۱۴۰.

۴- خطیب بغدادی، ۲۲۳_۲۲۶.

۵- ابن صلاح، ۳۲۵.

۶- خطیب بغدادی، ۲۲۷.

۷- همانجا، ۲۲۸.

إذا كان المتن متضمناً لعبادات و احكام لاتعلق لبعضها ببعض فإنه بمثابة الاحاديث المنفصل بعضها من بعض و يجوز تقطيعه و كان غير واحد من الأئمة يفعل ذلك»^(۱)

— ابن صلاح: «و اما تقطيع المصنّف متنّ الواحد و تفريقه في الابواب فهو إلى الجواز أقرب و من المنع أبعد و قد فعله مالك و البخارى و غير واحدٍ من أئمّه الحديث و لا يخلو من كراهيه»^(۲)

ملاحظه می گردد که ابن صلاح به استناد عمل بزرگان تقطيع حديث را جازمى دانند. اما به عنوان نظر شخصى كراهت خود را نشان مى دهد. البته پیروان ابن صلاح نوعاً در این عقیده با اوشريك نیستند. لذا نووى مى نویسد: «و ما اظنه يوافق عليه»^(۳) و سيوطى نیز قول نووى را تکميل کرده است که «فقد فعله الاثمه

مالك و البخارى و ابوداود و النساي و غيرهم»^(۴)

— شهيد ثانى: «و اما تقطيع المصنّف الحديث في كتابه بحيث يجعل كلّ مقطع في الباب اللائق به للاحتياج المناسب فهو أقرب إلى الجواز»^(۵)

— والد شيخ بهايى: «اما تقطيع المصنّفين الحديث في الابواب بحسب المواضع المناسبه فالولى بالجواز و قد استعملوه كثير و ما اظنّ له مانعاً»^(۶)

— مامقانى: «أنه صرح جمع بجواز تقطيع المصنّف الحديث الواحد في مصنّفه بأن يفرقه على الأبواب اللائقه به للاحتجاج المناسب في كلّ مسأله مع مراعاة ما سبق من تماميه معنى المقطوع، و قد فعله أئمّه الحديث منّا و من الجمهور و لا مانع منه»^(۷)

از شواهدى که گذشت شايع بودن تقطيع حديث به منظور تبويب آن در قسمت هاى كتب روايى و جازمى بودن آن به دست مى آيد. در عين حال به عنوان جمع بندى اين قسمت مى توان به گفته ي نووى اشاره کرد که مى نویسد: «نظر صحيح که دانشمندان به ویژه محققان از اهل حديث برآند، آن است که تقطيع حديث از ناحیه ی عارف و

ص: ۸۱

۱- همانجا، ۲۲۸.

۲- ابن صلاح، ۳۲۵.

۳- نقل از سيوطى، تدریب الراوى، ۲/۹۸.

۴- همانجا، نیز جهت اطلاع بیشتر از نظر علمای حديث اهل سنت نک: سيوطى، همانجا، ۲/۹۸؛ قاسمى، ۲۲۵؛ ابوشهبه، ۱۴۹.

۵- شهيد ثانى، ۲۲.

۶- العاملی، ۱۵۵.

آشنای به حدیث جایز است به شرط آن که آنچه از حدیث ترک کرده با آن چه 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 آن که نقل به معنی را جایز بدانیم یا نه و نیز اعم از آن که 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. (۱)

نووی سپس این موضوع را به این صورت به پایان می‌برد که: «اما تقطیع المصنفین الحدیث فی الابواب فهو بالجواز أولى بل یبعد طرد الخلاف فیه و قد استمر علیه عمل الائمه الحفاظ الجله من المحدثین و غیرهم من اصناف العلماء.» (۲)

۵_۲_۲_ تقطیع به منظور اختصار حدیث

اشاره

از مواردی که اکثر علمای حدیث به جواز آن تصریح کرده‌اند، موضوع اختصار حدیث است. (۳) ابن صلاح در مقدمه‌ی خود در این باره سؤالی طرح کرده

است که: «هل یجوز اختصار الحدیث الواحد و روايه بعضه دون بعض؟» (۴) 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) عدّه‌ای 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، اما 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 کم شده 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 اختلاف و پیریشانی نگردد. چنین کاری حتی با فرض عدم جواز نقل به معنی جایز خواهد بود.» (۵)

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

۲- همانجاها.

۳- ابوریه، ۱۱۰؛ عتر، ۲۳۱.

۴- همو/۳۲۴.

۵- همانجا، نیز نک: سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۹۷؛ قاسمی، ۲۲۵ به نقل از ابن حجر، عتر، ۲۳۱.

اضافه می شود که ابن کثیر از ابن حاجب نقل کرده است که: «حذف قسمتی از حدیث از نظر اکثر دانشمندان امر جایزی است جز در موارد «غایت»، «استثناء»، و امثال آن. اما در صورتی که به جهت تردید در قسمتی از متن روایت به حذف آن اقدام کنند، این کار جایز است و مالک بن انس به دفعات آن را انجام داده است.»^(۱) در

روایات شیعه نیز جواز اختصار حدیث به این صورت وارد شده که در نوبتی محمد بن مسلم به امام صادق علیه السلام عرض کرد که: من از شما حدیثی می شنوم اما در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می گردم. امام علیه السلام فرمود: «اگر در صدد القای معنای صحیح حدیث باشی مانعی ندارد.»^(۲)

۵-۲-۱- اطراف نویسی

از مواردی که به بحث اختصار حدیث ارتباط نزدیک دارد، موضوع اطراف نویسی در نظام تألیف کتب روایی است. به گفته ی برخی از محققان: «اطراف جمع طرف و طرف به معنای نوک و لبه ی هر چیزی است و طرف حدیث، جان کلام و برجسته ترین بخش از متن حدیث و نمودار آن است مانند جمله ی: «الاعمال بالتّیات» در حدیث: «إنّما الاعمال بالتّیات و لكل أمری ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله - عزّوجلّ - فهجرته إلى ما هاجر إليه، و من كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه.»^(۳) (لذا) مقصود از کتاب های اطراف، کتاب هایی است که

مؤلف به ذکر برجسته ترین بخش حدیث قناعت می کند، آن گاه طرق نقل و اسانید آن حدیث را از مأخذی که آن را روایت کرده اند، یک جا می آورد. برخی از مؤلفان تمام طرق نقل یک حدیث را فراهم می آورند و برخی به ذکر پاره ای از طرق بسنده می کنند. بنابراین می توان گفت: کتاب های اطراف در واقع حکم فهرست راهنما یا فرهنگ حدیث یاب را دارند...^(۴) مانند فهرست «تحفه الاشراف بمعرفة الاطراف» اثر

حافظ ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمان مزّی (د، ۷۴۲ ق) که مؤلف در این کتاب، اطراف احادیث صحاح ششگانه و پاره ای کتاب های دیگر را گرد آورده است.^(۵)

قابل ذکر است که «اطراف نویسی» با همه ی فوایدی که در مطالعات حدیث پژوهی - به ویژه جمع آوری طرق و اسانید یک روایت - دارد، در عین حال حدیث را دچار اجمال می کند. لذا نمی توان معنای محصل روایت را از قسمت های برجسته و انتخابی آنها انتظار داشت و یا به دست آورد. به عنوان نمونه ای در این خصوص می توان

ص: ۸۳

۱- نقل از الصباغ، ۱۴۹.

۲- کلینی، ۱/۵۱.

۳- نقل از طباطبایی، سید کاظم، ۵۱.

۴- طباطبایی، سید کاظم، ۵۱.

۵- همانجا. جهت اطلاع بیشتر از فن اطراف نویسی و کتاب های تألیف شده در این خصوص نک: معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۷۸ و ۱۷۹.

از طرف حدیث غدیر یعنی: «من كنت مولاہ فهذا علی مولاہ» مثال آورد که بسیار هم معروف شده است. این حدیث به طوری که قبلاً گذشت با توجه به اشتراک لفظی کلمه ی «مولى» دچار اجمال شده است. اما در صورتی که صدر و ذیل روایت در نظر گرفته شود اجمال آن به تبیین تبدیل می گردد. در روایت کامل غدیر آمده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به هنگام معرفی جانشین خود خطابه ای القا فرمود و در آن مسائلی را به مسلمانان تذکر داد و از جمله ی از آنان سؤال کرد که: «الست أولى بالمؤمنین من أنفسهم؟ قالوا: بلی. قال: فمن كنت مولاہ فهذا علی مولاہ اللّٰهُمَّ وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله.»(۱)

لذا با توجه به اصل حدیث روشن می گردد که صدر روایت ناظر به آیه ی شریفه ی (النّبی أولى بالمؤمنین من أنفسهم)(۲) است که در آن ولایت در معنای تصرّف

و حاکمیت مطلق است و مولى معنایی جز سرپرست و مطاع ندارد. اما در صورتی که به صدر حدیث توجه نشود، آن گاه مولى به قرینه ی ذیل حدیث که «اللّٰهُمَّ وال من والاه و عاد من عاداه» به معنای دوستی خواهد بود. به همین دلیل شیخ صدوق هیچ یک از معانی وارده در باب مولى را با صدر و ذیل روایت مناسب نمی داند مگر معنای مطاع را.(۳)

۵_۲_۳_ تقطیع به منظور تنظیم کلام

قسمت عمده ای 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 می گیرد. و گاه 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 پذیرفته مگر همان مقوله اختصار حدیث که بحث آن گذشت. امّا مطالعه در باب برخی از روایات نشان می دهد که استفاده ی موضع حاجت از حدیث چیزی غیر از بیان مختصر از حدیث است. زیرا در اختصار حدیث معنای محصل حدیث به مخاطب آن القا می شود، 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 نمونه های روشن و واضح در این قسم از تقطیع نیز به فراوانی در کتاب ها به چشم می خورد. به عنوان مثال حدیث: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «طلب العلم فریضه»(۴) نسبت به حدیث: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «طلب العلم فریضه علی کل مسلم، الا

انّ الله یحبّ بغاه العلم»(۵) از نوعی تقطیع برخوردار شده، در عین حال مفاد آن روشن و

ص: ۸۴

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

۲- الاحزاب، ۶.

۳- صدوق، معانی الأخبار، ۷۲ و ۷۳.

۴- کلینی، ۳۰/۳۱ و ۳۱.

واضح است و نیز صورت ساده حدیث ثقلین با متن: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إني قد تركت فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتي أهل بيتي» قال: «اللهم نعم.» (۱) نسبت به متن همین

حدیث به صورت: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى أحدهما أعظم من الآخر و هو كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض و عترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض فانظروا كيف تخلفوني في عترتي.» (۲) از

تقطیع زیادی برخوردار شده است، ضمن آن که حدیث اول مبهم و مجمل نیست. در مقابل برخی از نمونه ها وجود دارد که تقطیع حدیث موجب ابهام در پیام حدیث شده است از جمله:

— حدیث مشهوری از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که آن حضرت فرمود: «النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني» و غالباً در تشویق ازدواج یا کراهت عزوبت به این حدیث استناد می گردد. صورت حدیث به گونه ای است که گویا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم سنتی به جز نکاح نداشته است و یا تأکید ویژه ای بر سنت نکاح کرده است. اما به گفته ی 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: «ان نكحاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال بعضهم لا تزوج النساء و قال بعضهم: لا آكل اللحم و قال بعضهم لا أنام على الفراش و قال بعضهم اصوم فلا افطر فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحمد الله و اثني عليه، ثم قال: ما بال أقوام يقولون كذا و كذا لكنني أصلي و أنام و اصوم و افطرو و تزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني.» (۳) نشان

می دهد 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 صلی الله علیه و آله و سلم از جهت اصلی آن، مؤثر واقع شده است.

مثال دیگر در همین زمینه حدیث: «مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء» از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم است که برتری مرکب های دانشمندان بر خون های شهدا را به طور مطلق نشان می دهد. و این مسأله در بادی امر تعجب انگیز است. اما صورت اصلی حدیث نشان می دهد 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 لا يحضره الفقيه» آورده است چنین است: عن ابي عبد الله الصادق جعفر بن محمد ٧ «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.» (۴)

صاحب تلخیص المقباس پس از نقل این حدیث در خصوص فقه الحدیث آن می نویسد: «انتشار دعوت الاهی

۱- مجلسی، ۲۳/۱۰۹.

۲- همانجا ۲۳/۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹ و...؛ در صورت های گوناگون حدیث ثقلین را بنگرید در بحارالأنوار، ۲۳/۱۰۴_ ۱۶۶.

۳- غفّاری، ۲۴۸، به نقل از نسایی و بخاری.

۴- صدوق، ۴/۲۸۴.

به توسط قلم ها و مرکب ها_ که نگارنده ی دلایل و براهین اند_ بیش از فداکاری ها و شهادت ها و قربانی هایی است که در راه خدا رخ داده است و چگونه این معنا از حدیث تقطیع شده حاصل شدنی است؟»(۱)

۵_۲_۴_ تقطیع به قصد تحریف و فریبکاری

اشاره

از شایع ترین 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 آن که راوی با تقطیع حدیث، حقیقتی را کتمان کند، یا آن که حدیث تقطیع شده را در اثبات عقیده ای انحرافی به خدمت گیرد، یا آن که با تقطیع احادیث گروه مخالف خود، تهمتی متوجه مخالفان سازد و یا احياناً از طریق تحریف در مفاد حدیث به گمراهی دیگران اقدام کند و امور دیگری از این قبیل که می توان برای هر یک نمونه هایی در منابع مشاهده کرد. تقطیع در موارد ذکر شده در واقع نوع تدلیس به شمار می رود. هرچند که علمای حدیث در تعریف حدیث مدلس اشاره ای به این موضوع نکرده اند. زیرا تعریف محدثان از حدیث مدلس و بیان اقسام تدلیس نوعاً ناظر به تدلیس های سندی است.(۲)

ذیلاً از مهم ترین اقسام تقطیع با انگیزه تحریف نمونه هایی ذکر می شود.

۵_۲_۴_۱_ تقطیع حدیث و پوشاندن حقیقت

از مقایسه ی برخی از روایات صحیح بخاری با دیگر کتب و جوامع حدیثی نمونه های این نوع از تقطیع قابل ملاحظه است.(۳) 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: انى اجنبت فلم اصب الماء، فقال: عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب اما تذكر انا كنا في سفر انا و أنت؟ فاما انت فلم تصل و اما انا فتمعكت فصليت.»(۴)

ب) صحیح مسلم و سنن ابن ماجه: «عن شعبه قال حدثني الحكم عن ذر عن سعيد بن عبد الرحمن عن أبيه ان رجلا اتى عمر فقال انى اجنبت فلم اجد ماء فقال: لا تصل فقال عمار: اما تذكر يا امير المؤمنين إذا انا و أنت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما أنت فلم تصل و اما انا فتمعكت في التراب و صليت.»(۵)

به طوری که روشن است این دو حدیث از جهت متن و سند تفاوت چشمگیری با هم ندارند. جز آن که در

- ۱- غفّاری، ۲۴۷.
- ۲- از جمله نک: ابن صلاح، ۱۵۶؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۱۸۶، عتر، ۳۸۰؛ شهید ثانی، ۵۱؛ صالح، ۱۷۳.
- ۳- جهت اطلاع از نمونه های گوناگون این نوع از تقطیع در صحیح بخاری بنگرید به سیری در صحیحین، ۹۵_۱۰۲.
- ۴- همو، ۱/۲۱۷.
- ۵- نیشابوری، ۱/۲۸۰؛ ابن ماجه، ۱/۹۱.

حدیث بخاری جمله: «قال لاتصل» 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.

گاه در برخی از روایات تقطیع‌هایی ملاحظه می‌گردد بدون آن که 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: «كان عمر إذا استعمل العمال خرج معهم يشيعهم فيقول... جردوا القرآن و اقلوا الروايه عن محمد و أنا شريككم»^(۱) اما ابن ابی الحدید همین مطلب را به این صورت از طبری نقل کرده

است که: «كان عمر يقول: جردوا القرآن و لا تفسروه و اقلوا الروايه عن رسول الله و أنا شريككم»^(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 ابی الحدید 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_ تقطیع حدیث و 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 بايهم اقتديتم اهتديتم»^(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

طبق نقل صدوق در «معانی الأخبار»، این حدیث تقطیع شده و مراد از اصحاب در آن کسی جز اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیست به این صورت که: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: مثل أصحابی فیکم کمثل نجوم السماء بايها أخذ اهتدی و باي اقویل اصحابی اخذتم اهتديتم. فقيل: يا رسول الله و من اصحابك؟ قال: اهلی بیتی»^(۶)

شیخ صدوق در توضیح حدیث نوشته است: «اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اختلافی با هم ندارند و فتوای آنان برای شیعه بر

ص: ۸۷

۱- همو، ۴/۲۰۴.

۲- همو، ۱۲/۹۳.

- ۳- نسبت تفسیر ستیزی به خلیفه ی دوم را نک: مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۱۷۱ با عنوان: «رویگردانی از تفسیر در سده ی نخست و انگیزه های آن».
- ۴- نقل از ابوریه، ۳۴۴.
- ۵- نقل از ابن ابی الحدید، ۲۰/۱۱.
- ۶- صدوق، ۱۵۶.

اساس حقیقت محض است. البتّه چه بسا بر مبنای تقیه هم فتوایی صادر کنند، لذا اختلاف در سخنان آنان ریشه در حدیث تقیه ای دارد و تقیه هم رحمتی برای شیعه است.»^(۱)

و نیز از مثال های مشهور در این زمینه می توان به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم: «انّ الله خلق آدم علی صورته.» اشاره کرد که اهل سنّت آن را به این شکل نقل کرده اند.^(۲) و بر

مبنای آن عقیده به تجسیم شکل گرفته است.^(۳) شیخ صدوق تصریح می کند که:

«مشبهه ابتدای حدیث را حذف کرده اند لذا بر مبنای آن دچار گمراهی شده و عدّه ی زیادی را هم به گمراهی کشانده اند.»^(۴) سید مرتضی و به تبع او علامه مجلسی

به نقل توجیّهات متعدّدی از این حدیث دست زده اند که حاصل آنها به فرض صحت حدیث، تأویل صورت به صفات است یعنی خداوند انسان را بر اساس همان صفات خود خلق کرده است.^(۵) 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 می کند که: «مردم از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده اند که آن حضرت فرمود: «ان الله خلق آدم علی صورته» امام رضا علیه السلام فرمود: «خدا آنان را بکشد، آنها ابتدای حدیث را حذف کرده اند.» روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از مقابل دو تن که به 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 صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: «ای بنده ی خدا، این سخن را به برادرت مگو، مگر نمی دانی که خداوند آدم را به شکل او آفریده است.»^(۶)

نمونه ی دیگر از این تقطیع ها که حتّی 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 بوده اند اما شیعیان برخلاف نظر امامان خود این عقیده را نپذیرفته اند. او در این جهت به حدیثی از کتاب «توحید صدوق»^(۷) و «بحار الأنوار»^(۸) استناد می کند که در آن ابوبصیر

ص: ۸۸

۱- همانجا، ۱۵۷.

۲- بخاری، ۸/۳۹۱؛ نیشابوری، ۴/۲۱۸۳.

۳- جعفریان، ۲/۱۰۰.

۴- نقل از مجلسی، ۴/۱۲.

۵- مجلسی، ۴/۱۴ و ۱۵؛ سید مرتضی، ۱۷۶.

۶- صدوق، عیون اخبار الرضا ۷، ۱/۲۴۱؛ مجلسی، ۴/۱۱. جهت بررسی بیشتر درباره ی تقطیع و تحریف های واقع شده در حدیث «خلق الله آدم علی صورته» نک: عسکری، نقش ائمه در احیاء دین، ۱۲/۵۴ _ ۶۱ با عنوان: «صورت خدا در روایات مکتب خلفا».

۷- صدوق، توحید، ۱۱۷.

۸- مجلسی، ۴/۴۴.

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 دیده اند.»

قفاری از حدیث به همین مقدار بسنده کرده است. (۱) ولی مراجعه به منابع

یادشده نشان می دهد که این حدیث بسیار مفصل تر از قسمت های ذکر شده است. از جمله در قسمتی از حدیث چنین آمده است: «و لیست الرویه بالقلب کالرویه بالعین تعالی الله عما یصفه المشبهون و الملحدون.» (۲) لذا تقطیع حدیث در جهت اثبات

معتقدات کلامی، ویژه ی عصر و زمان خاصی نمی باشد.

۵_۲_۴_۳_ تقطیع حدیث و انحراف افکنی

از جمله هدف های تقطیع حدیث که گاه از ناحیه ی غلات شیعه و سایر گروه های انحرافی به وقوع پیوسته، تلاش در گمراه سازی مردم با تحریف در بیانات ائمه علیهم السلام بوده است. به عنوان مثال از مسائلی که به وسیله ی غلات مورد تبلیغ قرار می گرفت، یکی این بود که «معرفت امام از هر کار دیگر کفایت می کند و انسان در سایه ی معرفت امام هر کاری که می تواند انجام دهد. (۳) آنان در جهت این عقیده ی

فاسد از امام باقر علیه السلام نقل می کردند که آن حضرت فرموده است: «إذا عرفت فاعمل ما شئت.» و از آن جا که این موضوع مخالف مواضع فکری و عمل امامان شیعه بود، در نوبتی فضیل بن عثمان این مطلب را با امام صادق علیه السلام در بین گذاشت. طبق یک نوبت امام علیه السلام فرمود: «ما لهم لعنهم الله انما قال أبی: إذا عرف الحق فاعمل ما شئت من خیر یقبل منك.» (۴) و طبق نقل کلینی غلات از شخص امام صادق علیه السلام نقل می کردند که: «إذا

عرفت الحق فاعمل ما شئت» (۵) و چون محمد بن مارد اصل حدیث را از امام علیه السلام سؤال

کرد که: «قلت و ان زنوا أو سرقوا أو شربوا الخمر» در این جا امام صادق علیه السلام با ناراحتی فرمود: «إنا لله و إنا إلیه راجعون و الله ما انصفونا أن نکون اخذنا بالعمل و وضع عنهم انما قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت من قلیل الخیر و کثیره فانه یقبل منك.» (۶)

در پایان باید گفت که تقطیع حدیث با انگیزه های دیگری نیز به وقوع پیوسته که مجال استقصای کامل آن در بین نیست و تنها به این مورد بسنده می گردد که برخی از محدثان با اعمال ذوق و سلیقه و به منظور انجام

ص: ۸۹

۱- قفاری، ۲/۲۷۰.

۲- صدوق، توحید، ۱۱۷؛ مجلسی، ۴/۴۴ و باز به عنوان نمونه ی دیگری از تقطیع در عصر حاضر بنگرید به تقطیع احمد صادق

ملاح محقق تفسیر ابن عطیه اندلسی جلد یکم صفحه ی ۴۷ که عبارت ابن عطیه درباره ی مقام تفسیری علی علیه السلام را تقطیع کرده است. صورت تقطیع به این ترتیب است که ابن عیّاس گوید: «ماأخذت من تفسیر القرآن فعن علی بن ایطالب» (نک: ابن عطیه، مقدمه المحرر الوجیز به تصحیح آرثور جفری، ۲۶۴) در صورتی که در نسخه ی مصحح احمد صادق ملاح عبارت فوق حذف شده و حتی به عنوان اختلاف نسخه احتمالی نیز در پاورقی اشاره ای به آن نشده است.

۳- نقل از بحرانی، ۱/۲۳.

۴- صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۱.

۵- کلینی، ۲/۴۶۴.

۶- همانجا. نیز تفصیل دیدگاه غلات در نفی عمل گرای و نقد آن را نک: فصل یازدهم کتاب حاضر.

تألیف ویژه ای که در حدیث داشته اند برخی از روایات را تقطیع کرده و تألیف خود را سامان داده اند، کار سیوطی در کتاب های «الجامع الصغیر» و «الجامع الکبیر» نمونه ای از این گونه تألیفات است. زیرا روش تدوین حدیث در «الجامع الصغیر» و بخش اقوال «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 موقف شود. در نتیجه او به نقل روایاتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مبادرت ورزیده که گاه به یک حکمت بیشتر شبیه است تا قطعه ای کامل از یک خطبه. مثلاً با شماره ی ۱۳۷۹ از قول رسول خدا می نویسد: «اکثر اهل الجنه البله»^(۱) در صورتی که کامل حدیث طبق نقل صاحب «معانی الأخبار» چنین است:

«عن مسعده بن صدقه عن جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه: قال: قال النبی ۶: دخلت الجنه 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 مالک لایک»

که اگر کسی سابقه ای از حدیث نداشته باشد متحیر خواهد شد که در حدیث یادشده چه کسی مخاطب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و موضوع چیست، امّا شیخ صدوق با نقل کامل حدیث آن هم با بیان امام صادق علیه السلام به هرگونه ابهامی از حدیث پایان داده است.^(۳)

۵-۳- جمع بندی و نتایج فصل حاضر

از آن چه به تفصیل گذشت پیامدهای مثبت و منفی تقطیع حدیث اجمالاً به دست آمد. اما در مقام جمع بندی می توان 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 اطراف نویسی به وقوع پیوسته که این کارها علی رغم برخی از محسّنات 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 گمراه سازی مخاطبان آن واقع شده

ص: ۹۰

۱- همو، الجامع الصغیر ۱/۲۰۵.

۲- صدوق، معانی الاخبار، ۲۰۳.

۳- همو، معانی الأخبار، ۱۵۵. به این صورت که حسین بن علاء گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: چه اندازه از ثروت فرزند برای شخص (پدر) حلال است؟ فرمود: غذایش بدون زیاده روی آن هم وقتی که ناگزیر باشد. راوی گوید عرض کردم: پس فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به مردی که همراه با پدر خویش به نزد آن حضرت آمد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 صلی الله علیه و آله و سلم آورد و به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم عرضه داشت که: این مرد پدر من است و به من ستم نموده و مالی را که ارثیه ی مادرم بود از بین برده و به من نداده است. پدر نیز گفت: هر چه بوده خرج همین فرزند و خودم کرده ام. پس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «أنت و مالک لایک» چون چیزی نزد آن مرد نمانده بود. آیا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پدر را به خاطر پرسش بازداشت می کند؟

که در این حالت هیچ اعتباری جهت حدیث باقی نخواهد ماند.

۵_۳_۴_ از نتایج و پیامدهای تقطیع حدیث با هر انگیزه ای 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 آیه الله بروجردی با انتقاد از کار صاحب «وسایل الشیعه» (در تقطیع روایات کتاب)، 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، ۹/۳۱۷ مدخل جامع احادیث الشیعہ فی احکام الشریعہ.

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 می دهد که به دلیل برخی از موانع بر سر راه تدوین حدیث، احادیث معصومان علیهم السلام خاصّه احادیث نبوی عمدتاً دچار نقل به معنی شده و این موضوع پیامدهایی در فهم مقاصد حدیث به بار آورد. البتّه 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 مهم تر عدم نگارش به موقع حدیث در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (۱) و ممنوعیّت نگارش و تدوین آن پس از رحلت آن

بزرگوار است. (۲) نتیجه ی عدم کتابت و تدوین سریع حدیث، حافظه ای شدن اکثر

روایات و نقل و انتقال شفاهی آن توسط راویان و حاملان حدیث گردید. (۳) گرچه

برخی از شواهد تاریخی حکایت از قوّت حافظه در اعراب صدر اسلام دارد، (۴) اما با

گذشت زمان و بروز عارضه پیری که به طور طبیعی به فراموشی می انجامد. (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 کتاب های علوم حدیث

سؤالاتی به طور جدّی طرح شده، اهتمام محدّثان 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

ص: ۹۲

۱- صالح، ۴_ ۹.

۲- معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۶۷_ ۷۲.

۳- عتر، ۲۲۸.

۴- عجاج خطیب، السنه قبل التدوین، ۱۳۶.

٥- الحج، ٥.

٦- ابوريه، ٨٠.

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 حوزه ی 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 می دهد و انجام امور یادشده شاخصه ی 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 می دهد. چنان که گاه به صلاح دید خود حدیث را مختصر و احياناً تقطیع کرده و از نقل کامل آن صرف نظر می کند. (۲) بدون شك نقل به معنی در

حدیث و یا اختصار آن بر اصالت حدیث تأثیر گذاشته و در شرایطی موجب تحریف مقاصد حدیث می گردد. این امر نه تنها در میان مسلمانان به عنوان عارضه ای نسبت به روایات مورد مطالعه قرار گرفته (۳) بلکه از ناحیه ی مستشرقان و

مخالفان اسلام به عنوان طعنی بر روایات وارد شده است. (۴) لذا یکی از مباحث مهم

در اکثر کتاب های 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 بحث های مفصّلی را از ناحیه ی آنان به وجود آورده است. اما به شهادت قرائن تاریخی _ که از نظر خواهد گذشت _ همین مسأله در زمان صادقین علیهما السلام 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 می گیرد.

۶-۳_ بررسی واقعیت تاریخی نقل به معنی

وقوع نقل به معنی در حدیث واقعی غیرقابل انکار است. برخی از محققان نقل به معنی را امری متعارف در زندگی اجتماعی می دانند که در مقام نقل حدیث هم اتفاق افتاده است. (۵) اکثر دانشمندان با فرض وقوع آن، در کتاب های خود

باب هایی در منع و جواز آن ترتیب داده اند که از قدیمی ترین آن می توان از خطیب بغدادی در «الکفایه فی

- ۱- الجديع، ۲۵۲_ ۲۵۵.
- ۲- قاسمی، ۲۲۱. و نیز نک: همین کتاب فصل پنجم.
- ۳- ابوریه، ۹۸ از قول بطلیوسی.
- ۴- عتر، ۲۲۹.
- ۵- صباغ، ۱۴۸.

معرفه الروایه» (۱) و رامهرمزی در «المحدث الفاصل بین

الراوی و الواعی» (۲) یاد کرد. در این کتاب ها می توان با موافقان و مخالفان قدیمی نقل

به معنی در طبقه ی صحابه، تابعین و تابع تابعین آشنایی به هم زد.

ظاهر آنخستین 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 پدیده ای

است که در بسیاری از مواقع محدث ناگزیر به انجام آن بوده است، زیرا ضبط دقیق الفاظ روایات (به ویژه در سده های نخست) امری دشوار بوده که جز تعداد کمی از راویان موفق به انجام آن نشدند. (۴) طبق نقل ذهبی، ابوحاتم می گفت: در بین محدثان

کسی را مشاهده نکردم که بتواند حدیث را با همان الفاظش روایت کند مگر قیصه و ابونعیم در حدیث سفیان و جز یحیی 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 صلی الله علیه و آله و سلم که خود شنیده ای 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 واو یا حرف دیگری در قرائت شما کم و زیاد نمی شود؟ 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 می کنید، چگونه ما حدیثی را که یک بار یا دو بار از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیده ایم به همان صورت بیان کنیم. اگر حدیث را بر حسب معانی آن برای شما بازگو کنیم همان برای شما کافی است. (۶) در همین زمینه محمدبن سیرین می گفت: «اسمع الحدیث من عشره، المعنی

واحد و اللفظ مختلف» (۷) و سفیان ثوری در پاسخ به شاگردان خود که از وی نقل به

الفاظ روایات را مطالبه می کردند می گفت: «سبحان الله، چه کسی می تواند از عهده ی این کار برآید، ما فقط معانی روایات را بازگو می کنیم.» (۸)

ضمن تأکید این نکته به شاگردان خود که: «إذا أصبت المعنی اجزاک» (۹)، خاطر نشان

می ساخت که اگر نقل به معنی نبود ما از نقل حدیث خودداری می کردیم. (۱۰)

- ۱- خطیب بغدادی، ۲۰۵_۲۴۸.
- ۲- رامهرمزی، ۵۳۳_۵۴۰.
- ۳- رامهرمزی، ۵۳۰ و نیز نک: سخاوی، ۳/۱۴۴ و عجاج خطیب، ۱۳۲.
- ۴- صباغ، ۱۴۷.
- ۵- همانجا به نقل از المیزان.
- ۶- خطیب بغدادی، ۲۳۹؛ رامهرمزی، ۵۳۳ و نیز نک: دارمی، ۱/۹۳؛ اعظمی، ۱۶۲.
- ۷- خطیب بغدادی، ۲۴۲.
- ۸- همانجا، ۲۴۴.
- ۹- رامهرمزی، ۵۳۳.
- ۱۰- نقل از صباغ، ۱۴۴.

علی رغم شواهد یادشده برخی از محققان معاصر بر این باورند که نقل به معنی - جز به ندرت - در روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وارد نشده و روایات مطابق با وضعیّت اولیه باقی مانده اند و دلیل آن هم اهتمام صحابه ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ضبط و حفظ الفاظ روایات بوده است. عجاج خطیب در یک ادّعا می نویسد: «از امور غیر قابل شک آن که همه ی صحابه بر نقل و ادای حدیث همان گونه که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیده بودند، حریص بودند به گونه ای که برخی از آنان به تبدیل حرفی از حدیث به حرف دیگر راضی نمی گشت.» (۱)

و پس از ذکر این مطلب که صحابه و تابعان علاوه بر ضبط دقیق الفاظ روایات به ثبت و کتابت آن نیز اهتمام داشته اند، (۲) تعلیل دیگری درباره ی اختلاف عبارات

یک حدیث بیان داشته می نویسد: «بسیاری از شواهدی که به عنوان نقل به معنی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده به مسأله ی نقل به معنی ارتباط ندارد، بلکه به تعدّد مجالس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بازمی گردد و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به تناسب درک مخاطبان هر بار به گونه ای پاسخ می داد و چه بسا افراد مختلف از مسأله ای واحد، سؤالاتی کرده و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیاز هر یک را با الفاظ و عباراتی متفاوت با دیگری برآورده می ساخت.» (۳)

عجاج خطیب در همین بحث به نقد آرای ابوریه در مسأله ی «نقل به معنی» پرداخته و با استناد به سخنان عبدالرحمان بن یحیی المعلمی، اختلاف صیغه های تشهّد در بین اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را نیز امری طبیعی اعلام می کند که همگی معلول آموزش های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. (۴) 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 گونه ای که محققان معاصر نیز که دلبنده الفاظ روایات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هستند، قادر به انکار وقوع نقل به معنی در شمار کثیری از روایات نمی باشند. (۵)

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 نظریه ی خود به اقامه ی دلایلی روی آوردند.

۶-۴_ ادله ی مخالفان و موافقان نقل به معنی

اشاره

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 محمّد، محمّد بن سیرین، رجاء بن حیوه، علی بن مدینی (نسبت به

٢- همانجا، ١٣٥.

٣- عجاج خطيب، السنه قبل التدوين.

٤- نك: همانجا، ١٣٨ _ ١٤٠ و نيز معلمى، ٨٣.

٥- نك: عجاج خطيب، السنه قبل التدوين، ١٤٢ و ١٤٣؛ صباغ، ١٤٧؛ عتر، ٢٢٧ و ٢٢٨.

روایات نبوی) ثعلب، ابوبکر رازی، ابوبکرین عربی (جز برای صحابه) از مخالفان و مانعان به معنی بوده اند. (۱) در مقابل از علی علیه السلام، ابن عباس، انس بن مالک،

ابوالدرداء، واثله بن اسقع، ابوهریره (در صحابه) و حسن بصری، شعبی، عمرو بن دینار، ابراهیم بن نخعی، مجاهد، عکرمه (در طبقه ی تابعین) و نیز بسیاری از دانشمندان و پیشوایان دینی مانند شافعی به عنوان موافقان نقل به معنی نام برده شده است. (۲)

موافقان نسبت به مخالفان از فزونی چشمگیری برخوردارند. (۳) در عمل هر

دو گروه نسبت به عقیده ی خود دلایلی ارائه کرده اند که در این قسمت به فشرده ای از آنها اشاره می گردد.

۶_۴_۱_ ادله ی مخالفان نقل به معنی

مخالفان نقل به معنی به ادله ی چندی توسل جسته اند که اکثر آنها جنبه ی نقلی، روایی داشته و برخی نیز از ادله ی عقلی، به شمار می رود. مهم ترین دلیل نقلی آنان استناد به حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که می فرماید: «نصر الله امرآ سمع منا حدیثاً فأدی کما سمعه فربّ مبلغ أوعی من سامع.» (۴) که در این حدیث مراد از «ادای

حدیث همان گونه 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 استفاده هایی از حدیث کند که بر راوی اول _ که از نظر فقهی پایین تر از او بوده _ مخفی باشد. (۵)

مورد دیگر استناد به حدیث وارده از براء بن عازب است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دعایی به او تعلیم فرمود و چون براء در مقام تکرار دعا به جای: «و بنییک الذی أرسلت.» عبارت «و برسولک الذی أرسلت.» را به زبان آورد، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر سینه ی او زده و تذکر داد که همان صورت «بنییک...» را بخواند. (۶)

امّا از جمله ادله ی عقلی مخالفان نقل به معنی آن که: «آنان معتقدند که به تجربه ثابت شده که با گذشت زمان علمای فن مطالبی از عبارات آیه یا حدیث استنباط می کنند که علمای سابق به آن بی توجه بوده اند. لذا تمام فوائد الفاظ و عبارات حدیث برای مخاطبان نخست حدیث _ هرچند که فقیه و باهوش باشند _ معلوم نمی گردد. اگر نقل به معنا جایز باشد، صورت اصلی حدیث از بین رفته و تفاوت فاحشی در مقاصد حدیث به بار خواهد آمد. با آن که راوی حدیث تصوّر می کند که چنین تفاوتی وجود ندارد.» (۷) نیز مخالفان نقل به معنی استدلال کرده اند

ص: ۹۶

۱- خطیب بغدادی، ۲۰۵_ ۲۲۰ در روایات مختلف، سخاوی، ۱۴۰؛ رامهرمی، ۵۳۷؛ صباغ، ۱۴۱؛ ابوریه، ۷۷.

۲- خطیب بغدادی، ۲۳۹_ ۲۴۶؛ رامهرمی، ۵۳۷؛ سخاوی، ۱۳۹؛ صباغ، ۱۴۳؛ قاسمی، ۲۲۱.

۳- همانجاها.

۴- خطیب بغدادی، ۲۰۷.

۵- نقل از ابوریه، ۷۹.

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

۷- صباغ، ۱۴۳؛ ابوریه، ۷۹.

که: در صورتی که نقل به معنی برای راویان اولیه و نسبت به حدیث رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم _ به عنوان شارع _ جایز بوده باشد، این کار برای راویان بعدی از جواز بیشتر برخوردار می شود، چرا که این راویان در عباراتی تصرّف می کنند که انتساب به شارع ندارد، اما از آن جا که در هر بار نقل به معنای حدیث مقداری حدیث از اصل خود دور می شود 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. (۱)

۶_۴_۲_ ادله ی موافقان نقل به معنی

در مقابل ادله ای که از ناحیه ی مانعان و مخالفان نقل به معنی گذشت، موافقان نقل به معنی ادله ی بیشتری بر جواز آن اقامه کرده اند که این ادله بعضاً ماهیت قرآنی، روایی، تاریخی و عقلی دارد. از جمله آن که معتقدند که: جواز نقل به معنی در درجه ی نخست از قرآن به دست می آید و قرآن گاه سرگذشت و حادثه ی واحدی را با الفاظ و عبارات گوناگون _ در سوره های مختلف _ طرح می کند که به عنوان مثال از سرگذشت موسی و بنی اسرائیل می توان سخن به میان آورد. (۲) این موضوع مورد توجه برخی از محققان شیعه نیز قرار گرفته که بر پایه ی آن از ترجمه ی آزاد آیات قرآن در مقابل ترجمه ی تحت اللفظی سخن گفته اند، (۳) نقل به معنا در روایات که جای خود دارد.

امّا در ادامه ی استدلال های 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 حدیث گویی _ اشکالی نخواهد داشت. (۴)

دلیل دیگری که از ناحیه ی موافقان نقل به معنا اقامه شده، مسأله ی جواز ترجمه ی قرآن و روایات برای ملل غیرعرب است. این امر در پی گسترش سرزمین های اسلامی و گرایش ملل غیرعرب به اسلام به عنوان نیازی جدی مطرح شد. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز در حیات خود به ارسال پیام به سران برخی از جوامع مبادرت فرمود که قهرآ پیام های آن حضرت به زبان آنها ترجمه می گشت و در شرایطی که ترجمه ی 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. (۵)

ص: ۹۷

۱- نقل از صباغ، ۱۴۳؛ ابوریه، ۷۹ با اندکی تصرّف؛ نیز معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۵۳.

۲- خطیب بغدادی، ۲۳۶؛ رامهرمی، ۵۳۰؛ سخاوی، ۳/۱۴۴؛ صباغ، ۱۴۴.

۳- بهبودی، معارف قرآنی، ۱۹۱.

۴- نقل از سخاوی، ۳/۱۴۴. این موضوع از عقاید دانشمندان و مفسران اهل سنت است که البته از نظر شیعه عقیده ای مردود

بوده و با ادله زیادی رد شده است. نک: خوبی، ۱۶۹ با عنوان «هل نزل القرآن علی سبعة أحرف؟!»

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

اما از ادله‌ی مهم روایی در جواز نقل به معنی، که در منابع اهل سنت به چشم می‌خورد، حدیث عبدالله بن سلیمان اکیمه لثی است که در مقام صدور جواز نقل به معنی وارد شده، در این حدیث راوی به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرض می‌کند: من از شما روایاتی می‌شنوم امّا نمی‌توانم آنها را همان گونه که شنیده‌ام برای دیگران نقل کنم بلکه دچار کم و زیاد می‌شود. 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 می‌گفت: «اگر این حدیث نبود ما محدّثان روایتی نقل نمی‌کردیم.»^(۲)

به نظر می‌رسد که دستورالعمل یادشده کلید حل مشکل نقل به معنی در روایات است، لذا در بیشتر منابع به آن استناد شده است. امّا سؤالی که مطرح است آن که: آیا در عهد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مسأله‌ی حدیث گویی و نقل به الفاظ یا نقل به معنی در آن حد رایج شد که راویان جهت حل مشکل به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 کرده‌اند 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 می‌دهد که آنان احادیث را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شنیده و بدون آن که آن را بنویسند و یا آن را تکرار کنند، به خاطر سپرده و گاه سال‌ها بعد به نقل آن مبادرت می‌کردند. روشن است که در این شرایط الفاظ روایات در خاطر انسان باقی نمی‌ماند، بلکه تنها معانی روایات به خاطر مانده و قابل انتقال خواهد بود. لذا روایات بسیاری در دست است که علی‌رغم اختلاف عبارات، معانی آنها واحد و مشترک است. وقوع چنین پدیده‌ای در حوزه‌ی حدیث، خود دلیل جواز نقل به معنی است، ضمن آن که تعبّدی 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.^(۴) لذا قاسمی پس از یادکرد موافقان نقل به معنی می‌نویسد: «الفاظ

صحابه در نقل حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 هیچ کدام از آنان به عمد دروغ نگفته‌اند، بلکه همگی در حد معانی شنیده‌های خود راست و درست گفته‌اند و این نهایت وسع آنان بود.»^(۵)

۱- خطیب بغدادی، ۲۳۴؛ صباغ، ۱۴۲.

۲- همانجاها.

۳- اعظمی، ۱۶۳.

۴- نقل از ابوریہ، ۸۰.

۵- قاسمی، ۲۲۱.

موافقان نقل به معنی در قسمت دیگری از تلاش های 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 دست خوش نقل به معنی شده، چون با عبارات متفاوتی که همگی معنای مشترکی دارند در منابع حدیثی وارد شده و حتی خطیب بغدادی خود درباره ی وجوه گوناگون این حدیث کتاب مستقلی تألیف کرد.^(۱) ضمن آن که به عقیده ی آنان مراد عبارت نبوی که می فرماید:

«ثم اداها كما سمع» ادای معانی و مقاصد حدیث است تا الفاظ و ظواهر آن.^(۲)

و در پاسخ به این اشکال که نقل به معناهای مکرر، چیزی از واقعیت حدیث بر جای نمی گذارد. 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 حدیث به درستی ثبت و منتقل نگردد، نقل به معنی جایز نخواهد بود.^(۳)

۶-۵ _ جمع بندی نظرات موافقان و مخالفان نقل به معنی و بیان ضوابط

پس از بیان دیدگاه های موافقان و مخالفان باید گفت: از آن جا که موافقان نقل به معنی از کمیت بیشتری برخوردار بوده و ادله ی آنها استوارتر از ادله ی مخالفان بود، از طرفی روایات به جا مانده از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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. چرا که هر گونه هرج و مرج در این زمینه به ایجاد تحریف شدید در روایات منجر می گشت 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 آن که در نقل حدیث شایستگی لازم ندارد_ اما تصوّر می کند که در این خصوص شایسته است - بر امر حدیث گویی تسلط پیدا نکند»،^(۴) ابن صلاح به عنوان موافق نقل به معنی گفت: «محدثی که در صدد نقل به

معنای شنیده های 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، بی هیچ خلاقی این کار برای او جایز نبوده و بلکه لازم است که حدیث را بدون هیچ تغییری با همان الفاظ اصلی روایت کند.»^(۵)

ابن صلاح به همین ترتیب نقل به معنی را برای آگاهان به معانی و مقاصد حدیث جایز دانسته و معتقد است که سیره ی سلف _ از صحابه و تابعان و نیز بیشتر دانشمندان _ بر همین منوال مستقر بوده است، به شرط آن که راوی مطمئن و قاطع از انتقال معنای حدیث باشد. لذا می نویسد: «و الأصحّ جواز ذلك في الجميع إذا كان عالماً

ص: ۹۹

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

۲- صباغ، ۱۴۵.

۳- صباغ، ۱۴۷.

۴- نقل از صباغ، ۱۴۲؛ ابوریه، ۸۲.

۵- همو، ۳۲۲.

بما وصفناه قاطعاً بأنه ادى معنى اللفظ العدى بلغه و ان ذلك هو العدى تشهد به احوال الصحابه و السلف الاولين و كثير آ ما ينقلون معنى واحداً فى امرٍ واحد بالفاظ مختلفه و ما ذلك الا لانّ معولهم كان على المعنى دون اللفظ.» (۱)

ابن صلاح در عین حال تذکرات مفیدی هم به طالبان حدیث می دهد که در مقام نقل به معنی مدنظر قرار بدهند. مثل آن که: اصولاً نقل به معنی امری متعلق به دوره های قبل از تدوین حدیث بوده و امروز که روایات در بطون کتب و تصانیف ثبت شده است، موضوعیت 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 صلی الله علیه و آله و سلم فرمود و چنین سیره ای از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که ارباب لسان و آگاه ترین مردم به معانی کلام بوده اند نیز رسیده است. (۲)

۶-۶ نقل به معنی در روایات شیعه

مسأله ی نقل به معنی در حدیث شیعه نیز کم و بیش واقع شده است. اما بین نقل به معنی در شیعه و اهل سنت تفاوت کیفی و چشمگیری وجود دارد. زیرا همان گونه که گذشت روایات نبوی در قرن نخست ماهیت شفاهی داشت و لذا مکرر دچار نقل به معنی گشت. اما در شیعه از یک طرف امامان علیهم السلام به موضوع کتابت و تدوین حدیث اهتمام وافر داشتند و اصحاب خود را اکیداً به آن سفارش می کردند، (۳) و از طرف دیگر با بروز مشکل نقل به معنی در دوره ی صادقین علیهما السلام این

دو بزرگوار ضمن تأکید بر ارجحیت نقل به الفاظ و عدم توسل به نقل به معنی به صورت عمدی، پدیده ی 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 فقه الحدیثی برخی از شارحان وجود دارد که فشرده ای از آنها در این جا نقل می گردد:

۶-۶-۱ ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام درباره ی آیه ی: (فبشر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه) (۴) توضیح خواستم. آن حضرت فرمود: «در این آیه

مراد از عباد کسی است که حدیث را می شنود و به نقل آن همان گونه که شنیده، اقدام می کند نه چیزی به آن اضافه می کند و نه چیزی از آن می کاهد.» (۵)

ابوبصیر در حدیث دیگری ذیل آیه ی یادشده از یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام نقل می کند که: «هم المسلمون لآل

- 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، السنه قبل التدوین، ۱۳۰.
- ۳- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۵۱_۱۶۹.
- ۴- الزمر، ۱۸.
- ۵- کلینی، ۱/۵۱.

محمد إذا سمعوا الحديث أدوه كما سمعوه، لا يزيدون و لا ينقصون»^(۱)

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.^(۲)

امّا 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 را در باب های «روایه الحدیث» و «آداب الروایه» آورده اند.^(۳) و مخصوصاً مجلسی تأکید می‌کند که احادیث یادشده از قرائن

ارجحیت نقل به الفاظ است.^(۴)

۶-۲- محمد بن مسلم نقل می‌کند که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من از شما حدیث شنیده، امّا در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می‌شوم. امام علیه السلام فرمود: «اگر در صدد انتقال معانی باشی اشکالی ندارد.»^(۵)

۶-۳- داوود بن فرقد گوید: به امام صادق علیه السلام گفتم: من از شما احادیثی می‌شنوم در نظر دارم آنها را همان گونه که شنیده‌ام بازگو کنم، امّا 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.»^(۶)

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 نیاورد و تنها فرمود: «ان كنت تريد المعاني فلا بأس» دلیل این مطلب آن است که محمد بن مسلم از فقهای اهل بیت علیهم السلام و از اصحاب اجماع دسته‌ی نخست است.^(۷) و نیازی به سؤال و شرط گذاری برای او نبوده است.

۶-۴- جمیل بن دراج نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود: «اعربوا حدیثنا فاننا قوم فصحاء»^(۸)

مفهوم حدیث یادشده و ارتباط آن با بحث نقل به معنی در گرو توجه به معنی یا معانی «اعراب» است. کلمه‌ی

ص: ۱۰۱

۱- مجلسی، ۲/۱۵۸ به نقل از الاختصاص.

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

۳- کلینی، ۱/۵۱؛ مجلسی، ۲/۱۵۸.

۴- مجلسی، ۲/۱۶۴ و ۱۶۵.

٥- كليني، ١/٥١.

٦- همانجا.

٧- نك: طوسي، اختيار الرجال، ١/٣٨٣ _ ٣٩٦.

٨- كليني، ١/٥٢.

اعراب در اصل لغت به معنای ابانه و اظهار است. (۱) 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 عبارتند از:

۶_۶_۴_۱_ تلفظ صحیح و بی کم 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 مَفْصِلِی را در «الکفایه» به این موضوع اختصاص داده و از قول بزرگان فن حدیث تعبیری نقل کرده که «اعراب» را در مقابل «لحن» به کار برده اند. مثل این سخن ابوجعفر که: «لا بأس بالحدیث إذا كان فيه اللحن ان يعربه.» (۲) یعنی: اشکالی در حدیث نیست. در صورتی که اگر خطایی در آن وجود داشته باشد، ناقل به اظهار صورت صحیح آن اقدام کند.

۶_۶_۴_۲_ درک نقش کلمات حدیث، تشخیص درست مرجع ضمائر و دقت در دقایق نحوی آن. (۳)

۶_۶_۴_۳_ واضح و شیوا بیان کردن معانی و محتوای حدیث که این معنا به بحث نقل به معنی ارتباط پیدا می کند و ظاهر آهمین 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.» (۴) علاوه بر آن ذیل «فأنا قوم فصحاء» نشان می دهد که احادیث اهل

بیت علیهم السلام باید به گونه ای نقل شود که پیچیده و گنگ نشده و عوامل مخل به فصاحت کلمه یا کلام در آن وجود نداشته باشد. (۵) لذا یکی از شارحان می نویسد: «منظور امام

این است که اگر عین الفاظ حدیث را در دفاتر خود ثبت و یادداشت نکرده اید و در نتیجه می خواهید معانی حدیث را با الفاظ و تعبیرات خودتان بیان کنید، با تعبیرات فصیحی حدیث ما را پیروانید تا حق سخن ادا شده باشد. زیرا که ما خود مردمی فصیح و سخن دانیم و سخن مجمل و نامفهوم نمی گوئیم.» (۶)

از روایات گذشته می توان اساس دیدگاه های امامان علیهم السلام در بحث نقل به 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 کتاب های علوم حدیث با عنوان شرایط و ضوابط

-
- ۱- ابن منظور، ۱/۵۸۸؛ انیس، ۲/۵۹۱؛ فجال، ۱/۱۲۰ و مجلسی، ۲/۱۶۳ که می نویسد: «الاعراب الالبانهو الافصاح.»
 - ۲- نك: همانجا/۲۲۹_۲۳۲.
 - ۳- نك: عكبرى در كتاب: اعراب الحديث النبوى.
 - ۴- مجلسی، ۲/۱۶۳.
 - ۵- نك: هاشمی ۶_۱۱ و ۲۲_۲۷.
 - ۶- بهبودی، گزیده ی کافی، ۱/۱۵۱.

نقل به معنی از ناحیه ی محدّثان مورد بحث قرار گرفت. (۱)

۶_۷_ پیامدهای نقل به معنی

اشاره

نقل به معنی اگرچه با شرایط جواز همراه باشد، معهداً پیامدهایی نسبت به اصالت حدیث ایجاد می کند که حدّ اقل دو مورد آن عبارتند از:

۶_۷_۱_ پیامدهای ادبی _ بلاغی

تردیدی نیست که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم از فصیح ترین افراد زمانه ی خود بوده و به گونه ای که اصطلاح شده: «هو افصح من نطق بالضاد» (۲) و امامان اهل بیت علیهم السلام نیز

همگی از موهبت فصاحت کلام برخوردار بوده اند. (۳) در نقل به معنی اصالت الفاظ و

عبارات حفظ نشده و معانی آنها با عبارات راویان نقل می گردد که قطعاً از جهت فصاحت و بلاغت به درجه ی عبارات پیشوایان معصوم علیهم السلام نمی رسد. لذا قابل مشاهده است که بسیاری از احادیث رسیده، خاصه احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اسلام، از نظر وضعیّت عبارات، معمولی بوده و دقایق خاصی خصوصاً از جنبه های بلاغی ندارد. این نکته ای است که ادیب معاصر عرب مصطفی صادق رافعی به آن اشاره کرده و پس از ذکر محسنات بلاغی سخنان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که ماهیتی وحی گونه دارد می نویسد: «آن گونه نیست که هرچه به عنوان حدیث و روایت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد، از نظر الفاظ و عبارات منتسب به آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم 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 بحث های خود تنها به قرآن و منقولات صحیح رسیده از عرب، استشهاد می کردند. اما اگر تدوین حدیث در صدر اوّل شایع بوده و راویان موفّق به کتابت و تدوین شنیده های خود از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باهمان کلمات و عبارات می شدند، زبان عرب شأن و منزلت دیگری پیدا می کرد.» (۴)

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 البتّه پاسخ هر دو مورد از نظر محدّثان مثبت بود. (۵) لذا اوزاعی می گفت: «الابأس

باصلاح اللحن و الخطأ فی الحدیث.» (۶) در این خصوص شواهد زیادی وجود دارد که

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

۲- مجلسی، ۲/۱۶۳؛ صالح، ۸۳.

۳- کلینی، ۱/۵۱ از قول امام صادق علیه السلام و مجلسی، ۴۵/۱۳۸ از قول امام سجّاد علیه السلام .

۴- ابوریه، ۱۰۸ به نقل از اعجاز القرآن و البلاغه النبویه. ناگفته نماند برخی از محققان عصر حاضر کوشیده اند که خصائص ادبی - بلاغی سخنان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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».

۵- صالح، ۷۸.

۶- نقل از ابوریه، ۱۰۹.

خطیب بغدادی در الکفایه و رامهریزی در المحدث الفاصل آنها را آورده اند. (۱)

۶_۷_۲_ پیامدهای معنوی (فقه الحدیثی):

اما مهم ترین پیامد نقل به معنی، انحراف در معنا و مقصود روایات و در نتیجه وقوع اضطراب در ناحیه ی سند و متن احادیث است. (۲) نقل به معنی یکی از

عوارض روایات به شمار آمده که اختلاف بسیاری از روایات، از آن ناشی می گردد و به گفته ی جزایری این موضوع به ایجاد اختلاف بین امت اسلامی نیز انجامیده است. (۳) 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 رابه صورت نقل به معنی درج کرده در پاره ای روایات اختلاف او و مسلم و دیگر محدثان قابل مشاهده است. (۴) ابوریه با آوردن مثال های مختلف دامنه ی نقل به معنی در روایات

اهل سنت را نمایانده است. (۵) بنابراین تتبع، برخی از اعمال و سنن دینی مانند اذکار

تشهد نیز از عارضه ی نقل به معنی مصون نمانده است و در عین حال این اذکار از ذکر صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عاری و تهی است و همین موضوع موجب اختلاف فتاوی بزرگان اهل سنت نسبت به وجوب یا عدم وجوب صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم (در نماز) شده است به طوری که ابوحنیفه و اصحاب او قائل به عدم وجوب صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شده اند و به عکس شافعی ذکر صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را از شرایط صحت تشهد اعلام کرده است. (۶)

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 بر صیانت حدیث از نظر لفظ و معنی، نقل به معنی کمترین تأثیر را بر

ص: ۱۰۴

التقديم و التأخير في الحديث و الزيادة و النقص.

۲- حدیث مضطرب حدیثی است که متن یا سند آن به گونه های متعدّد روایت شده که امکان ترجیح یکی از صورت های آن بر صورت دیگر وجود ندارد. خواه این اختلاف از ناحیه ی 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)

۳- ابوریه، ۹۷ به نقل از توجیه النظر.

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

۵- همو، ۱۹_۹۶.

۶- همانجا، ۵۸. در مورد مثال های نقل به معنی در روایات شیعه نک: به غفاری، ۲۷۲ با عنوان کونالحدیث لفظ المعصوم علیه السلام أو نقل بالمعنی، فصل دوم همین کتاب.

اصالت حدیث شیعه به بار آورد. ضمن آنکه صادقین علیهما السلام پیشگام در تعیین ضوابط نقل به معنای مجاز بوده اند.

۶_۸_۳_ نقل به معنی از جهات ادبی و معنوی تأثیرهایی بر احادیث گذاشته است در عین حال به عنوان واقعیتی اجتناب ناپذیر 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.

فصل هفتم: شناخت تاریخ و رابطه ی آن با فهم حدیث

اشاره

رابطه ی تاریخ و فهم و نقد حدیث

ص: ۱۰۵

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 می روند. بی توجهی 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 پایه های فهم روایات است. یکی از این پایه ها 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 _ چنان که در مورد قرآن نیز بسیاری از آیات فاقد اسباب النزول خاص است. (۱) _ اما وضع شمار معتابیهی از

روایات به گونه ای است که فهم مفاد آن در گروه توجه به شرایط فرهنگی و اجتماعی عصر صدور، و یا اطلاع بر حادثه ای است که به صدور آن روایت منجر شده است. لذا تاریخ به دو شکل در فهم و نقد حدیث تأثیرگذار است که می توان از آنها به صورت های عام و خاص تعبیر نمود. این دو شکل عبارتند از:

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

۲. توجه به سبب صدور ویژه ی هر حدیث.

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

اشاره

بسیاری از روایات اعتقادی، اخلاقی، فقهی و... به گونه ای است که صدور آنها هماهنگی ویژه ای با شرایط فرهنگی، اجتماعی و... عصر ورود حدیث دارد. به طوری که بی توجهی به آن شرایط موجب فهم ناقص از حدیث خواهد شد، در این زمینه مثال های فراوانی وجود دارد از جمله:

۷-۲-۱_ حدیث «حسین منی و أنا من حسین»

از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده است که درباره ی سبط اصغر خود فرمود: «حسین منی و أنا من حسین. أحب الله من أحب حسیناً حسیناً سبط من الاسباط.» (۲) این

جمله به ظاهر حکایت از یک رابطه ی عاطفی بین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و نواده ی او حسین بن علی علیه السلام دارد که قطعاً جای انکار نیست. اما معنای اصلی حدیث واقعیتی فراتر از بیان رابطه ی عاطفی بین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام حسین علیه السلام را در بر دارد. به این صورت که حقیقت پیام حدیث آن گاه آشکار می گردد که در نظر گیریم که این حدیث پرده از انعقاد پیمانی بین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امام حسین علیه السلام برمی دارد.

به توضیح دیگر، یکی از پیمان هایی 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

ص: ۱۰۶

۱- سیوطی، الاتقان، ۱/۱۰۷.

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

تعهدات قومی و قبیله ای توافقی منعقد می گشت تا در گرفتاری ها و سختی های روزگار، خصوصاً حوادث غیرمترقبه یار و پشتیبان هم باشند. یکی از صورت های 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، ترثی 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 می کشم 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 می بری 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 متعدد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در بین مسلمانان نخستین بار این پیمان را بین خود و علی علیه السلام منعقد ساخت و سپس آن را با پیمان های مؤازرت و مؤاخات مستحکم نمود و بر اساس این پیمان ها بود که اولاً علی علیه السلام بسیاری از مسؤولیت های شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را عهده دار شده و به طور کامل به انجام رساند که از جمله ی آنها، اعلام آیات ابتدایی سوره ی براءت در جمع مشرکان _ و در واقع تبلیغ به جای پیامبر بود. (۲)

و دیگر اقامت در مدینه به جای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در جریان جنگ تبوک است. ثانیاً آن حضرت در مواضع متعدد و به ویژه اوج خطرات تا حد جانفشانی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مراقبت و دفاع نمود. چنان که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نیز در طول حیات خود از هیچ گونه دفاع و حمایت از علی علیه السلام دریغ نورزید. که شواهد آن در منابع تاریخی و روایی وجود دارد. (۳)

با چنین زمینه ای از مسائل فرهنگی و اجتماعی، رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با گفتن «حسین منی أنا من حسین» در واقع یادآور می شود 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 هدرساختن 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. چنان که 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.» (۴)

و نیز با چنین مفادی که از پیمان «حسین منی و أنا من حسین» برمی آید، تعهد دو جانبه ای بین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و

ص: ۱۰۷

- ۲- ابن کثیر، ۲/۳۴۶؛ فخر رازی، ۱۵/۳۱۸؛ شوکانی، ۲/۳۳۴؛ آلوسی، ۱۰/۴۴؛ ابن حمزه دمشقی، ۱/ ۳۷۹ نیز نک: مجلسی، ۳۵/۲۸۹_۳۱۲ در نزول سوره ی براءت.
- ۳- به طور نمونه نک: ترمذی، ۵/۵۹۱ و ۵۹۷.
- ۴- بهبودی، همانجا ۳۴۷.

امام حسین علیه السلام به وجود آمد که به موجب آن رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در روایات متعدّد بر فضائل و مناقب آن بزرگوار (۱) خاصّه مقام

پیشوایی و امامت وی (۲) تأکید فرمود و در مقابل حسین بن علی علیهما السلام نیز آن گاه که دین

جدّ خود را در خطر نابودی احساس کرد، با قیام شکوهمند خود به احیای دین و سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اهتمام ورزید و همین موضوع را فلسفه ی قیام خویش اعلام نمود. (۳)

۷_۲_۲_ حدیث «الایمان أن یطاع الله و لا یعصى»

یکی از مسائل کلامی در عصر امامان علیهم السلام که تفسیرهای گوناگونی از ناحیه ی فرق اسلامی به خود دید موضوع ماهیت ایمان و رابطه ی آن با عمل بود، (۴) شواهد

تاریخی حاکی است که جدا از عقیده ی شیعه، درباره ی ایمان و عمل، حدّ اقل سه بینش (۵) 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 مخلّد در آتش دانستند. (۶) برخی از آنان به همین ترتیب مخالفان خود را نیز مصداق بارز اهل

گناه و عصیان تلقّی کرده و از هیچ گونه تکفیر و کشتاری نسبت به آنان ابا نداشتند. (۷)

۷_۲_۲_۲_ بینش مرجئه: مرجئه به عنوان یکی از فرق کلامی در موضوع ارتباط «عمل و ایمان» عقیده ای کاملاً متفاوت با خوارج ابراز داشتند. آنان قائل به جدایی ایمان از عمل شده و معتقد بودند که: «لا تضرّ مع الایمان معصیه کما...» (۸)

یعنی: گناه و کار زشت ضرری متوجّه ایمان نمی کند. چنین تفکّری در آن زمان موجب تقویت روحیه ی تساهل و تسامح در عمل به دستورات دینی و تا اندازه ای رواج اباحه گری و بی بند و باری شد. لذا بیش از هر کس دیگر صاحبان قدرت از این اندیشه جانبداری کردند. (۹)

ص: ۱۰۸

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

۲- کلینی ۱/۲۸۷.

- ۳- مجلسی، ۴۴/۳۲۹ در وصیت معروف امام حسین علیه السلام به محمد بن الحنفیه که: «... و ائی لم اخرج اشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً و انما خرجت لطلب الاصلاح فی امه جدی صلی الله علیه وآله اريد أن آمر بالمعروف و انهي عن المنکر و اسیر بسیره جدی و ابی علیین ابی طالب...».
- ۴- تفصیل این بحث را نک: فصل یازدهم همین کتاب.
- ۵- جهت آشنایی بیشتر با بینش های سه گانه ی خوارج، مرجئه و معتزله در اصول گوناگون فکری، خاصه بهارتباط مسأله ی ایمان و عمل نک: شهرستانی، ۱/۵۰، ۵۲، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۵، صابری، ذیل عناوین خوارج، مرجئه و معتزله.
- ۶- شهرستانی، ۱/۱۰۶، اشعری، ۸۶، صابری، ۱/۳۳۹.
- ۷- شهرستانی، ۱/۱۰۹ در مورد ازارقه و نیز نک: اشعری، ۸۷ و صابری، ۱/۳۵۴.
- ۸- شهرستانی، ۱/۱۲۵.
- ۹- ولوی، ۲/۳۱۵؛ صابری، ۱/۹۹.

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 علیهم السلام خصوصاً امام صادق علیه السلام واقع شدند.^(۱)

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 است و فاسق از نظر رتبه مرتبه‌ای بین مؤمن و کافر دارد.^(۲) این همان اصل «منزله بین

المنزلتین» است که از اصول فکری معتزله به شمار می‌رود.^(۳) به عقیده‌ی معتزله

فاسق با انجام توبه به مؤمن ملحق شده و با تخلف از آن، در زمره‌ی کافران خواهد بود و محکوم به خلود در آتش است. زیرا همان گونه که وعده‌های الهی قطعی است و وعیدهای او نیز قطعی، عام و لایتغیر خواهد بود.^(۴)

۷_۲_۲_۴_ بینش شیعه: در مقابل سه جریان فکری خوارج، مرجئه و معتزله امامان علیهم السلام شیعه بینش جدیدی عرضه داشتند که معرّف نگاه شیعیان به موضوع رابطه‌ی ایمان و عمل است. در روایات امامان علیهم السلام 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.^(۵)

او مانند کسی است که لباس ایمان را از شخصیت خود درآورده است.^(۶) 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.^(۷)

ص: ۱۰۹

۱- در روایتی فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: «جوان‌های خود را از فتنه‌ی غلات برحذر دارید که آنان را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادّعی ربوبیت می‌کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می‌آید او رانمی‌پذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می‌کند و او را می‌پذیریم.» سؤال شد ای زاده‌ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چرا بدین گونه عمل می‌کنید؟ فرمود: «برای آن که غالی به ترک نماز، روزه، زکات و حجّ عادت کرده و قادر به ترک عادت خود و رجوع به طاعت الهی نیست. در صورتی که مقصّر، چون بهشناخت رسید، عمل و اطاعت می‌کند.» (مجلسی، ۲۵/۲۶۵ به نقل از امالی طوسی) قابل ذکر است که امام صادق علیه السلام در بین فرق انحرافی تندترین موضع‌گیری را علیه مرجئه و غلات داشته‌اند. (کلینی، ۲/۴۱۰؛ طوسی، اختیار الزّجال به رقمهای ۵۱۱-۵۸۱ در روایات مختلف و نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه،

۲- اشعری، ۲۷۰.

۳- شهرستانی، ۱/۵۲؛ صابری، ۱/۱۵۹.

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

۵- کلینی، ۲/۳۳ در روایت امام باقر علیه السلام.

۶- مجلسی، ۶۶/۹۰ در روایت امام باقر علیه السلام.

۷- کلینی، ۲/۲۷؛ مجلسی، ۶۶/۷۳؛ به نقل از توحید صدوق در روایت امام صادق علیه السلام.

پس از یادکرد اهم بینش های فکری در مسأله ارتباط ایمان و عمل، می توان معنای حدیث «الایمان ان یعبد الله و لا یعصی» (۱) از امام صادق علیه السلام را به درستی فهمید.

این حدیث ضمن آن که تعبّد به احکام شرعی و اجتناب از معاصی را از لوازم ایمان به شمار می آورد، به نقد تفکر خوارج، مرجئه و معتزله نیز نظر دارد. زیرا طبق این 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 درباره ی او وجود دارد، البتّه دیدگاه امام صادق علیه السلام به دیدگاه معتزله بیش از دیدگاه های 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 می کند: نسبت تشبیه و نسبت تعطیل (عدم شناخت یا انکار خداوند)» (۲)

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

۷_۲_۳_۱_ عقیده ی مشبهه: مشبهه یا مجسّمه گروهی از مسلمانان بوده اند که در مسأله ی خداشناسی قائل به تشبیه خدای متعال با پدیده های مادی بوده و برای ذات مقدّسش تصوّراتی شبیه موجودات داشته اند. (۳) گویا که آنان آیات متشابه قرآن

از جمله: (الرحمان علی العرش استوی) (۴) و یا: (و جاء ربّک و الملک صفّاً صفّاً) (۵) را

محکم انگاشته و طبق مفاهیم ظاهری این آیات برای خداوند جلوس و حرکت قائل می شدند. چنان که عبدالملک بن اعین در نامه ای خطاب به امام صادق علیه السلام نوشت: «انّ قوماً بالعراق یصفون الله بالصوره و التخطیط فان رایت _ جعلنی الله فداک _ أن تکتب إلّی بالمذهب الصحیح من التوحید؟...» (۶) یعنی: «مردمی در عراق به سر می برند که خدا

را به شکل و ترسیم وصف می کنند، اگر صلاح می دانید _ خدا مرا قربانت کند _ روش درست خداشناسی را برایم مرقوم دارید...» و امام پاسخ مناسبی برای او ارسال نمود. (۷)

ص: ۱۱۰

۱- کلینی، ۲/۳۳.

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

۳- صابری، ۱/۸۵ با عنوان و مشبهه، تشبیه و گونه های آن.

۴- طه، ۵.

۵- الفجر، ۲۲.

۶- کلینی، ۱/۱۰۰.

۷- پاسخ امام صادق علیه السلام به نامه ی عبدالملک بن اعین چنین بود که: «سألت رحمک الله عن التوحید و ماذهب إليه من قبلك فتعالی الله الذی لیس کمثله شیء و هو السميع 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 اللهجلّ و عزّ فانف عن الله تعالی البطلان و التشیه فلا نفی و لا تشیه هو الله الثابت الموجود تعالی الله عمّا یصفها الواصفون و لا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البیان.» (کلینی، ۱/۱۰۰). که در این حدیث امام صادق علیه السلام هر دو تفکر تشیه و تعلیل به معنای نفی هر گونه شناخت توسط عقل را انکار کرده است.

باید اضافه کرد که عقیده به تشبیه و تجسیم ویژه گروهی از مسلمانان ظاهرگرا بوده که بر الفاظ قرآن جمود کرده و قائل به هیچ گونه مجاز، کنایه، و... در قرآن نبوده اند،^(۱) لذا از نظر آنان خداوند به مثابه شیئی در کنار سایر اشیاء بوده و خواص

موجودات مادی برای خداوند هم تسری داشته است.^(۲)

۲_۲_۳_۲_ عقیده ی معطله: معطله گروه دیگری از مسلمانان بوده اند که نقش عقل را در شناخت پروردگار تعطیل کرده و از هر گونه اظهار نظر پیرامون خداوند (ذات یا صفات) خودداری می کردند.^(۳) به نظر می رسد که این گروه فکری در مقابل

مجسمه و معتزله قرا گرفته اند و این از برخی از شواهد تاریخی به جامانده به دست می آید. از جمله آن که وقتی از مالک بن انس درباره ی آیه ی: (الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)^(۴) سؤال کردند او گفت: «الاستواء معلوم و الکیفیه مجهوله و الایمان به

واجب و السؤال عنه بدعه»^(۵) یعنی: استوی معلوم است اما کیفیت آن مجهول

است. ایمان آوردن به آن واجب و سؤال کردن از آن بدعت است. و به این ترتیب راه را بر هر گونه تأمیل در این مسأله سد نمود.

پس از این توضیحات باید گفت: از مسائل مهم فکری در عصر امامان علیهم السلام به ویژه دوران امام صادق علیه السلام به بعد بحث درباره ی خداوند از نظر وجود و ماهیت بوده است. در روایات امامان علیهم السلام همه جا بحث از وجود خداوند به خصوص از طریق توجه به آثار و مخلوقات آن ذات مقدس^(۶) و نهی از غور در خصوص کیفیت و

ماهیت پروردگار است. در این شرایط یکی از بحث های مهم سخن از اطلاق واژه ی شیء بر خداوند بوده است. در روایات امامان شیعه: اطلاق لفظ شیء بر خداوند از آن جهت که ناظر بر اصل موجودیت خداوند در آفرینش است _ البته وجودی مطلق و نامحدود _ مانعی ندارد. همان گونه که دانشمندان بعدها بر این نکته تصریح کردند که: «الشیء مساو للموجود و انّ الوجود عین الشیء»^(۷) اما اطلاق لفظ

ص: ۱۱۱

۱- سعیدی روشن، ۱۱ با عنوان ظاهرگرایی و زبان یک وجهی.

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

۳- قابل ذکر است که گرچه تعطیل عقل درباره ی ذات و صفات الاهی یک تفکر است اما نمی توان معطله را یک فرقه ی رسمی مانند مرجئه یا معتزله دانست بلکه گاهی فرقه های رسمی، مخالفان خود را متهم به اندیشه ی تعطیل می کرده اند. در این خصوص نک: صابری، ۱/۷۸، ۱۲۰، ۱۵۵ و ۲۴۴.

۴- طه، ۵.

۵- نقل از آلوسی، ۱۶/۱۵۹.

۶- کلینی، ۱/۹۳.

۷- مجلسی، ۳/۲۵۸. نیز تفصیل را نک: حقانی زنجانی، شرح نهایی الحکمہ علامہ طباطبایی، ۶۳ با عنوان: شئیت با وجود ملازم است.

شیء بر خداوند، در صورتی که ناظر بر ماهیت خاصی درباره ی پروردگار بوده و زمینه ساز تشبیه و تجسیم گردد، امری ناپسند خواهد بود. لذا امام صادق علیه السلام در پاسخ زندقی که از وی درباره ی چستی خداوند سؤال کرد فرمود: «هو شیء بخلاف الاشياء أرجع بقولی إلى اثبات معنى و أنه شیء بحقیقه الشیءه غیر أنه لا جسم و لا صوره و لا یحس و لا یجس و لا یدرک بالحواس الخمس لا تدرکه الاوهام و لا تنقصه الدهور و لا تغیره الا زمان» (۱). یعنی: «او چیزی است برخلاف اشياء دیگر. سخن من بازگشتش به

اثبات معنایی در مورد خداوند دارد (و بدان که) او چیزی است به حقیقت معنای چیز، جز این که جسم نیست، صورت نیست، دیده نشود، لمس نگردد و به هیچ یک از حواس پنج گانه در نیاید، خاطره ها درکش نکنند و گذشت روزگار از او نگاهد و سپری شدن زمان دگرگونش نسازد.» و امام رضا علیه السلام نیز طبق آیه: (قل ای شیء اکبر شهادة قل الله...) (۲) اطلاق لفظ شیء را بر خداوند جایز دانست. (۳)

با توضیحاتی که گذشت، اکنون حدیث: «يجوز أن يقول لله أنه شیء...» دیگر ابهامی نداشته و از هر جهت مفاد آن واضح و روشن است. (۴)

۷-۳_ ارتباط سبب صدور حدیث با فهم آن

اشاره

نوع دیگر از حضور تاریخ در فهم احادیث، توجه به سبب صدور روایات است. به عقیده ی حدیث پژوهان در صدور بسیاری از روایات، علل و حوادثی در کار بوده که آشنایی با آنها رابطه ی مستقیمی با فهم حدیث دارد. چنان که بلقینی گفته است: «بذکر السبب یتبین الفقه فی المسأله» (۵) علاوه بر فهم درست روایات،

شناخت زمینه های صدور روایات فواید متعددی دارد که برخی از محققان به آن پرداخته اند. (۶) علل و حوادث مربوط به صدور روایات را اصطلاحاً اسباب صدور یا

اسباب ورود حدیث می نامند. 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 می کند و بالاخره این که صدور برخی از روایات به وسیله ی روایات دیگر ذکر شده و از آن فهمیده می شود. (۷) برخی از دانشمندان با تألیف کتبی

به جمع آوری سبب صدور روایات _ به شکل محدود یا مفصل _ دست یازیده اند که از همه معروفتر سیوطی در «اللمع فی اسباب الحدیث» و ابن حمزه دمشقی در «البيان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف»

۲- الانعام، ۱۹.

۳- مجلسی، ۳ / ۲۶۳ به نقل از توحید صدوق.

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

۵- نقل از سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۳۴۴.

۶- اسماعیل احمد، ۱۱ _ ۱۷؛ صفاری، ۱۲۰ _ ۱۲۴.

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

دو کتاب «معانی الاخبار» و «علل الشرایع» به نقل سبب صدور بسیاری از روایات پرداخته است. مطالعه ی کتاب اخیر به طور خاص نقش سبب صدور روایات در فهم بهتر آنها را مشخص می سازد. ذیلا به نقل سبب صدور چند حدیث و بررسی رابطه ی آنها با فهم بهتر همان روایات مبادرت می شود.

۷_۳_۱_ حدیث منزلت «أنت منی بمنزله هارون من موسی إلیا أنه لا نبی بعدی»

ترمذی با ذکر سند از سعدبن ابی وقاص نقل می کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در یکی از جنگ ها علی علیه السلام را به جای خود در مدینه قرار داد. علی علیه السلام عرض کرد: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیا مرا با زنان و کودکان تنها می گذاری؟ رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ او فرمود: «اما ترضی أن تکون منی بمنزله هارون من موسی إلیا أنه لا نبوه بعدی» (۲)

و در حدیث دیگری که جابر نقل می کند آمده است که: علی علیه السلام در ملاقات با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عرض کرد: «یا رسول الله یقول الناس: خذل ابن عمه» و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با دل جویی از علی علیه السلام او را به مدینه بازگرداند و فرمود: «اما ترضی أن تکون منی بمنزله هارون من موسی إلیا أنه لا نبی بعدی» (۳)

اما تنها جنگی که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از بردن علی علیه السلام خودداری کرد و او را به جای خود در مدینه قرار داد، جنگ تبوک در اواخر عمر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بود که منافقان قدرت گرفته و مترصد فرصتی بودند که در غیاب رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان، مدینه را در اختیار بگیرند. (۴) این معنا از حدیث سومی در این خصوص به

دست می آید که در آن سعدبن ابی وقاص برای سعیدبن مسیب می گوید به این صورت که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به علی علیه السلام فرمود: «در مدینه بمان». علی عرض کرد: «ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تاکنون به جنگی عزیمت نکرده ای که مرا جانشین خود سازی». اما رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ علی علیه السلام فرمود: «انّ المدینه لا تصلح الّا بی أو بک و أنت منی بمنزله هارون من موسی إلیا أنه لا نبی بعدی» (۵) یعنی: «کار مدینه جز با وجود من یا تو به

سامان نمی رسد 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 صلی الله علیه و آله و سلم ندارد. این پیام وقتی بهتر فهمیده می شود که در نظر بگیریم حضرت موسی نیز به هنگام عزیمت به کوه طور هارون را به عنوان خلیفه و جانشین خود تعیین نمود. چنان که قرآن می فرماید: (وواعدنا موسی ثلاثین ليله و اتممناها بعشر

۱- سیوطی در نوع ۸۹ تدریب الراوی که با عنوان «معرفة اسباب الحدیث» نگاشته است از دو نفر از پیشگامان این فن به نام های ابو حفص العکبری (م ۳۳۹) و ابو حامد عبدالجلیل جویاری_ که صاحب تصنیف در اسباب صدور حدیث بوده اند_ خبر می دهد که البتّه آثار این دو نفر به دست نرسیده است. (همو، التدریب الراوی، ۲/۳۴۳ و نیز اسماعیل احمد، مقدّمه اللمع، ۲۸.

۲- همو، ۵/۵۹۶.

۳- ابن المغازلی، ۱/۸۷.

۴- حسنی، ۶۴۴.

۵- ابن مغازلی، ۱/۹۳ و نیز امینی، ۵/۳۲۹.

فتم میقات ربّه أربعین ليله و قال موسى لآخيه هارون اخلفنى فى قومى و اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين(۱)

۷-۳-۲_ حدیث «اللهم استجب لسعد إذا دعاك»

ترمذی در باب مناقب سعد بن ابی وقاص دو روایت نقل کرده که طبق آن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم درباره سعد بن ابی وقاص دعا کرده و فرمود: «اللهم استجب لسعد إذا دعاك»(۲) با توجه به اینکه حدیث در سنن ترمذی فاقد سبب صدور است انسان

تصوّر می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 می سازد و آن اینکه دعای سعد که شایسته ی اجابت بوده است، دعای او در جنگ بدر و در جریان دفاع از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 صلی الله علیه و آله و سلم تیراندازی می کردم و چون تیر را در چله ی کمان می گذاشتم می گفتم: خدایا پایشان را بلرزان و دلهايشان را هراسان کن و با آنان چنین و چنان کن. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم می فرمود: خدایا دعای سعد را مستجاب گردان.»(۳)

۷-۳-۳_ حدیث «افطر الحاجم والمحجوم»

در روایات اهل سنت از طرق متعدّد وارد شده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم»(۴) این در شرایطی است که احادیث فراوان دیگری

هم در منابع اهل سنت وارد شده که حجامت، شکننده ی روزه نیست. یکی از این روایات هم به این قرار است که: «عن أبی سعید الخدری أنّ رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال: ثلاث لا یفطرن الصائم: الاحتلام و القيء و الحجامه»(۵)

و نیز آمده است که ابن عباس می گفت: «احتجم النبی و هو صائم»(۶) تعارض

این دو دسته از روایات موجب شده که برخی از محققان اهل سنت حکم به رابطه ی نسخ داده و حدیث: «افطر الحاجم و المحجوم» را منسوخ اعلام کنند(۷)

برخی دیگر تلاش کرده اند که به طریقی بین احادیث یادشده را جمع کنند به این صورت که حدیث: «افطر الحاجم و المحجوم» خاصّ افرادی است که از جهت بنیه ی جسمانی ضعیف بوده و طاقت حجامت در حال روزه

ص: ۱۱۴

۱- الاعراف، ۱۳۸.

۲- ترمذی، ۵/۶۰۷ حدیث ۳۷۵۱.

- ۳- طبرانی، ۱/۱۴۳.
- ۴- بخاری، ۳/۷۸؛ ابوداؤد، ۲/۳۰۸؛ ترمذی، ۳/۴۴؛ ابن ماجه، ۱/۵۳.
- ۵- ابن شاهین، ۲۰۸.
- ۶- بخاری، ۳/۷۹.
- ۷- ابن شاهین، ۲۰۹؛ ابن صلاح، ۱۶۶ و ۱۶۷ با عنوان: معرفه ناسخ الحدیث و منسوخه.

نمونه ثابت زمانی از انس بن مالک سؤال می کند که آیا شما نسبت به حجامت در حال روزه کراهت دارید و او گفت: خیر مگر به خاطر ضعف و کسالت، (۲) اما مراجعه

به دسته ای دیگر از روایات که شیعه و سنی هر دو در کتاب های خود آورده اند نشان می دهد که حدیث «افطر الحاجم و المحجوم» نه در شمار منسوخات بوده و نه در مقام تخصیص وارد شده است. از جمله آن که عبدالله ربیع گوید: از ابن عباس سؤال کردم که آیا حجامت برای روزه دار جایز است؟ او گفت: آری. تا وقتی که دچار ضعف نشود. گفتم: آیا حجامت روزه را نمی شکند؟ وی گفت: خیر. گفتم: پس معنای حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چه می شود که فرمود: «افطر الحاجم و المحجوم»؟ ابن عباس گفت: روزه ی آن دو نفر به این دلیل افطار گردید که با یکدیگر به دشنام برخاستند و در حین دشنام به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 می توانم از آن شهر نقل مکان کنم؟ حضرت فرمود: «آری». آن فرد گفت: در صورتی که طاعون در آبادی ما وارد شده باشد باز می توانم 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 می توانم به ترک خانه ی خود اقدام کنم؟ و حضرت مجدداً پاسخ فرمود: «آری». من گفتم: اما ما از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم روایت می کنیم که فرمود: «الفرار من الطاعون كالفرار 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 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 تخلیه ی اماکن خود و فرار از جنگ کردند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در خصوص آنها فرمود که: «فرار از طاعون همانند فرار از جنگ است.» (۴)

۷_۳_۵_ حدیث «مات رجل من الانصار و ترک دینارین»

ابان نقل می کند که یکی از اصحاب در محضر ابوالحسن امام کاظم علیهما السلام این پرسش را طرح نمود که: شنیده ایم مردی در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از دنیا رفت و تنها دو دینار از خود به یادگار گذاشت، اما رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره ی او فرمود: او مال زیادی از خود باقی گذاشت. امام فرمود: «او شخصی بود که به نزد اهل صفه (که خود جمعیتی فقیر بودند) رفته و از آنها گدایی می کرد و در همان حال از دنیا رفت و دو دینار از خود باقی گذاشت. لذا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم درباره ی او چنین جمله ای فرمود.» (۵)

۱- ابن شاهین، ۲۱۰.

۲- بخاری، ۳/۷۹.

۳- صدوق، معانی الاخبار، ۳۱۰؛ ابن شاهین، ۲۱۰. ضمناً اختلافات شدید فقهای اهل سنت در باره یجواز یا کراهت حجامت در ماه رمضان را نک: همانجا، ۲۱۱ و ۲۱۲.

۴- صدوق، معانی الاخبار، ۲۵۴.

۵- صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۳.

نزدیک به این حدیث روایت دیگری وارد شده که در آن راوی از امام صادق علیه السلام در خصوص مقدار زکاتی که شخص (می تواند) دریافت کند سؤال کرده و در ضمن سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را یادآور شد که: «هرکس دو دینار بر جای گذارد، پیشانی اش را با آن داغ می نهند.» امام فرمود: این درباره کسانی بود که میهمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بودند و چون شب می شد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او (مهمان) می فرمود: «برو و خود را با این غذا سیر کن و چون صبح می شد، مبلغی می داد و می فرمود: برای خود صبحانه ای تهیه کن.» و از این نمی هراسیدند که بدون صبحانه و شام به سر برند. در این میان مردی دو دینار اندوخت و پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره اش این جمله را فرمود. وگرنه مردم هزینه ی یکساله خود را یکباره دریافت می کنند. پس هرکس می تواند مخارج یکساله ی خود و خانواده اش را بگیرد.»(۱)

۷-۴_ ارتباط تاریخ با نقد حدیث

اشاره

علاوه بر رابطه ای که تاریخ با فهم حدیث دارد، از این عامل جهت نقد روایات نیز می توان 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 مجموعه ای از روایات با تکیه بر شرایط تاریخی عصر صدور آن حدیث یا روایات است. به عنوان مثال از صادقین علیهما السلام روایات متعددی در نفی رأی و قیاس(۲) صادر شده است.(۳) حال

با دانستن شرایط فرهنگی عصر صادقین علیه السلام از جمله وجود نحله های گوناگون فقهی و کلامی آن روزگار و انحراف بسیاری از آنان از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و در نتیجه ظهور فتاوی مذهبی بر مبنای رأی و قیاس، اصالت روایات صادقین علیه السلام در تخطئه ی رأی و قیاس و تأکید آن دو بزرگوار در ارجاع مسائل دینی به کتاب و سنت(۴) نتیجه گیری می شود و این موضوع صرف نظر از تواتر معنوی این روایات و تأیید مفاد آنها با روایات سایر امامان علیهم السلام است و نیز با پی بردن به شرایط اجتماعی عصر امام علی علیه السلام در رشد روحیه ی دنیاگرایی مردم _ که یکی از نتایج خلافت خلفای سه گانه بود_ سر تأکیدهای امام علی علیه السلام در زهدورزی نسبت به دنیا و اعراض از مطامع آن _ که شواهد متعددی در نهج البلاغه دارد_ به دست می آید.(۵)

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 واقعه ای طبیعی

۱- همانجا.

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

۳- نمونه ها را نک: کلینی، ۱/۵۴ _ ۵۹.

۴- کلینی، ۱/۵۹ و ۶۹.

۵- نمونه ها را نک: سید رضی، خطبه/۱۴۹، ۱۸۵ و نامه ی ۴۵.

خود را تثبیت کرده و گاه در دل جوامع بزرگ روایی قرار گرفته اند. و چه بسا روایاتی که در منابع روایی وجود دارد که چون با عیار تاریخ سنجیده شود، جعل و وضع آنها نتیجه گیری می شود. به عنوان نمونه بخاری و مسلم از ابوهریره روایت کرده اند که: «رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در یک نماز (سه یا چهار رکعتی) دو رکعت نماز خواند و سلام داد، سپس برخاست و به سوی تخته ای که در مسجد بود و در حال سخنرانی به آن تکیه می کرد، رفت و در آن جا ایستاد و... در این موقع ذوالیدین برخاست و عرضه داشت که: «یا رسول الله انسیت أم قصرت الصلاة» یعنی: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نماز را فراموش کردی یا نماز کم و دو رکعتی شده است. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: نه، فراموش کردم و نماز کم نشده است. لذا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به محراب بازگشت و باقی رکعات را به جا آورد و بعد هم دو سجده سهو را انجام داد. (۱) در نقد این روایت چنان که 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 حادثه ای 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_ آسیب شناسی 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 همه ی محسّناتی که دارد، در عین حال کاری خطیر و ظریف است، زیرا در پاره ای از نقدها، تاریخ نمایی ملاک نقد حدیث قرار می گیرد نه تاریخ اصیل و قطعی. به عنوان مثال برخی از مخالفان نهج البلاغه تلاش کرده اند با بهره گیری از تاریخ، صحت انتساب بسیاری از مطالب نهج البلاغه را با سؤال جدی مواجه سازند. به عقیده ی آنان وجود «سجع و آرایه های 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 بی اعتنایی به دنیا و نیز ذکر پاره ای از مباحث کلامی مانند «وصی» و «وصایت» در اثبات حقایق 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 جزیره العرب و در بین مسلمانان متداول نبوده است. اما اتفاقاً با بررسی تاریخ صحیح روشن می گردد که همه ی ویژگی های 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 تشکیک ها تاریخ نمایی جای خود را به نقد تاریخی داده است. (۳)

ص: ۱۱۷

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

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

۳- جهت اطلاع بیشتر از شبهه های یادشده و پاسخ های آن نک: ابن ابی الحدید، ۱/۱۲۶، ۱۵؛ ۷/۱۸۴؛ ۹/۲۷۰؛ آل یاسین، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۱؛ حسینی خطیب، ۱/۱۲۱ - ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۴ و نیز معارف، روش های ابن ابی الحدید در اثبات اصالت نهج البلاغه، ۱۴۸ - ۱۵۵.

۲_۵_ نتایج فصل حاضر

۷_۵_۱_ تاریخ به دو صورت عام یعنی: توجه به شرایط فرهنگی عصر صدور حدیث و خاص یعنی در نظر گرفتن سبب صدور یا سبب ورود حدیث در فهم مقصود روایات مؤثر بوده و مداخلت دارد.

۷_۵_۲_ تاریخ عنصری کارآمد در نقد حدیث به شمار می رود، به شرط آن که این عنصر خود از صحت و قطعیت لازم برخوردار باشند.

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 نسبیته گرایي در فهم روایات نیست.

فصل هشتم: گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان علیهم السلام

اشاره

ص: ۱۱۸

درصد قابل توجهی از روایات معصومان علیهم السلام در تبیین و توضیح واژگان وارد شده است. با بررسی این روایات روشن می شود که توضیحات معصومان از واژگان، چه واژگان قرآن و چه واژه های دیگر روایات، از یک نوع نبوده، بلکه از تنوع خاصی برخوردار است. پاره ای از توضیحات از سنخ معناشناسی لغوی، پاره ای از مقوله ی تبیین و تفسیر، در مواردی نیز از نوع بیان تأویلی و یا گونه های دیگر است. در این فصل شناسایی گونه های مختلف تبیین واژگان در روایات معصومان علیهم السلام و در کنار آن توسعه ی معانی کلمات در این روایات مد نظر قرار گرفته است.

۸-۱_ طرح مسأله

یکی از مبانی فهم حدیث توجه به معنای درست مفردات موجود در متن حدیث است. طبعاً هر کلمه ای در معنای خاصی وضع شده که آن معنا وضع اولیه ی 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 واژه ها که در هر زبانی قابل مشاهده است _ و در علوم بلاغت با بحث علاقه ها قابل ردیابی است _ گاه پاره ای از الفاظ با ورود به حوزه های گوناگون علوم و فنون از معانی خاصی برخوردار می شوند که آن معانی را معانی اصطلاحی نسبت به آن علم و یا فن گویند. این موضوع در حوزه ی مفاهیم دینی نیز قابل مشاهده است و بحث حقیقت شرعی یا متشرعه در برابر حقیقت لغوی نسبت به الفاظی مطرح است که در لسان شارع یا اهل شرع معنای ویژه ای یافته اند و در دلالت بر آن معنای شرعی، در برابر معنای لغوی، حقیقت ثانویه شده اند.^(۱) به عنوان مثال الفاظ «صلاه»، «زکاه» و «حج» از حیث لغوی، به

ترتیب در معانی دعا و نیایش، رشد و نمو، و قصد و آهنگ به کار رفته اند. اما همین کلمات در اصطلاحات دینی بر گونه هایی از عبادات از جمله نماز، نوعی انفاق مال در راه خدا و زیارت خانه ی خدا در ماه های حج،^(۲) تطبیق و به تدریج در همین

معانی به کار رفته اند.^(۳) به عنوان نمونه ای دیگر می توان به لفظ «سنت» اشاره کرد که

ص: ۱۱۹

۱- نک: فیض، ۹۳.

۲- (الحج اشهر معلومات) (البقره، ۱۹۷)

۳- نک: ذهنی تهرانی، ۱/۱۱۳.

گرچه در لغت به معنای طریقه و روش است، اما در حوزه های مختلف علوم اسلامی مانند تفسیر، حدیث، فقه، اصول فقه و علم کلام دارای معانی متفاوتی است که محققان در آن باره سخن گفته اند. (۱) در آموزه های 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 علیه السلام یقول: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانی کلامنا، ان الکلمه لتنصرف علی وجوه، فلو شاء انسان لصرّف کلامه کیف شاء و لایکذب.» (۲)

یا در سخن دیگری از امام صادق علیه السلام خطاب به ابراهیم کرخی آمده است: «و لا یكون الرجل منکم فقیهاً حتّی یعرف معاریض کلامنا و ان الکلمه من کلامنا تنصرف علی سبعین وجهاً لنا من جمیعها المخرج.» (۳) اما با توجه به موضوع شناخت معانی واژگان

و تأثیر آن در فهم آیات و روایات _ به طوری که از روایات پیش گفته روشن می شود _ بخشی از مساعی امامان علیهم السلام به ویژه صادقین علیهما السلام 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 می شود.

۸ _ ۲ _ بیان تفسیری یا ظاهری

اشاره

به عقیده ی 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 می توان بیان ظاهری کلام نیز به شمار آورد. (۴) حال با چنین

تعریفی می توان گفت: روایاتی که از معصومان در معناشناسی واژگان قرآن یا احادیث وارد شده بعضاً به بیان «مفهوم ظاهری» یا بیان «مصدق ظاهری» (۵) واژگان

پرداخته است. البته دو اصطلاح یاد شده _ که در حوزه ی بیان تفسیری مورد ملاحظه قرار می گیرد _ در برابر مفهوم باطنی و مصداق باطنی به کار می رود که به حوزه ی بیان تأویلی ارتباط داشته و در ادامه از نظر خواهد گذشت.

در تفاوت دقیق «مفهوم ظاهری» و «مصدق ظاهری» می توان به عنوان نمونه به واژه ی «کبائر» اشاره کرد که در

ص: ۱۲۰

۲- شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرماید: «شما آگاه ترین مردم خواهید بود آن گاه که معانی سخنان ما را وُدْرک کنید. هر کلمه ای از جهت معانی به وجوهی قابل انصراف است و انسان در صورتی که بخواهد می تواند کلمه را به معانی مختلفی برگرداند، بدون آن که دروغی گفته باشد.» (شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۱)

۳- احدی از شما به مرز فقاهاست نمی رسد مگر آن که سخنانی از ما که بر سیل تعریض وارد شده را، بشناسد (گاه) کلمه بر ۷۰ معنا قابل انصراف است که هر معنای آن وجهی دارد. (همانجا، ۲)

۴- نک: بابایی، ۲۳_۲۴.

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

آیه ی (ان تجتنبوا 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 پاره ای از روایات عبارت از هر گناهی است که خداوند وعده ی آتش نسبت به آن داده است. (۲) اما در بیان مصداق ظاهری در برخی دیگر از

روایات گناهیانی مانند شرک به خداوند، خوردن مال یتیم، عقوق والدین، فرار از جهاد، قتل مؤمن و... به عنوان مصداق کبائر معرّفی شده است. (۳)

بیان تفسیری در روایات معصومان علیهم السلام خود از تنوع بسیاری برخوردار است. از جمله:

۸_۲_۱_ توضیح واژه بر اساس زبان و ادبیات عرب

محمّد بن مسلم گوید: از ابوجعفر باقر علیه السلام در آیه: (قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدي) (۴) سؤال کردم مراد از ید چیست؟ فرمود: «ید در کلام عرب در

معانی قوّت و نعمت استعمال شده است در قرآن نیز می فرماید: (... و اذکر عبدنا داوود ذا الاید...) (۵) و نیز (و السماء بنیناها بایید...) (۶) که در این آیه ید همان نیرو است

و در آیه: (... و ایدهم بروح منه ایدهم بروح منه، ۴...) (۷) «ایدهم» به معنای «قواهم» یعنی به آنها نیرو

داد، آمده است و وقتی گفته می شود: لفلان عندی ید بیضاء که ید به معنای نعمت است. (۸)

مثال دیگر لفظ «صدود» است که در آیه (... إذا قومک منه یصدون) (۹) به کار

رفته و در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمده است که فرمود: «الصدود فی العریبه الضحک» (۱۰)

ص: ۱۲۱

۱- النساء، ۳۱.

۲- عن کثیر النوا قال: سألت اباجعفر علیه السلام عن الکبائر قال: کلّ شیء أو عدالله علیه النار (عیاشی، ۱/۲۶۵) یعنی امام باقر علیه السلام فرمود: «کبائر هر گناهی است که خداوند بر انجام آن وعده ی آتش داده است.»

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

۴- ص، ۷۵.

۵- همان، ۱۷.

۶- الذاریات، ۴۷.

۷- المجادلہ، ۲۲.

۸- نك: شيخ صدوق، معانی الأخبار، ۱۶. قابل ذکر است که «ید» تخفیف یافته ی «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 مفهومهر دو در معنای مشترک، یعنی قوت به کار رفته است. ابن منظور در معانی «ید» می نویسد: «و العرب تقول: مالی به ید ای مالی به قوه و فی التنزیل العزیز: اولی الایدی و الابصار؛ قیل معناه اولی القوه و العقول.» (۲۵/۴۲۳). و در معنای «اید» نیز آورده است: «الاید و الاید جمیعا: القوه... و فی التنزیل العزیز: و السماء بنیناها باید» و سپس از مشتقات آن در باب تفعیل (تأیید) یاد کرده است. (همان، ۳/۷۶ و نیز نك: ابن اثیر، ۱/۸۵ و ۵/۲۵۲).

۹- الزخرف، ۵۷.

۱۰- شيخ صدوق، معانی الاخبار، ۲۲۰.

یعنی: صدود در زبان عربی به معنای خنده است.

نمونه‌ی بارز دیگر از معناشناسی لغات، واژه‌ی «صمد» است که روایات متعددی درباره‌ی آن در کتاب‌های حدیث وارد شده است. (۱) در یکی از این روایات

آمده است که: داوود بن قاسم جعفری گوید به امام باقر علیه السلام عرض کردم: قربان شما کردم. معنای «صمد» چیست؟ حضرت فرمود: «السید المصمود إلیه فی القلیل و الكثير». (۲) یعنی همان بزرگی که مردم در کارهای بزرگ و کوچک خود به او مراجعه

می‌کنند. ناگفته نماند که در معناشناسی «صمد» روایات دیگری هم آمده است که در آن «صمد» به معنای شیء پر، که خالی از جوف است معنا شده است. (۳) اما کلینی

پس از ذکر حدیثی از امام باقر علیه السلام که در قسمتی از آن آمده است: «.. فهو واحد، صمد، قدّوس، یعبده کل شیء و یصمد إلیه کل شیء و وسع کل شیء علماً» (۴) می‌نویسد: این

معنای صحیح «صمد» است نه آن معنایی که مشبهه بر آن رفته اند 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. (۵) کلینی سپس با

تأکید بر این نکته که مصمود 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 صلی الله علیه و آله و سلم آمده است:

و بالجمره القصوی إذا صمدوا الیها یؤمنون رضخاً رأسها بالجنادل (۶)

یا از اشعار شعرای جاهلیت است که:

ما كنت احسب انّ بیتاً ظاهراً لله فی أکناف مکه یصمد (۷)

ابن زبرقان می‌گفت: «و لا رهیبه الایسید صمد» (۸)

شداد بن معاویه در باره‌ی حذیفه بن بدر گفته است:

علوته بحسام ثم قلت له خذها حذیف فانت السید الصمد (۹)

ص: ۱۲۲

۲- همان، ۹۴.

۳- نک: همان، ۹۳.

۴- کلینی، ۱/۱۲۴.

۵- کلینی، ۱/۱۲۴.

۶- سوگند به جمره دور آن گاه که قصد او کنند و آهنگ آن کنند که سر آن را با سنگ ریزه بکوبند.

۷- من گمان ندارم که برای خدا خانه ای در اطراف مکه آشکار شود که مردم قصد او کنند.

۸- هراس آوری چون سیدی نیست که مقصود و مطلوب همگان است.

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

و مانند این شواهد فراوان است که نشان می دهد در تفسیر: «الصمد»، خدای عزوجل همان ذات مورد توجهی است که همه ی آفرینش از جن و انس در نیازها و حوائج خود قصد او کنند و هنگام سختی ها به او پناه می برند و گشایش کار خود و دوام نعمت ها را از او انتظار برند تا به این وسیله شدائد و سختی ها را از آنان دفع کند. (۱)

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 دلالت های کلام است که در تفسیر صحیح، جزو قواعد تفسیری محسوب می شوند. (۲) در این تعریف سیاق جمله از قرائن پیوسته لفظی است.

چنان که شرایط و اسباب صدور کلام و ویژگی های متکلم، مخاطب و نیز موضوع سخن از قرائن پیوسته غیرلفظی به شمار می رود. اما دیگر سخنان متکلم _ که ممکن است که در مواضع دیگر صادر شده باشد_ از قرائن ناپیوسته شمرده می شود که لازم است در تفسیر یک واژه به همه ی این موارد توجه شود و بررسی روایات معصومان علیهم السلام در معناشناسی واژگان از توجه دقیق آن بزرگواران در موارد یادشده حکایت دارد. از جمله:

۸-۲-۱_ تفسیر واژه طبق سیاق جمله: در این خصوص مثال های زیادی وجود دارد از جمله: وهب بن وهب قرشی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت با نقل از پدران بزرگوار خود فرمود: اهالی بصره نامه ای به امام حسین علیه السلام نوشته و در آن معنای صمد را از حضرتش جویا شدند. آن حضرت در پاسخ ضمن برحذر داشتن آنان از تفسیر به رأی درباره ی قرآن، مرقوم داشت: «إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ قَدْ فَسَّرَ الصَّمَدَ فَقَالَ: اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، ثُمَّ فَسَّرَهُ فَقَالَ: لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ.» (۳)

۸-۲-۲_ 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 می شود. این موضوع در قرآن عبارت از همان روش تفسیر قرآن به قرآن است که در روایات معصومان علیهم السلام نیز مورد توجه قرار گرفته و به عقیده ی علامه طباطبایی اساس تفسیر قرآن نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام همان تفسیر قرآن به قرآن بوده است. (۴)

در این خصوص مثال های زیادی در تفاسیر روایی شیعه و سنی وجود دارد. به عنوان مثال: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در

ص: ۱۲۳

۱- کلینی، ۱/۱۲۴.

۲- نک: بابایی، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۹۲.

۳- قابل توضیح است که بصره از مراکزی بوده که تفسیر به رأی در آن شایع بوده و فرق انحرافی مانند مشبهه در آن زندگی

می کرده اند. ضمناً حدیث امام حسین علیه السلام طولانی بوده که قسمتی از آن نقل گردید. (برای تفصیل نك: شیخ صدوق،

توحید، ۹۱ و قمی، ۲/۹۱)

۴- نك: طباطبایی، ۳/۸۷.

تفسیر (الَّذِينَ آمَنُوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الأمن و هم مهتدون) (۱) ظلم را به شرک تفسیر کرده و در این خصوص به آیه (إِنَّ

الشرك لظلم عظیم) (۲) استشهاد فرمود. (۳)

امام حسن مجتبی علیه السلام نیز در تفسیر (و شاهد و مشهود) (۴) فرمود: مراد از شاهد

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و مقصود از مشهود روز قیامت است. آن گاه در ادامه فرمود: «آیا نشنیدی که خداوند می فرماید: (یا ایها النبى إنا أرسلناک شاهدآ و مبشراً و نذیرآ) (۵)

و نیز می فرماید: (... ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود) (۶)

نظیر آن چه در معناشناسی واژگان از طریق تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد می توان به مشابه آن از تفسیر حدیث با حدیث اشاره کرد و این خود باب وسیعی از فقه الحدیث را تشکیل می دهد 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 مطالعه ی این کتاب موارد زیادی را می توان یافت که در آن امامان شیعه در کلام خود به سخن یا عمل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم استناد کرده و معنای واژه را روشن کرده اند. به عنوان مثال در معناشناسی «مولی» روایات زیادی از امامان علیهم السلام وارد شده که مفهوم دقیق این کلمه را در حدیث: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» نشان می دهد. برخی از روایات به قرار زیر است:

— عن ابی اسحاق، قال: قلت لعلی بن الحسین ما معنی قول النبى ۶: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» قال: «اخبر هم أنه الامام بعده». (۷)

— در حدیث دیگر ابان بن تغلب معنای «مولی» را از امام باقر علیه السلام سؤال می کند که امام علیه السلام در جواب فرمود: «آیا چنین مطلبی جای سؤال دارد؟ پیامبر به مردم خبر داد که علی علیه السلام جانشین و قائم مقام اوست». (۸)

ص: ۱۲۴

۱- الانعام، ۸۲.

۲- الانعام، ۸۲.

۳- ابن کثیر، ۲/۱۸۵.

۴- البروج، ۳.

۵- الاحزاب، ۴۵.

۶- هود، ۱۰۳؛ و نیز نک: مجلسی، ۸۶/۲۶۳.

۷- شیخ صدوق، معانی الاخبار، ۶۵.

۸- همانجا، ۶۶.

و مطابق روایات دیگر مولی در معانی: «علم هدایت امت»، «صاحب امارت»، «خلیفه»، «ولی مؤمنان» و... به کار رفته است. (۱)

۸-۳_ بیان توصیفی

حجم قابل توجهی از واژه شناسی امامان علیهم السلام به وصف های آنان از یک کلمه اختصاص دارد. وصف یک واژه را می توان 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 گروه هاست که امامان علیهم السلام نیز از آن بهره برده اند. به عنوان مثال قرآن در وصف متّین صفات متعدّدی از آنان برشمرده است. (۲) در طلیعه سوره ی مؤمنون (۳) نیز به شش صفت از این گروه اشاره

شده است. امام علی علیه السلام با همین شیوه در خطبه ی متّین به وصف پرهیزکاران پرداخته است. (۴) چنان که در طلیعه ی این خطبه همام تقاضا می کند که: «یا

امیرالمؤمنین صف لی المتّین حتی کائی انظر إلیهم». (۵) حضرت در ابتدا او را دعوت

به تقوی و نیکوکاری کرده و از پاسخ سرباز زد امّیا چون همام اصرار کرد پس به حمد و ثنای الاهی پرداخته و در کلامی مفصّل خصائص پرهیزکاران را برشمرد. (۶) به

همین ترتیب آن حضرت در سخن دیگری به وصف قرآن پرداخته می فرماید: «ثم أنزل علیه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابیحه و سراجاً لا یخبو توقده... و حقاً لا تخذل اعوانه». (۷)

حضرت به همین ترتیب به وصف فقیه واقعی نیز پرداخته است. (۸)

۸-۴_ بیان توسیعی

بیان توسیعی یا توسعه ی در معانی کلمه، گونه ای از تبیینات معصومان علیهم السلام از واژه است که به مراتب فراتر از

ص: ۱۲۵

۱- همانجا، ۶۶-۶۷.

۲- از جمله البقره، ۱-۵.

۳- المؤمنون، ۱-۱۰.

۴- نک: سید رضی، خطبه ی ۱۹۳.

۵- همانجا، ۴۰۹.

۶- همانجا، ۴۰۹-۴۱۳.

۷- همانجا، خطبه ی ۱۹۸. یعنی سپس خداوند قرآن را بر پیامبرش نازل کرد، نوری که چراغ هایش خاموشنگردد، چراغی که

فروغ آن کاستی نیابد، دریایی که ژرفایش به ادراک نیابد، راه روشنی که گام نهادن در آنگمراهی ندارد، پرتوی که روشنایی آن تاریک نگردد، عاملی برای جداسازی حق از باطل که برهانشخاموش نگردد، بیان روشن گری که ارکانش ویران نشود، درمانی که در آن بیم بیماری نباشد عزّتی که هیارانش شکست نخورند و حقّی که مددکارانش مغلوب و خوار نشوند و نیز وصف دیگر از قرآن را نک: خطبه ۱۷۶.

۸- نک: کلینی، ۱/۳۶.

وصف های معمولی است. در این گونه از معناشناسی، چنین به نظر می رسد که معصومان علیهم السلام در خصوص پاره ای از کلمات، معانی ویژه ای به آن بخشیده اند که قبلاً این معانی برای آن کلمات سابقه نداشته است. نمونه ای از این معناشناسی، حدیث مشهور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در باره ی شناساندن «مؤمن»، «مسلم» و «مهاجر» است. در این حدیث امام باقر علیه السلام از قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می کند که: «آیا شما را از معنای مؤمن خبر دهم؟ مؤمن کسی است که مؤمنان او را بر اموال و جان های خود امین می دانند، 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 بدی ها دوری کند و آن چه را خداوند حرام کرده است ترک کند.» (۱)

این معناشناسی به ویژه در مورد مفهوم «مهاجر» قابل توجه است، زیرا در شرایطی که طبق آیات قرآن هجرت یک ارزش دینی به شمار می رود و آیات زیادی بر آن تصریح دارد، که نوعاً بر انتقال از مکانی به مکانی دیگر دلالت دارد، (۲) رسول

خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر هجرت از بدی ها تأکید فرموده است. از این رو، علامه مجلسی در توضیح حدیث نوشته است: «مهاجر کسی است که از بدی ها دوری کند، یعنی مهاجری که مورد ستایش قرار گرفته به کسی که از مکه 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 نمی شود. با این که این معنا از هجرت و مهاجرت بسیار مشهور است، اما مهاجر شامل هر کسی است که از بدی ها دوری گزیند برای آن که فضیلت هجرت در معنای مشهور نیز، به دلیل دوری گزیدن از کفر و گناهان است.» (۳)

از موارد دیگر توسعه در معانی کلمات می توان به معناشناسی «عالم» در بیان امام صادق علیه السلام اشاره کرد. در شرایطی که «عالم» در مقابل «جاهل» به کسی اطلاق می شود که از دانش خاصی برخوردار باشد. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه: (انما یخشی الله من عباده العلماء) (۴) فرمود: «بالعلماء من صدق فعله قوله و من لم یصدّق فعله قوله فلیس بعالم.» (۵)

هم چنین در حالی که معنای «رجس» در بیان علمای لغت پلیدی و ناپاکی است. (۶) این کلمه در حدیثی از

ص: ۱۲۶

۱- نک: مجلسی، ۶۴/۳۵۸.

۲- نک: البقره، ۲۱۸؛ آل عمران، ۱۹۵؛ الانفال، ۷۲-۷۴ و التوبه، ۲۰.

۳- مجلسی، ۶۴/۳۵۹.

۴- فاطر، ۲۸.

۵- فاطر، ۲۸.

۶- نک: فراهیدی، ۱/۶۵۷.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به معنای آفات و گناهان به کار رفته (۱) و در

حدیث دیگری که زراره و ابوبصیر از صادقین علیهما السلام روایت کرده اند در معنای شک استعمال شده است. (۲) و معنای اخیر در آیه:.... (أَتَمَّا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ

الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَ كُمُ تَطْهِيرًا) (۳) مدّ نظر امام صادق علیه السلام است.

۸-۵- بیان تمثیلی

اشاره

بیان تمثیلی (۴)

تمثیل از نظر علمای بلاغت، انتزاع محسوس یا نامحسوس از یک مفهوم است که نوعی تشبیه به شمار می رود. (۵) بیان تمثیلی نیز یکی از انواع بیان در قرآن

است و خداوند بسیاری از حقایق را در قالب امثال و کنایه ها در دسترس مخاطبان خود قرار داده است چنان که می فرماید: (العالمون) (۶) برخی از دانشمندان نیز مانند ماوردی (از علمای قرن پنجم) و ابن قیم

جوزیه (از علمای قرن هشتم) در کتاب هایی با عنوان «الامثال فی القرآن» به بحث درباره ی این ویژگی پرداختند. با این مقدمه باید گفت که در روایات معصومان علیهم السلام نیز بیان تمثیلی از واژه ها به وفور به چشم می خورد. به این صورت که گاه در معنانشناسی برخی از آیات قرآن، توضیحات آنان در بردارنده ی اشارات تمثیلی است و گاه در روایات خود نیز از نماد تمثیل استفاده کرده اند که در هر یک از این دو زمینه مثال های زیادی وجود دارد به عنوان نمونه:

۸-۵-۱ اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به واژگان قرآن

چنان که می دانیم در قرآن از پدیده هایی چون عرش، کرسی، لوح و قلم سخن به میان آمده که ماهیت دقیق آنها برای مردم روشن نیست. در روایات اهل بیت علیهم السلام گاه امور یادشده مثل از برای حقایقی ذکر شده اند.

به عنوان مثال در حدیثی مفضل بن عمر گوید که: از امام صادق علیه السلام معنای عرش و کرسی را جویا 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 حجّت های خود را از آن باخبر ساخته، اما «کرسی» عبارت از دانشی است که خداوند احدی از پیامبران و رسولان و حجج خود را از آن باخبر نساخته است. (۷)

ص: ۱۲۷

۲- نك: شيخ صدوق، معانی الاخبار، ۱۳۸ و عیاشی، ۱/۴۰۶.

۳- نك: شيخ صدوق، معانی الاخبار، ۱۳۸ و عیاشی، ۱/۴۰۶.

۴- البته می توان «بیان تأویلی» را عنوان کلی در نظر گرفت به طوری که «بیان تمثیلی» زیر مجموعه ی آن به حساب آید، اما با تعریفی که از بیان تأویلی گذشت، «بیان تمثیلی» می تواند عنوانی مستقل به حساب آید.

۵- هاشمی، ۲۳۶.

۶- العنكبوت، ۴۳.

۷- شيخ صدوق، معانی الاخبار، ۲۹.

و در همین خصوص حفص بن غیاث گوید: از امام صادق علیه السلام معنای (... وسع کرسیه السماوات و الارض...) (۱) را جويا شدم، آن حضرت آن را به علم تفسیر کردند و

نیز ابراهیم کرخی در حدیث دیگر از حضرتش معانی «لوح» و «قلم» را سؤال کرد و آن حضرت در پاسخ، آن دو را تعبیر از دو فرشته دانست. (۲)

از این گونه اشارات تمثیلی می توان به روایات وارده در تفسیر آیه ی نور (۳) و

آیه ی شریفه ی (ثم دنی فتدلی، فکان قاب قوسین أو ادنی) (۴) اشاره کرد. (۵)

۸_۵_۲_ اشارات تمثیلی اهل بیت علیهم السلام نسبت به روایات خود

در بسیاری از روایات اهل بیت علیهم السلام اشاراتی وارد شده که ظاهرآ معانی لغوی آنها مراد و مقصود نیست. این موضوع دلایل متعددی 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 علیهم السلام را درک نمی کردند ناچار با مراجعه به خود آنان و استماع توضیحات آن بزرگواران به حقیقت آن واقف می شدند و گاه نیز برخی از اصحاب که در جریان حقیقت مقاصد ائمه علیهم السلام قرار داشتند، توضیح آن اشارات را برای دیگران بر عهده می گرفتند. در این زمینه نیز شواهد زیادی در منابع روایی دیده می شود. از جمله آنکه امام هفتم علیه السلام از مقام امامت خود با تعبیر کنیه یاد کرد و در معرّفی جانشین خود خطاب به علّین یقطین فرمود: «هذا علی سید ولدی و قد نحلته کنیتی». (۶) علّین یقطین معنای این اشارت را دریافت 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: «اخبرک انه سیموت» (۷)

هم چنین در حدیث دیگری آمده که امام صادق علیه السلام خطاب به سفیان بن خالد گفت: «یا سفیان ایّاک و الرئاسه، فما طلبها احد الا هلك» (۸) یعنی ای سفیان هوشیار باش

و از رفتن در پی ریاست بپرهیز که هیچکس در جست و جوی آن بر نیامد جز آن که تباه شد. سفیان گوید:

ص: ۱۲۸

۱- البقره، ۲۵۵.

۲- نک: شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۳۰.

۳- النور، ۳۵.

۴- النجم، ۸_۹.

۵- نک: فیض کاشانی، ۵/۸۷ و طباطبایی، المیزان، ۱۵/۱۴۱.

۶- کلینی، ۱/۳۱۱.

۷- همانجا. یعنی او به این وسیله تو را از مرگ خود باخیر ساخت. (و جانشین خود را هم معرفی کرد).

۸- شیخ صدوق معانی الأخبار، ۱۷۹.

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 دیگری را بدون دلیل به امامت برگزینی و هرچه گوید تصدیقش کنی و مردم را برای شنیدن و پذیرفتن گفتار او دعوت کنی.» (۱)

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 ی 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.» (۲) آن گاه فرمود: «الاسلام هو

التسليم، و التسليم هو اليقين، و اليقين هو التصديق، و التصديق هو الاقرار، و الاقرار هو الاداء، و الاداء هو العمل.» (۳) در شرح ابن میثم بحرانی این جمله قیاس مفصول مرکب

از قیاسات معرفی شده، یعنی قیاس اول: اسلام همان تسلیم است، نتیجه می دهد که اسلام همان یقین است و نتیجه ی قیاس دوم، تصدیق و نتیجه ی قیاس سوم، اقرار و نتیجه ی قیاس چهارم، اداء و نتیجه قیاس پنجم عمل است. (۴)

نمونه ی دیگر واژه ی حج است. آن گاه که از امام باقر علیه السلام پرسیدند: چرا حج، حج نامیده شد؟ امام علیه السلام فرمود: «الحج الفلاح يقال حج فلان أي افلح» (۵) از آن جا که حج

مقبول، با حصول شرایط، به رستگاری فرد می انجامد، می توان گفت: امام در توضیح خود بر این مفرد به بیان غایی آن نظر داشته است.

در همین زمینه می توان به معناشناسی امام صادق علیه السلام از کلمه ی عقل اشاره کرد که چون از حضرتش سؤال کردند که «ما العقل؟» فرمود: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (۶) نزدیک به همین معنا در سخن دیگری فرمود: «من كان عاقلا

ص: ۱۲۹

۱- همانجا، ۱۸۰.

۲- سید رضی، حکمت ۱۲۵، صدوق، معانی الأخبار، ۱۸۵.

۳- همانجاها.

۴- ابن میثم بحرانی، ۵/۳۰۸.

۵- شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۱۷۰.

۶- کلینی، ۱/۱۱. یعنی عقل عبارت از نیرویی است که خدای رحمان به توّسط آن عبادت شده و در نتیجه بهشت در اختیار انسان قرار می گیرد.

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 علیهم السلام فراوان به چشم می‌خورد. می‌توان گفت که خمیرمایه‌ی این نحوه از بیان نیز در قرآن است که سید قطب در «التصویر الفنی فی القرآن» به طور جامع به آن پرداخته است. پس از او الصّیباغ 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 صلی الله علیه و آله و سلم اقدام کرده است که: «مثل الذی یعلم الخیر و لا یعمل به مثل السراج الذی یضیء للناس و یحرق نفسه»(۲) هم چنین

اشاره می‌کند در روایات، صور گوناگونی از بیان‌های تصویری قابل ملاحظه است.(۳)

به این ترتیب باید گفت که در روایات اهل بیت علیهم السلام 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 علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت در تبیین واژه‌ی «حبک» در آیه‌ی: (و السّماء ذات الحبک)(۴) 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: (رفع السّماوات بغير عمد ترونها)(۵) امام فرمود: «سبحان الله آیا نمی‌فرماید: بغير عمد

ترونها؟» گفتم: آری. فرمود: «پس آن جا 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 روی آن است.»(۶)

ص: ۱۳۰

۱- کلینی، ۱/۱۱. یعنی عقل عبارت از نیرویی است که خدای رحمان به توسط آن عبادت شده و در نتیجه بهشت در اختیار انسان قرار می‌گیرد.

۲- 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.

۳- نك: همانجا، ۶۵_۶۶.

۴- الذاریات، ۷. قسم به آسمان مشبک.

۵- الرعد، ۲. آسمان را بدون ستون هایی که بینید برافراشت.

۶- نك: عیاشی، ۲/۲۱۸ و مجلسی، ۵۷/۷۹.

نمونه ی دیگر توضیح واژگان «اسراف»، «اقتار»، «قوام» در آیه ی: (وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا) (۱) است. عبدالملک بنعمر و روایت

می کند که: امام صادق علیه السلام پس از تلاوت این آیه، مشتی ریگ (دانه) برگرفت و آن را در دست خود فشرد و سپس فرمود: «این اقتار (تنگ گرفتن) 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.» آن گاه مشت سومی برگرفته و بعضی از آن را رها کرد و برخی را نگه داشت و فرمود: «این قوام است.» (۲)

مطابق حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام همین گونه بیان را در توضیح دو واژه ی «غل» و «بسط» بیان فرمود. (۳) از نمونه های احادیث فقهی نیز می توان به روایات

«باب صفة الوضوء» اشاره کرد که در این روایات امام باقر علیه السلام با طلب کردن مقداری آب، در حضور اصحاب خود وضو گرفت و آن گاه فرمود: «این همان وضوی پیامبر است.» (۴)

۸-۸ _ بیان مصداقی

در بسیاری از روایات تفسیری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان علیهم السلام وارد شده، آنان به معرفی مصداقی پرداخته اند که آیه نسبت به آنان شمولیت دارد. این گونه از بیان را می توان «بیان مصداقی» نامید. در این که آیا مصداقی یک آیه شمولیت 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: «العبره بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.» (۵) زمخشری طبق همین عقیده با آن که نزول آیه ی: (انما وليکم

الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاه و هم راكعون) (۶) را

درباره ی علی علیه السلام پذیرفته، در خصوص تعبیر «الذين» که با صیغه ی جمع وارد شده می نویسد: «اگر گفته شود چگونه آیه در باره ی علی علیه السلام نازل شده حال آن که تعابیر آیه به صورت جمع است؟ در پاسخ گوئیم: با آن که سبب نزول درباره ی یک فرد است، اما آیه با لفظ جمع نازل شده تا مردم در انجام کار خیر مانند علی علیه السلام ترغیب شده و به ثوابی به مانند ثواب او نائل گردند.» (۷) با این توضیح باید گفت که: معرفتی

ص: ۱۳۱

۱- الفرقان، ۶۷.

۲- نک: کلینی ۴/۵۴، باب کراهیه السرف و التقصیر.

۳- نک: عیاشی، ۲/۳۱۲.

۴- برای تفصیل نک: کلینی، ۳/۲۴ _ ۲۷.

۵- زرکشی، ۱/۳۲ و زرقانی، ۱/۱۱۸-۱۲۲. یعنی عبرت و درس آموزی از آیات به جهت الفاظ و تعابیر عام آیات است نه سبب های خاص که آیه به جهت آن نازل شده است.

۶- المائدة، ۵۵.

۷- زمخشری، ۱/۶۴۹.

مصادیق برخی از آیات امر مهمی است که در درجه ی نخست مورد توجه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و سپس امامان علیهم السلام بوده و این گونه بیانات، دسته ای از بیانات تفسیری آنان را تشکیل می دهد. اما 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 خاصی است که درباره ی آنها نازل شده است. از این نمونه آیات می توان به قول و فعل رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در معرفی مصادیق آیه ی مباحله، یعنی مصادیق: ابناءنا به حسن و حسین علیهما السلام، نساءنا به فاطمه ی زهرا علیها السلام و انفسنا به علی علیه السلام اشاره کرد. (۱) نیز در همین زمینه معرفی مصادیق اهل

بیت علیهم السلام که در روایات شیعه و سنی وارد شده است، _ به علی علیه السلام، فاطمه، حسن و حسین: _ قابل تأمل است. (۲) نمونه ی دیگر، معرفی مصادیق اولوالامر است که در

حدیث ابوبصیر از امام صادق علیه السلام وارد شده است. طبق این حدیث ابوبصیر گوید: از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که آیه ی: (... أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و اولی الأمر منکم...) (۳) درباره ی چه کسانی نازل گردید؟ امام فرمود: «این آیه در شأن علی و دو

فرزندش حسن و حسین علیهما السلام نازل گردید.» ابوبصیر گوید: باز سؤال کردم: مردم می گویند: از چه جهت خداوند نام علی و خاندانش را نبرده است؟... (۴) 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 درباره ی علی و حسن و حسین است و در ارتباط با این دستور بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: هر مؤمنی که من سرپرست و مولای او هستم، علی مولا و سرپرست او خواهد بود و باز فرمود: به شما مؤمنان سفارش می کنم که از کتاب خدا و خاندان من جدا مشوید که من از خدا خواسته ام 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 صلی الله علیه و آله و سلم لب فرو می بست و خاندان خود را معرفی نمی کرد، بعضی خاندان ها مدعی می شدند که ما صاحب الامر شماییم.» (۵)

۸-۹- بیان تأویلی

مرتبه ای 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. (۶) و در نظر برخی از مفسران قدیمی به همان مفهوم تفسیر بوده است. (۷) اما در

ص: ۱۳۲

۱- برای تفصیل نک: زمخشری، ۱/۳۶۹؛ ابن کثیر، ۱/۳۷۹ و طبرسی، ۲/۷۶۲.

۲- نک: ترمذی، ۵/۳۲۸؛ نیشابوری، ۴/۱۸۸۳ و حویزی، ۴/۲۷۰ _ ۲۷۶.

۳- النساء، ۵۹.

۴- از حدیث قسمتی ذکر شده که موضع حاجت در این فصل است.

۵- تفصیل حدیث را نک: کلینی، ۱/۲۸۷.

۶- نک: معرفت، ۲۷۴_۲۷۵.

۷- طباطبایی، قرآن در اسلام، ۳۳.

دوره ی متأخران به برداشت هایی از قرآن اطلاق شده است که مناسبتی با ظواهر الفاظ و عبارات ندارد. (۱) 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 بعد از بیان معنای تأویلی به وسیله ی 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. (۲) و از این جا زمینه

برای تأویل های باطل و انحرافی پدید آمده و بیمار دلان به فتنه انگیزی مشغول می شوند. (۳)

با توجه به آن چه گفته شد، یکی از شئون اهل بیت علیهم السلام 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. (۴) و با عنایت به آن که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امامان

معصوم علیهم السلام مصادیق بارز راسخان در علم هستند (۵) و نیز با توجه به آیه ی مس (۶) که

تماس با حقایق قرآن را ویژه ی پاکان اعلام کرده است، (۷) به راحتی به دست می آید.

بنابراین، بیان تأویلی، عبارت از آشکار کردن حقایقی از قرآن است که بر مبنای ادبیات عرب و اصول محاوره میسر نیست. (۸) و همین تعریف را در کنار کلام خدا

می توان به کلام معصوم علیه السلام در مواردی تسری داد.

از طرف دیگر می توان از بیان تأویلی به بیان باطنی تعبیر کرد که مانند بیان ظاهری به دو حوزه ی «مفهوم باطنی» و «مصدق باطنی» قابل تقسیم است. به عنوان نمونه ای از بیان مفهوم باطنی در تبیین واژگان می توان به مفردات آیه: (و جعلنا بینهم و بین القرى الّتی بارکنا فیها قرى ظاهره و قدرنا فیها السیر...) (۹) توجه کرد که

در تأویل امام باقر علیه السلام قرای مبارکه عبارت از اهل بیت علیهم السلام، قرای ظاهری واسطه های بین امامان و مردم _ از حاملان احادیث _ و مراد از سیر، علم و دانش است. (۱۰) علّامه

طباطبایی پس از نقل این حدیث می نویسد: «این موضوع از مقوله ی بطن قرآن است و چیزی از تفسیر در آن

ص: ۱۳۳

۱- نقل از طباطبایی، ۳۳.

۲- معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۲۴۷.

۳- نک: آل عمران، ۷.

٤- نك: معرفت، ٢٨٩.

٥- نك، كليني، ١/٢١٣.

٦- الواقعه، ٧٨.

٧- نك: طباطبائي، الميزان، ١٩/١٣٧ و١٤١.

٨- نك: بابايي، ٣٤.

٩- سبا، ١٨.

١٠- فيض كاشاني، ٦/٩٢.

نیست.»(۱) از این نمونه می توان به تأویل آیه: (قل أ رأیتم ان

اصبح ماء کم غورآ فمن یأتیکم بماء معین)(۲) اشاره کرد که در آن از «ماء» به امام و از

«غور» به غیبت امام از جامعه تأویل شده است.(۳) امام باقر علیه السلام 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 می توان شواهدی متعدّد در روایات اهل بیت علیهم السلام ملاحظه کرد. از جمله در تأویل (و علامات و بالنجم هم یهتدون)(۵) اخبار فراوانی وارد شده که به موجب آنها «نجم» تأویل از رسول

خدا صلی الله علیه و آله و سلم و «علامات» تأویل از اوصیای آن حضرت یا امامان علیهم السلام دارد.(۶)

۸ _ ۱۰ _ نتایج فصل حاضر

با بررسی روایات معصومان علیهم السلام روشن می گردد که ایشان با بیان های متنوعی _ بر حسب نوع مخاطبان _ به تبیین مقاصد کتاب الاهی پرداخته اند که احصای دقیق آنها از مهم ترین پایه های تفسیر قرآن خواهد بود. علاوه بر آن، گاه در معنانشناسی واژگان روایات، روایات دیگری وجود دارد که این موضوع تفسیر حدیث با حدیث را در «فقه الحدیث» پایه گذاری می کند. شیوه های تفسیری، توصیفی، توسیعی، تمثیلی، غایی، تصویری، مصداقی و تأویلی از اهم صور بیانی مباحث تفسیری و فقه الحدیثی معصومان علیهم السلام به شمار می رود.

- ١- طباطبائي، الميزان ١٦/٣٨٦.
- ٢- الملك، ٣٠.
- ٣- نك: حويزي، ٥/٣٨٧.
- ٤- همانجا.
- ٥- النحل، ١٦.
- ٦- نك: عتاشي، ٢/٢٧٦ _ ٢٧٧.

فصل نهم: خانواده‌ی حدیث و نقش آن در فقه الحدیث

اشاره

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 جلوه گر 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 فقه الحدیث برشمرد.

۹_۱_ طرح مسأله

از امور مهم در فهم حدیث جمع کردن روایات «متحدالموضوع» است. این مطلب در فقه الحدیث 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

اشاره

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 لحاظ متنی به انواع ویژه‌ای قابلیت تقسیم پیدا می‌کند هم چون: مدرج، مزید، منقوص، مقلوب، معلول، مضطرب، مصحّف، محرّف و...

۹_۲_۱_ مدرج

در تعریف حدیث مُدْرَج یا مُدْرَج آمده است: «ما أدرج فيه كلامُ بعض الرواه، فَيُظَنُّ أَنَّهُ مِنَ الْأَصْلِ» (۲) 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. (۳)

مامقانی گوید: «و يُدْرِكُ دَرَجَ الْمَتْنِ بَوْرُودَهُ مَنفَصِلًا عَن ذَلِكِ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى، أَوْ بِالتَّنْصِيصِ عَلٰى ذَلِكِ مِنَ الرِّوَايَةِ أَوْ بَعْضِ الْأَثْمَةِ الْمُطَّلَعِينَ أَوْ بِاسْتِحَالِهِ كَوْنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ ذَلِكِ. وَ قِيلَ: أَنَّهُ قَدْ وَقَعَ الْإِدْرَاجُ فِي كِتَابِ «مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيهَ كَثِيرًا» (۴) 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 غیرممکن باشد، برخی گفته‌اند که ادراج به این معنی در کتاب «من لا یحضره الفقیه» زیاد وارد شده است.

به عنوان مثال عن ابی بصیر عن ابی جعفر علیه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: لولا أن أشقّ علی أمتی
لأخّرت العشاء إلی ثلث

ص: ۱۳۶

۱- نقل از ابوانس اندلسی نک: فصل سوم همین کتاب.

۲- مامقانی، ۱/۲۱۹. یعنی حدیثی که کلام برخی از راویان در آن وارد شده به طوری که تصوّر شود آنتوضیح، (قسمتی از)

اصل حدیث است.

۳- همانجا.

۴- همانجا.

استاد بهبودی پس از نقل حدیث مزبور می نویسد: «این حدیث را شیخ 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 وسلم: «لولا- أنني أخاف أن أشقّ على أمتي لأخرتُ العتَمَةَ إلى ثلث اللَّيْلِ. و أنت في رخصه إلى نصف الليل و هو غسق الليل فإذا مضى الغسق نادى ملكان: من رقد عن صلاه المكتوبه بعد نصف الليل فلا رقدت عيناه.» (۲)

۹-۲-۲-۲-۲ مزید

مزید روایتی است که در متن یا سند آن زیادتی که در حدیث همسان آن نیست، وجود داشته باشد. (۳) شهید ثانی گوید: «و الزیاده تقع فی المتن بأن یروی فیهِ

کلمه زائده تتضمّن معنیء لا یتستفاد من غیره.» (۴)

وی هم چنین در حکم حدیث مزید آورده است: «المزید فی المتن مقبولٌ إذا وقعت الزیاده من الثقه لأنّ ذلك لا یرید علی ایراد حدیثٍ مستقلّ حيث لا یقع المزید منافیاً لما رواه غیره من الثقات و لو كانت المنافاه فی العموم و الخصوص بأن یكون المروى بغير زیاده عامّاً بدونها فیصیر بها خاصّاً أو بالعکس فیكون المزید حنیئذٍ كالشاذ و قد تقدّم حکمه. مثاله حدیث: «و جعلت لنا الأرض مسجداً و ترابها طهوراً» فهذه الزیاده تفرّد بها بعض الرواه و روايه الأكثر لفظتها «جعلت لنا (الأرض) مسجداً و طهوراً» فما رواه الجماعة عامّاً لتناوله لأصناف الأرض من الحجر و الرمل و التراب و ما رواه المتفرّد بالزیاده مخصوص بالتراب و ذلك من المخالفه یختلف به الحکم.» (۵)

۹-۲-۳-۳-۳ منقوص

ص: ۱۳۷

۱- کلینی، ۳/۲۸۱.

۲- شیخ طوسی، ۲/۲۶۲ و نیز نک: بهبودی، علل الحدیث ۲۷۳. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «اگر خوف آن رانداشتم که بر اتم 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.»

۳- مدیر شانه چی، ۷۱.

۴- شهید ثانی، ۸۶. و زیادی در متن واقع می شود آن گاه که کلمه ی زائدی در آن روایت شود به طوری که متضمّن معنایی باشد که از روایت بدون آن زیاد استفاده نشود.

۵- یعنی: مزید در متن مقبول است هر گاه زیادت از طرف راوی ثقه واقع شده باشد. برای این که او اراده ی حدیث مستقلی را نکرده است. البتّه به طوری که مزید منافی با روایت دیگری که راوی ثقه دیگری روایت نموده، نباشد و اگر منافاه از قبیل عموم و خصوص باشد به این که روایت بدون زیاد عام باشد و بهوسیله ی 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 زیاد آن (ترابها) در روایتبرخی رواه متفرد است. امّا روایت اکثر محدّثان لفظش این گونه است: «و زمین برای من مسجد قرار داده شده و پاک» پس آن چه جماعت روایت کرده اند عام است به خاطر شمول آن بر اصناف زمین از سنگ و ریگ و خاک. و آن چه متفرد روایت کرده زیاد مخصوص به خاک است و این نوعی از مخالفت است که حکم بدان مختلف می شود.

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: «عبيد بن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل طاف طواف الفريضة و لم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروه ثم طاف النساء و لم يصل الركعتين حتى ذكر بالأبطح فصلّى أربع ركعات. قال: يرجع فيصلّى عند المقام أربعاً»^(۱)

این حدیث در کتاب تهذیب بایک سطر افتادگی روایت شده است. بدین صورت: «عن عبيد بن زراره قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل طاف طواف الفريضة و لم يصل الركعتين حتى ذكر و هو بالأبطح. أيصلّى أربعاً؟ قال: يرجع فيصلّى عند المقام أربعاً»^(۲) 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: «وقد يقع القلب في المتن كحدیث السبعة الذين يظلمهم الله في عرشه، ففيه: «و رجل يصدق بصدقه فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تُنفق شماله. فهذا مما انقلب على بعض الرواه و إنما هو: «حتى لا تعلم شماله ما تُنفق يمينه» كما ورد في الأصول المعتره»^(۳)

۹-۲-۵ معلول (معلل)

شهید ثانی در تعریف آن گوید: و هو ما فيه أسباب خفيه غامضه قاده فيه في نفس الأمر و ظاهر السلام ه منها بل الصحه^(۴)

مثال: و اما العله في المتن فمثالها من طريق العامه ما انفرد مسلم باخراجه في حدیث أنس من اللفظ المصرح بنفى قراءه «بسم الله الرحمن الرحيم» فعلموا بأن نفي مسلم البسمله صريحاً إنما نشأ من قوله: «كانوا يفتتحون بالحمد لله رب العالمين». فذهب مسلم إلى المفهوم و أخطأ و إنما معنى الحديث: أنهم كانوا يفتتحون بسوره

ص: ۱۳۸

۱- کلینی ۴/۴۲۵. عبيد بن زراره از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند درباره‌ی مردی که طواف فريضة را انجام دادها تا دو رکعت نمازش را نخوانده سپس بین صفا و مروه را طواف کرده و طواف نساء را انجام داده، اما دورکعت نمازش را نخوانده تا این که در ابطح به یادش آمده و چهار رکعت خواند. امام می‌فرماید: باید به مقامبرگشته و چهار رکعت بخواند.

۲- شیخ طوسی، ۵/۱۳۸ و نیز نک. بهودی، ۲۵۳.

۳- یعنی: چه بسا قلب در متن واقع شود مانند حدیث «هفت نفرند که خداوند در عرش خود بر آنها سایه می گستراند.» که از آن است: «مردی که پنهانی صدقه می دهد به طوری که دست راست او از آن چه دستچپ او انفاق کرده آگاه نیست.» این از اخباری است که بعضی روای آن را مقلوب نقل کرده اند به این صورتکه: «به طوری که دست چپ او از آن چه دست راست او انفاق می کند آگاه نیست.» چنانچه در اصولمعتبره وارد شده است.

۴- و آن حدیثی است که در نفس الامر اسباب پنهان و پیچیده مؤثری که (باعث طعن) در آن است درحالی که ظاهرش سالم و صحیح آن است. (شهید ثانی، ۹۷)

استاد بهبودی مثال های زیادی در باب حدیث معلل آورده است از جمله: محمّد بن یحیی، عن احمد بن محمّد، عن محمّد بن سنان، عن ابی هارون مولى آل جعده قال: كنت جليساً لابي عبدالله عليه السلام بالمدينه ففقدني أياماً. ثم إنني جئت إليه فقال لي: لم أرك منذ أيام يا أبهارون. فقلت: ولد لي غلام. فقال: بارك الله فيها. بما سميتته؟ قلت: سميتته محمّداً. قال فأقبل بخذه (۲) نحو الأرض و هو يقول: محمّد محمّد محمّد حتّى كاد

يلصق خذه بالأرض... الحديث بطوله (۳)

ایشان پس از ذکر این روایت می نویسد: ابوهارون راوی این حدیث مکفوف است. یعنی کوری که چشم های او بسته است. با توجه به این نکته ناسازگاری این متن که امام صادق علیه السلام با شنیدن نام محمّد «محمّد محمّد گویان سرخم کرد و تعظیم نمود» روشن است. خصوصاً ادّعی او که خود را جلیس و ندیم آن سرور معرفی می کند، در حالی که ابوعمر و کشی به روایت از امام صادق علیه السلام او را ملعون می داند. نام او موسی بن عمیر است (۴)

میرداماد گوید: علّت در اخبار دو کتاب تهذیب و استبصار متناً و اسناداً کم نیست (۵)

۹_۲_۶ مضطرب

مامقانی نوشته است: «و هو كلّ حديث اختلف في متنه أو سنده فزوى مرّة على وجه و أخرى على وجه آخر مخالف له، سواء وقع الاختلاف من رواه متعدّدين أو راو واحد أو من المؤلّفين أو الكُتّاب كذلك بحيث يشبهه الواقع» (۶)

ص: ۱۳۹

۱- و امّا علّت در متن مثالش خبری است که از طریق عامّه وارد شده و مسلم در اخراج آن متفرد است. در حدیث انس با الفاظی که تصریح در نفی قرائت «بسم الله الرحمن الرحيم» (در نماز) دارد. این حدیث رامعلل دانند به این که نفی صریح مسلم از بسمله، همانا از قول «آنها بالحمد لله رب العالمين افتتاحی کردند»، ناشی شده است که مسلم به نقل مفهوم قول پرداخته و خطا کرده است در حالی که معنای حدیث این است: آنها با سوره ی الحمد لله رب العالمين افتتاح می کردند. (میرداماد، ۲۶۶؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۵۴)

۲- از ابوهارون نقل شده که من در مدینه همنشین امام صادق علیه السلام بودم که چند روزی مرا مورد تفقد خود قرار داد. در نوبتی به خدمت او رسیدم. به من فرمود: ای اباهارون چند روزی تو را ندیده ام. عرض کردم: فرزندی برای من متولّد شده است. فرمود: بارک الله، او را چه نامیده ای؟ گفتم: او را محمّد نام نهاده ام. راوی گوید: حضرت گونه ی خود را متمایل به زمین کرده و محمّد، محمّد،... گفت تا اینکه نزدیک بود صورتش به زمین بچسبد.

۳- کلینی ۶/۳۹

۴- بهبودی، علل الحدیث، ۱۵.

۵- میرداماد، ۲۶۸.

۶- 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، ۱/۳۸۶)

سپس درباره ی مضطرب المتن گوید: «فبأن يُروى حديث بمتين مختلفين كخبر اعتبار الدّم عند اشتباهه بالقرحه بخروجه من الجانب الأيمن فيكون حيضاً أو بالعكس. فرواه في الكافي بالأوّل و كذا في كثير من نُسخ التهذيب، و في بعض نُسخه بالثاني واختلف الفتوى بذلك، حتّى من الفقيه الواحد من أنّ الاضطراب يمنع من العمل بمضمون الحديث مطلقاً.» (۱)

میرداماد پس از نقل مثال مزبور می نویسد: «و ربّما قيل بترجيح الثاني و دفع الاضطراب من حديث عمل الشيخ في «النهايه» بمضمونه فيرجح على الروايه الأخرى بذلك، و بأنّ الشيخ أضبط من الكليني و أعرف بوجه الحديث.» (۲)

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 تصحيف البصر، أو من تصحيف السمع في موادّ الالفاظ و جواهر الحروف أو في صورها الوزنيه و كیفیاتها الاعرابیه و حرکاتها اللازمه. و كلّ منهما إما في الإسناد، أو في المتن... و أما في المتن فكحديث: «من صام رمضان و أتبعه ستّاً من شؤال» صحّفه أبو بكر الصولي فقال: «شيئاً» بالشين المعجمه... و الصواب في مثال تصحيف السمع ما في حديث الرؤيا «فاستأَلها» على وزن استقى، افتعالاً من المساءه أي ساءته، فرواه بعض المحدثين «فاستأَلها» على وزن استمال و جعل اللام من أصل جوهر الكلمه استفعالاً من التأويل أي طلب تأويلها.» (۳)

وی درباره ی تصحيف معنوی جمله معروفی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در لحظات واپسین حیاتش فرمود، نمونه می آورد:

ص: ۱۴۰

۱- 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 می شود یا به عکس. که در کافی و بسیاری از نسخه های تهذیب به صورت اوّل روایت شده و در برخی نسخه های 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 جلو گیری می کند. (همانجا، ۱/۳۹۱)

۲- و چه بسا قول به ترجیح صورت دوم و دفع اضطراب باشد به طوری که شیخ طوسی در «النهايه» بهمضمون آن عمل نموده و آن را به روایت دیگر ترجیح داده و این که شیخ از کلینی اضبط و به وجوه حدیثعارف تر است. (میرداماد، ۲۷۵)

۳- و تصحیف یا محسوس لفظی است و یا معقول معنوی. محسوس لفظی یا از تصحیف دیدن است یا از تصحیف شنیدن در مواد 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 می دهد. 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 الصولی آن را تصحیف کرده و گوید: «چیزی از شوال» و مثالدرست در تصحیف شنیدن، در حدیث رؤیا است، کلمه ی «فاستألها» بر وزن استقی از باب افتعال از مصدرالمسائه یعنی سائته، که بعض محدثین «فاستألها» روایت کرده اند بر وزن استمال و لام را از ریشه ی کلمهقرار داده اند از باب استفعال از ریشه تأویل یعنی «طَلَبَ تَأْوِيلَهَا». (همو، ۲۰۶)

«اثنونی بدواه و قرطاس اکتب لکم کتاباً لاتصلّوا بعدی. و قال عمر: ما شأنه أهجر_ أو_ هجر؟» (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: «هر کسی 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 دورشدن 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 علت 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_ محرف

محرف 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 علی یهلک فیک اثنان، محبّ غالی و مبغضّ قال» (۵) که به «مبغضّ غالی» تحریف شده است. ظاهر آ وجه این گونه تحریفات نقص

رسم الخط قدیم بوده است که نقطه گذاری کلمات متداول نبود. بعضی محرف و مصحف را یکی دانسته اند و بعضی تصحیف را اعم از تحریف دانسته اند و بعضی تصحیف را مختص به تغییر لفظ از حیث نقطه دانسته و تحریف را تغییر در شکل کلمه گفته اند. (۶)

۹_۳_ کشف روابط

اشاره

فایده ی بعدی که از توجه به خانواده ی حدیث حاصل می شود، 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

- ۱- برآیم مرگب و کاغذی بیاورید تا کتابی برای شما بنویسم که بعد از من گمراه نشوید ولی عمر گفت: اوچه 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 غلّوکننده و دشمن کینه توز. نک: سیدرضی، حکمت ۴۶۹.
- ۶- مدیر شانه چی، ۶۵.

متون دینی (چه قرآن و چه حدیث) ریشه‌ی روایی دارد. برای نمونه علی علیه السلام ضمن خطبه‌ای می‌فرماید: «انَّ فی أیدی النَّاسِ حقّاً و باطلاً و صدقاً و کذباً و ناسخاً و منسوخاً و عامّاً و خاصّاً و محکماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً» (۱).

و در جای دیگر فرموده است: «فانَّ امر النَّبیِّ ۶ مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محکم و متشابه» (۲).

در پرتو خانواده حدیث، با جمع روایات متحدالموضوع 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.

۹-۳-۱ رابطه‌ی تأویل

روایات نیز همانند آیات قرآن شامل برخی محکّمات و متشابهات می‌باشند. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «انَّ فی أخبارنا متشابهاً کمتشابه القرآن و محکماً کمحکم القرآن فردّوا متشابهها إلی محکّمها و لا تتبعوا متشابهها دون محکّمها فتضلّوا» (۳).

«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 در بردارنده 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. (۴) 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. (۵)

ص: ۱۴۲

۱- همانا در دست مردم اخبار حق و باطل، راست و دروغ، ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابهو آن چه حفظ شده و آن چه توهم شده است، وجود دارد. (کلینی، ۱/۶۲، سیدرضی، خطبه‌ی ۲۱۰)

۲- همانا امر پیامبر مانند قرآن است، ناسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه است. (کلینی، ۱/۶۳)

۳- همانا در اخبار ما متشابه وجود دارد، مانند متشابه قرآن و محکم وجود دارد مانند محکم قرآن. پسمتشابه آن را به

محکمش ارجاع دهید و متشابهش را بدون محکم متابعت نکنید که گمراه می شوید. (صدوق، عیون اخبارالرضا علیه السلام،

(۲/۱۲۶)

۴- مامقانی، ۱/۳۱۶.

۵- غفاری، ۲۸۰.

برای نمونه شیخ طوسی با سند خود از معاویه بن عمّار نقل می کند که: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابريّة تعمّلها المجوس و هم أخبث و هم يشربون الخمر و نساؤهم على تلك الحال، ألْبَسُها و لا أَعْسِلُها و أصَلِّي فيها؟ قال: «نعم». قال معاوية: فقطعت له قميصاً و خطته و فتلت له ازراراً و رداءً من السابريّ ثم بَعَثْتُ بها إليه في يوم جُمعه حين ارتفع النَّار، فكأنَّه عَرَفَ ما أريد، فخرج فيها إلى الجمعة.»(۱)

استاد غفاری پس از ذکر این حدیث در ذیل آن می نویسد: «و هذا کماتری صدره نصّ فی الجواز و ذیله ظاهر فيه.»(۲)

نمونه ی دیگر از حدیث متشابه حدیثی است که از امام صادق علیه السلام وارد شده آن جا که فرمود: «النَّاسُ معادن کمعادن الذهب و الفضة فمن كان له فی الجاهلیه اصل فله فی الاسلام اصل.»(۳)

مورد تشابه در حدیث لفظ «اصل» می باشد. 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 می کند. آن حضرت حدیثی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، روایت کرده که اصل هر کس را عقل او معرّفی می کند.(۴) لذا اصل تأویل به عقل می شود.

۹-۳-۲_ رابطه ی تبیین

یکی از رابطه های 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 مبین و اقسام اجمال روایی سخن به میان آمد تکرار مطالب ضرورتی نداشته و می توان به آن قسمت مراجعه کرد.

۹-۳-۳_ رابطه ی تخصیص و تعمیم

این رابطه بین حدیث عام و حدیث خاص ایجاد می شود. به عقیده برخی از حدیث پژوهان (گاه) عام و خاص در اصطلاح حدیثی آن غیر از اصطلاح اصولی است. زیرا حدیث عام به حدیثی اطلاق می شود که حکم آن بر تمام مصادیقش حمل شود، گرچه به ظاهر نسبت به فرد خاصی صادر شده باشد مانند سخن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خطاب به

ص: ۱۴۳

۱- از امام صادق علیه السلام درباره ی قماش شاپوری که آن را مجوس می بافت سؤال کردم، با توجه به اینکه آنها مردمانی ناپاک بوده و شراب می نوشند و زنان آنها نیز چنان احوالی دارند. پرسیدم که آیا آن لباس را بیوشم و با آن نماز بخوانم در

حالی که آن را نشسته ام؟ امام فرمود: «بله» معاویه گوید: سپس از پارچه‌ی شاپور یقطعه‌ای تهیه کرده و از آن ردایی دوختم و روز جمعه زمان ظهر به نزد حضرت فرستادم، گویا امام فهمید منچه اراده کردم، پس با آن لباس به نماز جمعه خارج شد. (شیخ طوسی، ۱/۳۶۲)

۲- و این خبر چنان که می‌بینی صدرش نص در جواز دارد و ذیل آن ظاهر در آن است. (غفاری، ۲۸۰)

۳- مردم معدن‌هایی هستند مانند طلا و نقره. پس هر که در جاهلیت اصل داشته در اسلام نیز اصل دارد. (کلینی، ۸/۱۵۱)

۴- مجلسی، ۱/۸۹.

عروه بارقی که به او فرمود: «بارک الله فی صفة یمینک» (۱) و فقها از

آن صحت هر «بیع فضولی» را بعد از رضایت طرفین معامله نتیجه گرفته اند. از طرفی حدیث خاص حدیثی است که مضمونش شامل بعضی از مصادیق آن شود گرچه به ظاهر در صیغه ی عام وارد شده باشد، مانند روایاتی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در مذمت مصاحبت با اکراد، یا ذمّ بازاریان یا شعراء و... وارد شده که علی رغم 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 این است که: «مستحب است هر کسی نام میت 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 صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: «من شهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله حرم الله علیه النار» (۴). ظاهر حدیث بر این مطلب دلالت دارد

که هر کس به ذکر شهادتین اقدام کند وارد جهنم نخواهد شد، اما ادله قاطعی از آیات و روایات وجود دارد که حکایت از آن می کند که گنهکاران از موخیدن مورد عذاب الاهی واقع شده سپس با مواهبی از عفو و شفاعت یا نظائر آن از دوزخ رهایی می یابند. از اینجا درمی یابیم که ظاهر حدیث مراد نیست و گویا فرمایش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم 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 می شود و اخلاص یعنی داشتن ایمانی خالص از هر چیز از جمله شهوات نفسانی. (۵)

نمونه ی دیگر از روایات عام حدیث «انّ الفقیه لایعیّد الصلاه» می باشد. ظاهر حدیث در «فقیه» و «صلاه» تعمیم دارد. یعنی هیچ فقیهی هیچ نمازی را اعاده نمی کند. اما طبق روایات دیگر این حدیث از دو وجه تخصیص خورده است و از الفاظ عام آن اراده ی خاص می شود. یکی لفظ صلاه؛ چرا که اعاده ی نماز به دو رکعت آخر از نماز چهار رکعتی قابل تخصیص است. (۶) در این خصوص شیخ صدوق

در معانی الاخبار از عبدالله بن فضل الهاشمی مسند آ روایت کرده: «قال كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل

ص: ۱۴۴

۱- در توضیح حدیث باید گفت که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مبلغی به عروه داد و به او سفارش کرد که گوسفندیها آن تهیه کند، عروه با آن مبلغ دو گوسفند خرید و رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم با گفتن «بارک الله فی صفة یمینک» یعنی خداوند به معامله ای که به دست تو صورت گرفت برکت دهد، بر معامله ی او صحّه گذاشت. (نک: غفاری، ۲۵۴)

۲- تفصیل را نک: غفاری، ۲۵۴.

۳- همانجا.

۴- از جمله مصادر این حدیث را نک: نیشابوری، ۱/۶۱؛ مجلسی، ۶۶/۸۶.

۵- نقل از غفاری، ۲۵۵.

۶- همانجا.

فسأله عن رجلٍ لم يدر واحده صلّى أو اثنتين فقال له: يعيد الصلاة، فقال له: فأين ما رُوي أنّ الفقيه لا يعيد الصلاة؟! قال: إنّما ذلك في الثلاث والأربع»^(۱)

وجه ی دیگر اراده ی خاص از لفظ عام در حدیث یادشده، در مورد تعبیر «فقيه» است. که این تخصیص نیز با توجه به خانواده ی حدیث صورت می پذیرد. چرا که روایاتی وارد شده که در آن از امام معصوم به عنوان «فقيه» یاد شده است. از جمله آن که زراره از امام باقر علیه السلام می پرسد: «هل سجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سجدة السهو قطّ فقال: لا ولا سجدهما فقيه»^(۲) باید توجه داشت که در لسان روایات معمولاً امام

معصوم است که می تواند در کنار رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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 تقيه، گاه از امام با تعبیر «فقيه» یاد شده است.

۹_۳_۴_ رابطه ی 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 قالبی و حالی 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 خانواده ی حدیث از حقیقت و مجاز کلام معصوم آگاه می شویم.

شریف رضی شماری از مجاز گویی های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را در کتابی به نام «المجازات النبویه» جمع آوری کرده است. وی در این باره می گوید: «كان فيها كثير من الاستعارات البديعه و لمع البيان الغريبه و أسرار اللغه الطيفه يعظم النفع باستنباط معادنها و استخراج كوامنها و إطلاعها من أكمّتها و أكنانها و تجریدها من خللها و اجفانها». یعنی: در آن بسیاری از استعارات بدیع و پاره ای از غرایب و اسرار لطیف لغوی وجود دارد و با استنباط معادن آن و استخراج نکات پنهانی و اطلاع در اندازه ها و ژرفای آن و جدا کردن خلل و پوسته های آن سود زیادی حاصل می شود.^(۳)

اما از آنجا که در فصل هشتم به تفصیل درباره انواع دلالت ها در روایات امامان علیهم السلام بحث شد، سخن دیگری در این خصوص ضرورت ندارد.

ص: ۱۴۵

۱- من نزد امام صادق علیه السلام بودم که مردی وارد شد و درباره ی کسی که نمی داند 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 نمی کند؟ امام فرمود: همانا آن دربارہ ی رکعت سوم و چهارم است. (صدوق، همانجا، ۱/۳۵۹)

۲- مجلسی، ۱۷/۱۰۲. یعنی: آیا رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم هرگز دو سجده ی سهو را به جا آورد؟ فرمود: نه و هرگز فقیهی (امامی) هم به جا نیاورده است.

۳- شریف رضی، المجازات النبویه، ۲۷.

هم چنان که 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 کرده اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «إِنَّ احادیثی ینسخ بعضها بعضاً کمنسخ القرآن» (۱)

و در روایات شیعه از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود: «إِنَّ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ» (۲) و در حدیثی که امام علی علیه السلام راویان حدیث را به چهار

دسته تقسیم کرده است، فقط یک دسته از آنها را راویان راستگوی حافظ معرفی کرده و یکی از اوصاف آنها را حفظ ناسخ و منسوخ می داند: «... فهو حفظ الناسخ فعمل به و حفظ المنسوخ فجنب عنه...» (۳) از طرفی آن حضرت یکی از آن چهار گروه را

کسانی می داند که غافل از ناسخ و منسوخ بوده و مسلمانان نباید از آنها قبول حدیث کنند به این صورت که: «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 منسوخٌ لرفضه و لو علم المسلمون أنّ ما سمعوه منه أنّه منسوخٌ لرفضوه...» (۴)

شهید ثانی در تعریف ناسخ و منسوخ گوید: «الناسخ حدیث دلّ علی رفع حکم شرعی سابق و المنسوخ ما رُفِع حکمه الشرعیّ بدلیل شرعی متأخّر عنه» (۵)

وی راه شناخت نسخ را نص، نقل صحابی، تاریخ و اجماع می داند و برای آن به ترتیب مثال زده است مانند «كنت نهيتكم عن زیاده القبور فزوروها»، (نص پیامبر) یا «كان آخر الأمرين من رسول الله ترك الوضوء ممّا مسّت النار» (نقل صحابی)... یا «قتل شارب الخمر في المره الرابعه» (اجماع) (۶)

ص: ۱۴۶

۱- ابن شاهین، ۳۵.

۲- کلینی، ۱/۶۳، سید رضی، خ، ۲۱۰.

۳- او کسی است که ناسخ را حفظ کرده بدان عمل می کند و منسوخ را حفظ کرده از آن دوری می جوید. (نهج البلاغه، خ ۲۱۰)

۴- و فرد سوم کسی است که چیزی را که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بدان امر فرموده شنیده است و این که

سپس رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم از آن نهی فرموده نمی داند. یا شنیده که حضرت از چیزی نهی کرده اما نمی داند که سپسبدان دستور داده است. پس منسوخ را حفظ کرده اما ناسخ را حفظ نکرده است. اما اگر می دانست آنمنسوخ است خودش آن حدیث را رد می کرد و اگر مسلمانان می دانستند آن چه از او شنیده اند منسوخ است، هر آینه رد می کردند. (کلینی، ۱/۶۳)

۵- ناسخ حدیثی است که به رفع حکم شرعی سابق دلالت می کند و منسوخ آن است که حکم شرعی آن بادلل شرعی متأخر از آن برداشته شده است. (همو، ۸۹)

۶- و طریق شناخت نسخ یا به نصّ از پیامبر است مانند «من شما را از زیارت قبرها نهی کردم اما می توانید زیارت کنید.» یا به نقل صحابی مانند «آخرین امر رسول ترک شستن (دست) نسبت به چیزی بود که آتش آنرا لمس کرده است» یا به اجماع مانند «شارب خمر دربار چهارم کشته می شود» که اجماع برخلاف آن نسخ کرده است، اجماع خودش نسخ نمی کند، بلکه بر نسخ دلالت می کند.

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. (۱) قریب به

این تعریف از نسخ و مثالهای مزبور در شرح صحیح مسلم (۲) و تدریب الراوی (۳) نیز

آمده است.

می توان گفت که رابطه ی نسخ بین دو حدیث با شرایطی همراه است که اهم آن به قرار زیر است:

الف) تعارض دو حدیث در حدی باشد که راهی به جمع آن ها 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_ رابطه ی نسبیّت

در خصوص برخی از روایات متخّذالموضوع در یک خانواده حدیث، نوعی رابطه ی نسبیّت 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 می توان بررسی کرد. برای نمونه صدور حدیث در شرایط تقیه آمیز و یا خطاب به فرق انحرافی هم چون غلاه و یا به تناسب فهم مخاطب و غیره. رابطه ی نسبیّت می تواند از راه کارهای حل اختلاف حدیث نیز محسوب شود.

برای نمونه در باب «علم غیب امامان» احادیث مختلفی وارد شده است. برخی دلالت بر علم غیب امام کرده و برخی آن را نفی می کنند. اما بسیاری از روایات نفی علم غیب در ردّ ادّعای غلو آمیز غلات شیعه صادر شده است. (۴) چرا که

غلاّیت جهت خدشه دار نمودن مقام امامان مکرر به طرح مسأله ی علم غیب آن هم به صورت مطلق می پرداختند. علّامه مجلسی در جلد بیست و ششم بحار الأنوار مجموعه ای از روایات مربوط را با عنوان «باب أنّهم لا یعلمون الغیب و معناه» درج کرده سپس در اظهار نظر خود به نسبی بودن این مسأله اشاره می کند. نظر علّامه به این صورت است که: «علم غیب امام نسبی است اما در سایه ی قرب به خدا قابل افزایش است و این طور نیست که

ص: ۱۴۷

۱- میرداماد، ۲۴۹. در مباحث پیشین از جمله فصل هفتم گذشت که در این مورد نسخی رخ نداده، بلکه توهم نسخ وجود دارد.

۲- نووی، ۱/۳۵.

۳- سیوطی، تدریب الراوی، ۲/۱۸۹.

۴- طوسی، اختیار الرجال به رقم ۵۳۰ و ۵۳۲. همانگونه که در برخی از آیات قرآن بر سبیل احتجاج درمقابل مشرکان علم غیب از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم نفی شده مانند آیه ۵۰ سوره انعام که می فرماید: «قل لا اقول لكم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لكم انی ملک ان اتبع الا ما یوحی الی...»، با آن که در آیاتدیگری 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 ۲۷.

اگر امام در ابتدای نیل به امامت این دانش را با افاضه ی الهی دریافت نمود تا پایان حیات در این حد باقی بماند بلکه علم او قابل افزایش است.»(۱)

نمونه ی 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 می کنند.(۲) با ملاحظه این گونه اخبار این سؤال ایجاد

می شود که گرچه همه ی آن اعمال برتر هستند امّا برترین و افضل آنها کدام است؟! تنها رابطه ای که بین این روایات می توان برقرار کرد رابطه ی 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

چنان که اشاره شد خانواده حدیث مجموعه روایاتی است که در موضوعی واحد وارد شده است. با عرضه ی احادیث یک خانواده به یکدیگر و کشف روابط آنها؛ روایات در یک مسیر تفسیری قرار گرفته و همدیگر را تفسیر می کنند. از این مسیر به یک معنای جامع و به عبارتی به معنای واحد در موضوعی واحد دسترسی پیدا می شود. 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

روایت است که از عرضه ی آنها به دیگر می توان به معنای جامعی در این باب دست یافت. در فصل های پیشین پاره ای از روایات این باب از نظر گذشت و اینک همه روایات باب به اختصار آورده شده و روابط بین آن ها بررسی می شود.

۱. در حدیث اوّل امام باقر علیه السلام بنای اسلام را بر پنج چیز: نماز و زکاه و روزه و حج و ولایت می داند و درباره ی ولایت می فرماید: «وَلَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا تُنَادِي 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 «ولایه ولیّنا» را در مقابل «وعداوه عدوّنا» آورده است. که معلوم می شود 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 می افزاید: «مردم چهارتای آن را گرفتند و ولایت را ترک کردند.»

۴. امام صادق علیه السلام نماز، زکاه و ولایت را به عنوان سه پایه اصلی اسلام معرفی کرده می فرماید: «هیچ یک از این سه رکن بدون دوتای دیگر صحیح نیست.»

۱- مجلسی، ۲۶/۲۱.

۲- نمونہ ہا رانک: مجلسی، ۴۴/۱۹۶ و ۶۶/۲۵۳_۳۹۳ و ۷۱/۸۵.

۳- کلینی، ۲/۱۸.

۵. امام باقر علیه السلام ارکان پنجگانه اسلام را به ترتیب: نماز، زکات، حج، روزه، و ولایت معرفی می کند. سپس زراره می پرسد: کدام یک از آنها افضل است؟ که امام علیه السلام می فرماید: «ولایت» لائنها مفتاحهنّ» زراره باز می پرسد: کدام در مرتبه ی بعدی است؟ امام علیه السلام می فرماید: «نماز، چرا که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: نماز ستون دین شماست.» زراره باز می پرسد: کدام عمل بعد از آن است؟ می فرماید: «زکاه چرا که در قرآن همراه با نماز آمده و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز فرموده است: زکاه گناهان را از بین می برد.» باز زراره می پرسد: کدام عمل در مرتبه ی بعدی است؟ امام علیه السلام می فرماید: «حج چرا که خداوند فرمود: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا و من كفر فان الله غنى عن العالمين) (۱) و پیامبر نیز فرموده: «یک حج مقبول بهتر از بیست نماز

نافله است.» سپس زراره می پرسد: کدام عمل بعد از آن است؟ امام علیه السلام می فرماید: «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 درباره ی آن کوتاهی کردی یا در ایام روزه سفر کردی به جای آن چند روز از غیر ماه رمضان، می توانی روزه بگیری و یا کفاره بدهی و بر تو قضایی نیست. اما از این چهار تا (ولایت، نماز، زکاه و حج) چیزی جز خود آنها به جای آنها تو را کفایت نخواهد کرد. ضمناً بدان، اگر کسی شبش را بیدار و روزش را روزه دار باشد و همه ی اموالش را صدقه داده و همه ساله 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 نمی آید. ولی نیکوکاران آنها را، خداوند به فضل رحمتش وارد بهشت می گرداند.»

۶. امام صادق علیه السلام مراد از ولایت را ولایت آل محمد: معرفی کرده و حدیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را ذکر می فرماید که: «من مات و لا یعرف امامه مات میتة جاهلیة» سپس به معرفی امامان تا خود می پردازد.

۷. امام باقر علیه السلام پنج پایه (مبانی) اسلام را فقط معرفی می فرماید.

۸. امام باقر علیه السلام هم چون حدیث اول مبانی اسلام را معرفی کرده و روز غدیر را زمان ندای ولایت اعلام می کند: «و لم یُنَادَ بشیءٍ ما تُؤدَى بالولایة یوم الغدیر.»

۹. نظیر حدیث ششم است. امیرا امام صادق علیه السلام در ادامه می فرماید: «بیشتر از همه وقت، زمانی شما به معرفت امام حاجت دارید که نفس به سینه می رسد. در این هنگام است که فرد می گوید: من در مذهب و عقیده ی خوبی به سر می بردم.»

۱۰. امام باقر علیه السلام ولایت ولی را در کنار «البرائة من عدونا و التسلیم لأمرنا و انتظار قائمنا و الاجتهاد و الورع» قرار می دهد. و آنها را با شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اقرار به قرآن، دین خود و آبائش معرفی می کند.

۱۱. امام صادق علیه السلام در معرفی پنج پایه، ولایت را دو بار ذکر می کند 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 تایی 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 زکاه 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 «مجمل» است که امام صادق علیه السلام می فرماید: «خداوند عزوجل پنج چیز را بر خلقش فرض نمود که در چهار تایی 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 چهار تایی 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 می گیرد. در نتیجه بهترین چیزها چهار فریضه «ولایت، نماز، زکاه و حج» است. از طرفی در صدر روایت امام پس از معرفی پنج فریضه «افضل» آنها را ولایت می داند. در کنار آن روایت اول نیز بر برتری ولایت تأکید می کند چرا که فرموده است که به چیزی همچون ولایت ندا داده نشده است و هم چنین روایت یازدهم با تکرار کلمه ی ولایت به صورت پی در پی از سوی امام بر آن تأکید شده است.

اما در باره ی حدود رخصت ها در فصل های قبل با استفاده از آیات و روایات دیگر مطالبی از نظر گذشت (۱) و در این جا نظر علامه مجلسی قابل توجه است که

می فرماید: «بیان قوله لا فرخص فی أربع كالتقصير فی الصیلاه فی السفر و تأخیر عن وقت الفضیله مع العذر و ترك كثير من واجباتها فی بعضی الأحيان أو سقوط الصلاة عن الحائض و النفساء و عن فاقد الطهورین أيضاً إن

۱- از جمله نك: فصل دوم همین کتاب.

قبل به و الزکاه عن لم يبلغ ماله النصاب أو مع فقد سائر الشرايط و الحج مع فقد الاستطاعه أو غيرها من الشرائط و الصوم عن المسافر و الكبير و ذوی العطاش و أمثالهم بخلاف الولایه فإنها مع بقاء التکلیف لا یسقط وجوبها فی حال من الأحوال» (۱)

درباره ی ولایت چند مسأله ی دیگر نیز وجود دارد: اولا 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؟!

علّامه مجلسی در پاسخ سؤال اول می فرماید: «الولایه بالفتح بمعنی المحبه و النصرة و الطاعة و اعتقاد الإمامه» وی می نویسد: ولایت با کسر یعنی إماره و اولویت در تصرف بوده و شاهد آن آیه ی (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ) و حدیث غدیر است. (۲) 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 می انجامد. یعنی نهایت مرتبه ی حبّ که لازمه اش اطاعت است که در قرآن کریم نیز بدان اشاره شده است: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ) (۳) پس حبّ واقعی یعنی تبعیت از محبوب که شعری منسوب به

امام صادق علیه السلام نیز بدان اشعار دارد:

لَوْ كَانَ حُبُّكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمَحَبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ (۴)

در این صورت ولایت اعم از ولایت خواهد بود و این دو در واقع رابطه ی عموم و خصوص مطلق دارند یعنی کسی ادعا 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 اما 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 اما همواره بر ولایت خود تأکید می ورزیدند. از این جا روشن می شود که ولایت چه اندازه اهمّیت دارد که می تواند شاخصه ی ایمان محسوب شود. (چنان که شهادتین شاخصه ی اسلام است) این مطلب از احادیث دوم و دهم نیز برمی آید. در حدیث دوم ولایت ائمه در مقابل «عداوه عدّونا» و در حدیث دهم در کنار «البراءه

ص: ۱۵۱

۱- مجلسی، ۶۵/۳۳۲ یعنی: امّا رخصت آن چهارتا: مانند تقصیر نماز در مسافرت و تأخیر آن از وقتفضیلت با وجود عذر و ترک بسیاری از واجبات آن در برخی مواقع یا ساقط شدن نماز از زنی که خون حیضیا نفاس دیده و کسی که فاقد طهورین است و سقوط زکاه 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 وجوب همراه است، در هیچ حالی ساقط نمی شود.

۲- مجلسی، ۶۵/۳۳۸.

۳- آل عمران، ۳۱.

۴- اگر دوستی تو راستین باشد هر آینه از او اطاعت می کنی همانا محب مطیع کسی است که دوست دارد. (حر عاملی،

۱۵/۳۰۸)

من عدونا» آمده است. لذا علامه مجلسی می فرماید: ولایت با فتح به معنی دوستی معنای مناسب روایات مزبور است.

امّا حدیث ششم به سؤال دوم جواب داده و مراد از ولایت را ولایت آل محمد: می داند، سپس امام صادق علیه السلام به معرّفی امامان (ولی) تا زمان خود می پردازد.

حدیث هشتم نیز زمان ندای به ولایت را روشن کرده و آن را روز «غدیر» معرّفی می کند. قابل ذکر است در احادیث مزبور گاه روایت مجمل از ناحیه ی 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. امّا 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. امّا 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 مسأله ی خانواده حدیث توجه داشته اند.

نهایتاً در ارائه ی معنای جامع از خانواده ی حدیث «دعائم الاسلام» چنین می توان اظهار نمود که خداوند پنج فریضه ی را به عنوان ارکان اسلام بر مردم واجب نموده که به ترتیب نماز، زکاه، حجّ، روزه و ولایت است که در چهار تایی اوّل رخصت ها و تخفیف هایی بر اصل و فروع آن داده شده است. امّا در ولایت رخصتی داده نشده است. زیرا ولایت در درجه اوّل اعتقادی قلبی است و نمود بیرونی ندارد و در نتیجه چیزی جز خودش به جای آن واقع نمی شود. ولایت یعنی دوستی اطاعت انگیز از دوازده ولیّ معرّفی شده از آل محمد: که به عنوان شاخصه ی ایمان محسوب می شود.

اشاره

معناشناسی عقل و رأی در روایات اهل بیت علیهم السلام

مقدمه

یکی از مسائل مهم در روایات اهل بیت علیهم السلام شناخت عقیده ی آن بزرگواران از مقوله های «عقل» و «رأی» و درک تمایز بین این دو مفهوم است. ضرورت این بحث از آن جا ناشی می گردد که از طرفی عقل در روایات پیشوایان دینی به عنوان راهنمای مؤمن تمجید شده و از طرف دیگر رأی و قیاس در آموزش های آنان به شدت مذمت و نفی شده است. به عنوان مثال تخطئه ی رأی در روایات امام صادق علیه السلام به گونه ای 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 ارجمنندی برخوردار است. قرآن در آیات بسیاری از تعقل تمجید کرده و شگفتی های موجود در طبیعت را نشانه هایی برای خردمندان _ جهت شناخت خداوند _ اعلام می کند همانند آیه ی: (انّ فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار لآیات لا ولی الا للباب)(۱)

ص: ۱۵۳

و از این مفصل تر: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع 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) (۱)

از مهم ترین آیات قرآن در باب موقعیت عقل در رستگاری یا خسران انسان می توان به دو آیه در سوره های الانفال و الملک اشاره کرد که آیه ی نخست رویگردانان از عقل و اندیشه را در ردیف بدترین جنبنده ها دانسته (۲) و آیه ی دیگر

عدم خردورزی را عاملی در سقوط به جهنم می داند به این صورت که: (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ...) (۳)

در روایات پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام همه جا از مقام والای عقل تمجید شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم 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. (۴)

نظیر همین مطلب از علی علیه السلام در نهج البلاغه وارد شده است. (۵)

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. (۶) امام صادق علیه السلام نیز در روایاتی عقل را حجت بین مردم و خداوند و

راهنمای بین مردم دانسته است. (۷) و چون از حضرت سؤال کردند که عقل چیست

فرمود: «العقل ما عُبد به الرَّحْمَانُ وَ اُكْتُسِبَ بِهِ الْجَنَانُ». 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. (۸)

ص: ۱۵۴

۱- البقره، ۱۶۴. یعنی: به راستی در آفرینش آسمان ها و زمین و آمدوشد شب و روز و کشتی هایی که در دریا به سود مردم در حرکت اند، و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن زمین را پس از مرگ زنده نموده، و انواع جنبنده گان را در آن گسترده، و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه هایی است (از ذات خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می اندیشند.

- ۲- الانفال، ۲۲.
- ۳- الملک، ۱۰ و ۱۱.
- ۴- نڪ: کلینی، ۱/۳۰.
- ۵- نڪ: سیدرضی، حکمت، ۱۱۳.
- ۶- سید رضی، نهج البلاغه، ترجمه ی دشتی، ۸۹۴، مدخل عقل، عقول و عاقل.
- ۷- کلینی ۱/۲۵.
- ۸- همو، ۱/۱۱.

امام صادق علیه السلام هم چنین عقل را عامل رستگاری دانسته که البته چنین عقلی سرچشمه در علم و دانش دارد. لذا به مفضّل فرمود: «یا مفضّل لا یفلح من لا یعقل و لا یعقل من لا یعلم» (۱). امّا کارکرد دقیق عقل چیست؟ در این خصوص در ادامه ی مطلب

توضیحاتی از نظر خواهد گذشت.

۱۰-۳_ بررسی رأی در نصوص دینی

اشاره

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 می شود.» (۲) و نیز برخی معتقدند: «رأی بر اعتقاد، اجتهاد یا تلاش ذهنی و

نیز بر قیاس قابل اطلاق است و وقتی گفته می شود اصحاب الرأی مراد همان طرفداران قیاس هستند.» (۳)

کلمه ی «رأی» همانند کلمه ی «عقل» در قرآن و روایات استعمال شایعی دارد. در قرآن کریم هر جا تعبیری مانند «أفرأیت» یا «أفرأیتم» وارد شده همه جا مراد استفسار از رأی و نظر است مانند آیات: (أفرأیتم ما تُمنون...، أفرأیتم ما تحرثون...، أفرأیتم الماء الذی تشربون...، أفرأیتم النار الّتی تورون) (۴)

در این آیات و موارد مشابه آن «أرأیت» به معنای «أخبرنی» است. (۵) چنین

رأی و نظری ممکن است توأم با صواب و یا توأم با خطا باشد که در آیات قرآن توصیه ی قرآن بر آن است که انسان با تفکر و ارزیابی پیرامون یک مسأله رأی و نظر صائب ارائه کند. امّا کلمه ی «رأی» در روایات _ برخلاف قرآن _ به طور غالب دارای بار و محتوای منفی است به طوری که اصطلاح «رأی» و «اصحاب الرأی» غالباً مذمت شده است. روایات شیعه و اهل سنت در این خصوص به دو دسته قابل تقسیم است که عبارتند از:

۱۰-۳-۱_ روایات نهی از اعمال رأی در تفسیر قرآن

روایات متعدّدی از طریق شیعه و اهل سنت وارد شده که در آن از تفسیر به رأی نهی شده و مرتکبین به آن، گمراه و مستحق جهنّم توصیف شده اند. از جمله:

الف) عن ابن عبّاس عن النّبی أنّه قال: «... من قال فی القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النّار.» (۶) یعنی: آن که با رأی خود درباره ی قرآن اظهار نظر کند، جایگاه خود

را در آتش قرار داده است.

- ۱- همو ۱/۲۶.
- ۲- عمید زنجانی، ۲۲۹.
- ۳- ذهبی ۱/۲۵۴.
- ۴- الواقعه، ۵۸، ۶۳، ۶۸، ۷۱.
- ۵- راغب، ۲۰۷ ماده رأی، نیز نك: بهبودی، معانی القرآن ۵۴۳ که می نویسد: بگوید که رأی و پاسخ شما چیست.
- ۶- ترمذی، ۵/۱۸۳.

در حدیث دیگری که ترمذی روایت کرده «برایه» 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 صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوا مقعده من النار»^(۱)

(ج)... عن جندب بن عبدالله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قال في القرآن برأيه فاصاب فإخطأ»^(۲) یعنی: آن که درباره ی 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»^(۳) 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»^(۴)

این روایات در شیعه و اهل سنت مورد بحث و گفت و گوی فراوانی واقع شده که مراد از «رأی» چیست؟ و آیا تفسیر به رأی جایز است یا خیر.^(۵) 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^(۶) که فعلاً در این مقاله ضرورتی به ذکر آنها نیست.

۱۰-۲-۳-۱۰ 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 سنی 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 شده اند. از نظر این روایات اعمال رأی و قیاس در امور دینی به ظهور بدعت ها می انجامد و همین موضوع موجب نابودی سنت و در نهایت اصل دین می گردد. لذا کلینی^(۷)

ص: ۱۵۶

۱- همانجا.

۲- همانجا ۵/۱۸۴.

۳- عیاشی، ۱/۲۹.

۴- همانجا ۱/۲۹.

۵- از جمله نك. ترمذی، ۵/۱۸۴؛ ذهبی، ۱/۲۵۵؛ موقف العلماء من التفسیر بالرأی؛ فیض كاشانی ۱/۷۰_۷۵؛ طبرسی ۱/۱۳؛ طباطبایی، مقدمه ی تفسیر المیزان ۱/۹.

۶- همانجاها.

۷- کلینی، ۱/ ۵۴.

احادیث مربوط به رأی و قیاس در امور دینی را با عنوان «باب البدع و الرأی و المقائیس» آورده است. کلینی، هم چنین برخی دیگر از روایات مرتبط با این موضوع را در باب های دیگر آورده است. (۱)

اما در روایات اهل سنت، روایات مربوط به رأی و قیاس وضعیّت دیگری دارد.

به این صورت که برخی همانند روایات شیعه در مقام مذمت و تخطئه رأی و قیاس وارد شده و برخی دیگر در مقام توجیه و یا تعدیل رأی و نیز جواز تمسک به رأی مشاهده می شود. (۲) نمونه هایی از روایات شیعه و اهل سنت به قرار زیر است:

(الف) عن ابی شیبّه قال: سمعت ابا عبدالله علیه السلام يقول: «انّ اصحاب القیاس طلبوا العلم بالقیاس فلم یزادوا من الحق الا بعدآ، انّ دین الله لا یصاب بالقیاس» (۳) یعنی:

پیروان قیاس با استمداد از مقایسه به جست و جوی حقیقت رفتند اما قیاس جز به دوری آنها از حقیقت نیفزود. دین خدا با قیاس و استحسان برداشت صحیح نمی شود.

(ب) در حدیث دیگر ابوبصیر گوید: «به امام صادق گفتم: مسائلی مطرح می شود که پاسخ آن را در قرآن نمی شناسیم و سنتی هم درباره ی آن وجود ندارد که در آن بنگریم. (آیا می توانیم 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 برآیا می توانیم 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 نخوا، خطا باشد بر خداوند تبارک و تعالی دروغ بسته ای». (۴)

(ج) عن عبدالرحیم القصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: «کلّ بدعه ضلاله و کلّ ضلاله فی النار». (۵)

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: «اجرکم علی الفتیا اجرکم علی النار»، (۶)

در همان حال طبق نصوص دیگر استفاده از رأی در مقام فتوی دهی _ به ویژه در مواردی که به ظاهر نصی از کتاب و سنت وجود ندارد _ سیره ی معمول صحابه و تابعین گردید و خصوصاً در دستورالعمل های حکومتی

ص: ۱۵۷

۱- ۱/۵۹، ۶۹.

۲- نک: به دارمی، ۱/۵۷ _ ۷۲ در روایات مختلف.

۳- کلینی، ۱/۵۷.

۴- همانجا، ۱/۵۶.

- ۵- کلینی، ۱/۵۷. یعنی: هر نوآوری در دین (که با رأی همراه باشد) انحراف و هر انحرافی در آتش است.
- ۶- دارمی، ۱/۵۷. یعنی: با جرأت ترین شما در فتوادادن با جرأت ترین شما نسبت به (ورود به) آتش است.

خطاب به والیان و قاضیان به جواز استفاده از رأی و قیاس توصیه گشت. از جمله شریح قاضی می گوید: «عمر بن خطاب در نامه ای به او نوشت: «اگر مسأله یا قضاوتی به نزد تو آورند که در باره ی آن حکمی در کتاب خدا وجود دارد، تو به همان گونه حکم کن و توجّهی به کسی مکن. اما اگر در کتاب خدا پاسخی بر آن نیافتی به سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم توجّه کن و بر اساس آن داوری نما و اگر در سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیز جوابی نیافتی بنگر که نظر عموم مردم چیست و تو نیز همان گونه حکم کن. اما اگر مسأله یا قضاوتی به نزد تو آوردند که درباره ی آن چیزی در کتاب خدا و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود ندارد و احدی نیز قبل از تو درباره ی 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 می بینم.» (۱)

۱۰-۴_ جایگاه رأی و قیاس در مذاهب فقهی اهل سنت

از روایات پیش گفته به دست می آید 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 می گذشت بر حجم استفاده از آن افزوده می گشت. به طوری که در عهد صادقین علیهما السلام مکتب مستقلی با عنوان مکتب رأی و قیاس شکل گرفت که طرفداران آن عمدتاً در عراق _ به ویژه بصره و کوفه _ به سر می بردند. (۲) و در این شرایط بود که

پیشوایان اهل سنت تلاش کردند که برای رأی و قیاس، محملی یافته و اعتبار و حجّیت آن را اثبات کنند، لذا به طوری که از بررسی کتب اصولی آنها برمی آید 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 نموده اند. به عنوان نمونه می توان گوشه ای از استدلال های آنان را در کتاب های «نهایه السؤل فی شرح منهاج الاصول» از قاضی عبدالله بن عمر بیضاوی و «اصول الفقه» از محمّد ابوزهره ملاحظه کرد. دانشمند اخیر به ویژه پس از آن که علمای اسلامی را از نظر اعتقاد به قیاس به سه دسته تقسیم می کند می نویسد: «اما جمهور علمای اسلامی به قیاس احتجاج می کند آن هم در جایی که نصّی از کتاب و سنت وجود ندارد و قولی از صحابه یا اجماعی از امت مشاهده نمی گردد.» (۳)

به عقیده ی ابوزهره در بین اهل سنت تنها ظاهریه به انکار قیاس شهرت دارد (۴). اما مذاهب رسمی همه اصالت آن را پذیرفته اند و به گفته ی محقّقی دیگر: «در

ص: ۱۵۸

۱- دارمی، ۱/۶۰.

۲- ابوزهره، اصول الفقه ۱۷۳؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷.

۳- ابوزهره، اصول الفقه، ۲۲۰؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷.

۴- ابوزهره، اصول الفقه، ۲۲۱.

بین رؤسای مذاهب اهل سنت ابوحنیفه بیشتر و احمدبن حنبل کمتر از دیگران به استفاده از قیاس شهرت یافته اند. هم چنین اهالی عراق در سلك طرفداران رأی و قیاس و اهل مدینه از جمله طرفداران نقل و اثر بوده اند. مالک ابن انس و شافعی در استفاده از قیاس موضع متعادله ای دارند اما احمدبن حنبل با وجود آن که به کثرت نقل و استفاده از اثر شهرت دارد، معهداً در پاره ای از موارد اضطراراً به قیاس متوسل می شده است»^(۱).

۱۰_۵_ امام صادق علیه السلام و موضع گیری شدید علیه رأی و قیاس

گفته شد که امام باقر و امام صادق علیهما السلام از نظر تاریخی در دوره ای زندگی می کردند که مکتب رأی و قیاس در عراق شکل گرفته بود و عده ای از بزرگان اهل سنت با توسل به رأی و استفاده از قیاس به تفسیر قرآن یا صدور احکام فقهی مشغول بودند. این موضوع از مطالعه ی سیره و شخصیت افرادی چون قتاده، ابوحنیفه، سفیان ثوری، سفیان بن عیینه، و ربیعہ الرأی _ و خصوصاً مناظراتی که بعضاً این عده با امامان باقر و صادق علیهما السلام داشته اند _ به دست می آید. در بعضی از مناظرات امامان علیهم السلام با پیروان رأی و قیاس امامان شیعه ضمن تخطئه ی شدید رأی و قیاس، معتقدان و عاملان به آن را افرادی گمراه، منحرف و حتی برابر با شیطان دانسته اند.^(۲) سؤالی که پیش می آید آن است که دلیل این موضع گیری تند از ناحیه ی

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 می توان به دست آورد که استفاده ی 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 و سلم بود _ به تدریج این باور و اعتقاد را پدید آورد که در هر دوره و زمان مسائلی وجود دارد و یا اتفاقاتی رخ می دهد 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 می کردند این تفکر در پاره ای از شیعیان نیز کم و بیش به وجود آمد که ممکن است مسائلی ظاهر شود که درباره ی آنها حکمی در کتاب و سنت نباشد، چنان که این مطلب در گفت و گوی ابوبصیر و امام صادق علیه السلام در مطالب پیشین گذشت و ملاحظه شد که چگونه امام صادق علیه السلام به تخطئه ی اصل این تفکر مبادرت ورزید.^(۳) 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 می آید 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 سرسخانه مخالفت فرمود.^(۴)

ص: ۱۵۹

۱- شکعه، ۱۱۰، ۱۷۰، ۲۲۴، ۲۲۵؛ نیز نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۲۴۷_ ۲۴۸.

۲- کلینی، ۱/۵۸.

۳- کلینی، ۱/۵۶.

۴- همانجا، ۱/۵۸.

دلیل این مخالفت ها از ناحیه ی امامان آن بود که آنان با این تفکر که ممکن است مسأله ای به وجود آید و ریشه ای 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 ریشه ای در کتاب و سنت دارد. به این ترتیب امامان شیعه _ و خصوصاً امام صادق علیه السلام _ ضمن شکستن هیمنه ی اصحاب رأی نقش انکارناپذیری در بازگرداندن جامعه به سرچشمه های اصیل دین یعنی کتاب و سنت ایفا کردند و این از روایات وارده از آنها به دست می آید از جمله:

(الف) عن ابی شبیه الخراسانی قال: سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول: «انّ اصحاب المقایس طلبوا العلم بالمقایس فلم تزد هم من الحق إلّا بعدآ و انّ دین الله لایصاب بالمقایس.» (۱) یعنی: ابوشبیه خراسانی گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود:

«طرفداران قیاس به وسیله ی قیاس در پی دانش برآمدند، اما قیاس جز به دوری آنها از حق نینجامد، دین خدا با قیاس سنجیده نمی شود.»

(ب) عن مُرازم عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «انّ الله تبارک و تعالی أنزل فی القرآن تبیان کلّ شیء حتّی و الله ما ترک الله شیئاً یحتاج إلیه العباد، حتّی لایستطیع عبد یقول: لو کان هذا أنزل فی القرآن؟ إلاً و قد أنزله الله فیه.» (۲) یعنی: مرازم 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. به طوری که کسی بتواند بگوید: ای کاش این موضوع در قرآن بود، مگر آن که خداوند حکمی درباره ی آن نازل ساخته است.»

(ج) عن معلی بن خنیس قال: قال ابو عبدالله علیه السلام «ما من أمر یختلف فیه اثنان الا و له أصل فی کتاب الله عزّوجلّ ولکن لا تبلغه عقول الرّجال.» (۳) ؛ معلی 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 فیه کتاب أو سنّه.» (۴) یعنی: حماد گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: «هیچ موضوعی

نیست مگر آن که درباره ی آن حکمی در کتاب یا سنت وجود دارد.»

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 می آید. اما جهت توضیح بیشتر می توان گفت: در مذهب اهل بیت علیهم السلام که مبنای آن بر اصالت عقل است، با توجه به آن که ریشه ی هر

١- همانجا، ١/٥٦.

٢- همانجا، ١/٥٩.

٣- کلینی، ١/٦٠.

٤- همانجا، ١/٥٩.

مسأله ای در کتاب و سنت وجود دارد، نقش عقل شناخت حکم شرع از طریق تطبیق مصادیق بر اصول دینی است. چنان که از امام صادق علیه السلام نیز رسیده است که: «أما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا»^(۱) حرکت معتدلانه ی اجتهاد در شیعه چیزی جز رد

فروع بر اصول دینی نبوده که این حرکت همواره در آموزش های امام صادق علیه السلام مدّ نظر آن بزرگوار قرار می گرفت. به عبارت دیگر روش علمی امام باقر یا امام صادق علیه السلام آن نبود که در تربیت شاگردان خود تفصیل 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 می ساختند.^(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)

گفت و گوی امام صادق علیه السلام با زراره که از وی حکم وضوی جبیره را سؤال کرده بود و ایراد این سخن از ناحیه ی امام صادق علیه السلام به زراره که: «این موضوع و نظایر آن از کتاب خدا فهمیده می شود. آن جا که می فرماید: (ما جعل علیکم فی الدین من حرج)^(۴) نشان می دهد که امام صادق علیه السلام به جای پاسخ مستقیم به شاگرد خود در

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 علیهما 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 برأینا و هو اننا لکننا من الهالكین و لکننا نحدثکم باحادیث نکترها عن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم کما یکنز هولاء ذهبهم و فضّتهم»^(۵) یعنی: «ای جابر اگر ما با رأی و هوای نفس

با شما سخن گوئیم قطعاً از هلاک شوندگان 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.^(۶) و این

سخنان در مجموع تفسیری نیکو بر آیه ی «اولوالامر»^(۷) است. زیرا در این آیه در

۱- خوانساری ۱/۱۲۳.

۲- معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه،: ۱۲۳ راویان فقیه در اصحاب صادقین علیهما السلام .

۳- همانجا، ۱۳۴، نیز نک: عادل ادیب، ۱۹۲؛ فضل الله، ۳۳۲؛ یوسف مکی، ۲۲۵ تحت عنوان: «ما القاهلائمه من الاصول».

۴- الحج، ۷۸؛ نیز نک: کلینی، ۳/۳۳.

۵- مجلسی، ۲/۱۷۲ به نقل از اختصاص و بصائر الدرجات.

۶- کلینی، ۱/۶۲.

۷- النساء، ۵۹.

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(۱) فرمان داده است،(۲) 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 ۶_ تصحیح سنت نبوی از انحرافات وارده در آن و سپس تبیین درست آن برای مردم بود، نه آن که حکم جدیدی بر احکام موجود در کتاب و سنت اضافه کند.

با درک چنین اعتقادی، کارکرد عقل در استنباط مسائل دینی شناخته شده و می توان با کمک عقل جهت هر حکم دینی دلیلی شرعی اقامه کرد؛ لذا عقل منبع واحدی جدا از کتاب و سنت به شمار نمی آید. در صورتی که همان گونه 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 می آید که ریشه ای در کتاب و سنت ندارد.

و نیز این نتیجه گیری به دست می آید که این موضوع که «منابع احکام دینی کتاب، سنت عقل و اجماع است»،(۳) اندیشه ای بر سبیل تسامح است. زیرا بازگشت

اجماع مورد قبول شیعه به حضور معصوم علیه السلام در بین مجمعین بوده(۴) و عقل نیز

چنان که گذشت کارکردی جز کشف احکام شرعی بر مبنای کتاب و سنت(۵) ندارد. در

صورتی که پیروان رأی و قیاس، با مقایسه ی چند حکم شرعی جزئی، به صدور حکمی مبادرت می کنند 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 اخطأ کان ائمه علیه» ملاحظه می شود.

آخرین نکته در این فصل آن که چرا اگر _ در تفسیر قرآن یا صدور فتاوی دینی _ کار مفسّر 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 مفسّر یا فقیه در حد وسع خود در فهم قرآن و امور دینی تلاش کرده است؟ در پاسخ باید گفت: این نوعی موضع گیری

ص: ۱۶۲

۱- معارف، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، ۳۲۶ _ ۳۲۸.

۲- قابل ذکر است که در آیه ی اولوالامر به شکل مطلق درخواست شده که حتی بنا به رأی بزرگان اهلسنت این موضوع مستلزم وجود عصمت برای اولوالامر است. (فخر رازی، ۱۰/۱۴۴) لذا مصادیق اتمبالذات اولوالامر ائمه ی اطهار علیهم السلام هستند که امام صادق علیه السلام نیز بر آن تأکید کرده است. (کلینی ۱۰/۲۸۷؛ عیاشی، ۱/۲۷۳) و هر روایتی که در تعارض با

ولایت آنان قرار بگیرد از نظر شیعه مردود است.

۳- مظفر، ۲/۴۴_۱۲۰.

۴- همانجا، ۲/۹۳.

۵- این موضوع به خصوص در بحث «غیرمستقلات عقلی» که در آن حکم عقل به ملازمه ی بین حکم شرعی و حکمی دیگر تعلق می گیرد، عینیت بیشتر دارد. (نک: مظفر، ۱/۲۲۰ با عنوان: «غیرالمستقلات العقلیه») اما در خصوص نقش عقل در ادراک حسن و قبح اشیاء 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 صحه گذاشته اند. (تفصیل را نک: مظفر، ۱/۱۹۵_۲۱۶)

دین و پیشوایان آن در مقابله و تخطئه‌ی تفکر محدود نبودن منابع دینی به کتاب و سنت و نیز مبارزه با کسانی است که در مقام استغناء از اهل بیت علیهم السلام 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 صلی الله علیه و آله و سلم 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 دست آورد آن بدعت بوده و بدعت عین ضلالت و گمراهی است.

فصل یازدهم: بررسی ریشه های اباحه گری در آیات و روایات با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل در دیدگاه های کلامی

اشاره

بررسی ریشه های اباحه گری از نظر آیات و روایات

مقدمه

یکی از مسائلی که در حوزه ی فرهنگ اسلامی قابل توجه است، اهمیت حدود و ضوابط شرعی و کوشش در انجام دقیق و کامل فرامین الهی است. از طرفی نگاه انسان به دلیل تبعیت از غرائز نفسانی و میل به آزادی های فردی و اجتماعی به حدودشکنی پرداخته و سپس با توجیه شرعی آن تلاش در خلاصی خود از فشارهای روحی می کند. در صورت انکار رابطه ی ایمان با عمل اباحه گری به عنوان یک روحیه در نفس انسان مستقر شده و در تحکیم آن توجیهات فلسفی، اخلاقی و کلامی تدارک می شود. اما توجه به رابطه ی ایمان و عمل به طور چشمگیر مانع از بروز و ظهور اباحه گری است.

۱۱_۱ 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 جریان های کلامی موجود در قرن اول مانند «مرجئه»، «خوارج»، «معتزله»، «غلات شیعه» و «شیعه امامیه» دیدگاه کاملاً متفاوتی در مسأله ی ایمان و عمل ارائه کردند. سؤال مهمی که در این زمینه به وجود آمد آن بود که با توجه به آن که 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. گروه های کلامی یاد شده هر کدام به نحوی متکفل پاسخ به این سؤال اساسی شده اند که این فصل در صدد بررسی تطبیقی راهکارهای آنان است.

درآمدی بر بحث

شناخت ریشه های اباحه گری از نظر آیات و روایات در گرو توجه به مفهوم این اصطلاح در بحث های «اصولی»، «اخلاقی» و «کلامی» است.

۱۱_۲ بررسی مفهوم اباحه گری

اشاره

اصطلاح اباحه گری در دو معنای متفاوت قابل بررسی است که عبارتند از:

۱۱_۲_۱ اباحه در بحث های اصول فقه

در کتاب های فقهی و خصوصاً منابع اصول فقه، دانشمندان علم اصول احکام تکلیفی را به پنج قسم واجب،

حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می کنند. اباحه از ریشه بُوح و بؤوح گرفته شده و به معنای اجازه دادن است و در شریعت اسلام از احکام پنجگانه است و درباره فعلی به کار می رود که برای انجام یا ترک آن پاداش و کیفری بار نشده است. (۱) به عبارت دیگر مفهوم اباحه معمولاً در

جایی استعمال می شود که در حلال یا حرام بودن چیزی تردید حاصل شود و یا انسان در باب وجوب و حرمت کار، حکم خاصی پیدا نکند و یا احياناً 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 می گویند. انجام یا ترک کارهای مباح برای مکلف مساوی خواهد بود، اگر آن را انجام دهد فضیلت خاصی نمی برد 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 سخت گیری قائل به «اصاله الحظر» هستند. از نظر آن ها انجام هر کاری مورد نهی است مگر آن که در باره آن دستوری رسیده باشد. اما بر اساس «اصاله 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 می کنند که: «کل شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» (۲).

فقهایی شیعه بر مبنای چنین روایاتی معتقد به الویت «اصاله الاباحه» در مقابل «اصاله الحظر» هستند. (۳) 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 «اباحه گری» یک روحیه یا طرز تفکر است که به مقتضای آن، انسان به خود حق می دهد که نسبت به حدود و ضوابط شرعی بی اعتنا شده و مرزهای حلال و حرام را زیر پا گذارد. لذا به گروه هایی که برخی از اعمال خلاف شرع را مباح پنداشته و آن را مرتکب شوند «اباحیه» گفته می شود. (۴) اباحه به این

معنا در این فصل مورد توجه بوده و به نظر می رسد که دارای ریشه های متنوعی است که در آیات قرآن و روایات و نیز کتاب های اخلاقی و کلامی به آن پرداخته شده است.

۱۱_۳ بررسی ریشه های اباحه گری

اشاره

با یک مطالعه اجمالی در منابع علمی روشن می گردد که اباحه گری حدّ اقل از سه نوع ریشه یا مبنا سرچشمه

۱- محقق داماد، ۲/۲۹۹.

۲- محقق داماد، ۲/۲۹۹ نیز نک: حرّ عاملی، ۱۸/۱۲۷ به نقل از صدوق.

۳- تفصیل را نک: محقق داماد، ۲/۲۹۹ _ ۳۰۰.

۴- لاشئی، ۲/۳۰۱.

می گیرد که عبارتند از:

۱۱_۳_۱ ریشه های فلسفی

۱۱_۳_۲ ریشه های اخلاقی

۱۱_۳_۲ ریشه های کلامی

که ذیلاً به بررسی هر کدام در حدّ ضرورت پرداخته می شود.

۱۱_۳_۱ ریشه های فلسفی اباحه گری

در بررسی ریشه های فلسفی اباحه گری می توان به جهان بینی مادی و یا فلسفه مادی اشاره کرد. با این فرض که اخلاق در هر مکتبی تابعی از جهان بینی آن مکتب است.

اخلاق عبارت از مجموعه ای از روابط فردی و اجتماعی است که بین انسان ها در جامعه حاکم است. اگر اخلاق محتوای مادی داشته باشد، مبنای روابط انسان ها 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 جهان بینی 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 آن که همان گونه 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 اباحه گری با فلسفه و بینش مادی و الحادی داشتند، اما پس از فتح سرزمین هایشان توسط مسلمانان، بدون آن که تفکر خود را تغییر دهند، در بین مسلمانان نشو و نما کرده و عملاً به شبهه پراکنی در اعتقادات آنان مشغول شدند. چنان که تاریخ از فتنه گری های عبدالکریم بن ابی العوجاء و مخصوصاً دسیسه چینی های او در احادیث نبوی، پرده برداشته است و عاقبت نیز وی به جرم همین خیانت ها به دار آویخته شد.^(۱)

قابل ذکر است که کلمه زنادقه جمع زندیق بوده و زندیق معرب زندیک است و زندیک عبارت از کسی است که پیرو زند و پازند از کتاب های مانویان باشد. به تصریح ارباب کلام و مذاهب گروه هایی چون زنادقه، مزدکیه، دهریه و... دارای گرایش های مادی بوده و در نفی ربوبیت از ساحت الاهی متفق بوده اند.^(۲)

پس از این مقدمه باید گفت: «بعضی از مؤلفان کتاب های 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

۱- سید مرتضی، الامالی، ۱/۱۲۷.

۲- نوبختی، ۴۶.

۳- نقل هر دو مورد از لاشئی، ۲/۳۰۱.

مانده آنان معرّفی کرده اند. انتساب این گونه اشخاص به دین مزدک از آن روی بوده که اکثر اعمال حرام در اسلام را که در آیین مزدکی روا بوده است، مباح می شمردند.»^(۱) زیرا مزدک قائل به اشتراک در استفاده از مواهب الهی از مواهب

طبیعی مانند آب، آتش، ... تا مواهب انسانی مانند زن، اموال... برای همگان بود.^(۲) مسأله ی دیگر در بیان ریشه های فکری و فلسفی اباحه گری آن که: «اباحیه را در

اسلام نمی توان فرقه ای مستقل با مبانی اعتقادی خاص به شمار آورد، بلکه در میان فرق مختلف مسلمانان گروه هایی پیدا شده اند 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 شمرده اند.»^(۳) لذا اباحه گری

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 اباحه گری میل پیدا می کند. در این خصوص شواهد مهمی وجود دارد که در بررسی ریشه های کلامی اباحه گری از نظر خواهد گذشت. امّا به عنوان یک نمونه تاریخی از تأثیر مسائل فکری در پیدایش اباحه گری، بد نیست به ماجرای که ابوالفرج اصفهانی در کتاب «الآغانی» درباره تعامل یکی از متهمان به زندقه یعنی حمادبن 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 مشاجره هایی به وقوع می پیوسته 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 می بینم که دوباره با حماد مصالحه کرده ای و ابن بیض در پاسخ گفت: «نعم اصلحك الله علی ان لا- آمره بالصّلاه و لا- ینهانی عنها»^(۴) 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 مراد او این دو نفر با یکدیگر نمی توانسته قابل مداومت باشد مگر آن که 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 این که: «اصطلحنا علی أن لا آمره بالصّلاه و لا یدعونی إلی شرب الخمر»^(۵) یعنی: ما با هم بر این مبنا صلح

کرده ایم که نه من او را به نماز فرمان دهم و نه او مرا به شرابخواری دعوت کند. چون برای حمادبن زبرقان با توجه به بینش فکری او شرب خمر محذور و مانعی نداشته است.

۳- لاشئی، ۲/۳۰۱.

۴- اصفهانی، ۱۶/۲۲۳.

۵- همانجا.

از مسائل مهم در حوزه اخلاق اسلامی بحث «حدود پذیري» 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 بوده اند. 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 می کند مانند:

— در سوره بقره پس از نهي از مباشرت با زنان در ماه رمضان به ویژه در حالت اعتکاف می فرماید: (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 می کند که: (تلك حدود الله) (۲) و نیز: (تلك حدود الله

يبينها لقوم يعلمون). (۳)

— در سوره نساء پس از ذکر مواردی از احکام ارث می فرماید: (تلك حدود الله) (۴)

از این قبیل تعبیر در سوره های دیگر به تناسب بیان احکام الهی آمده است که می توان 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 صفات مؤمنان واقعی آمده است: (و الحافظون لحدود الله) (۵) 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 شده اند. (۶) از این واضح تر در

سوره مائده است که بر مبنای سه آیه: کسانی که به «ما أنزل الله» حکم یا عمل نمی کنند به ترتیب «کافر»، «ظالم» و «فاسق» نامیده شده اند. (۷) 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 می گیرد، لذا قرآن در

ص: ۱۶۸

۱- البقره، ۱۸۴.

۲- همانجا، ۲۲۹ و ۲۳۰.

۳- همانجا، ۲۲۹ و ۲۳۰.

٤- همان سوره، ١٣.

٥- التوبه، ١١٢.

٦- البقره، ٢٣٩.

٧- المائده، ٤٤، ٤٥ و ٤٧.

یک جا تأکید می فرماید: (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱) و در جای دیگر می فرماید: (و أَوْفُوا بِالْعَهْدِ ان الْعَهْدِ

كان مسئولاً) (۲) و توصیه های مهم اخلاقی دیگر که رشته ای از آن ها در سوره های

نحل و اسراء به تفصیل آمده است. (۳) پس از ذکر این موارد، باید گفت: یکی از

مسائلی که در اباحه گری تجلی پیدا می کند، شکستن حدود الاهی و زیر پا گذاشتن آن هاست. اما چرا انسان در مواردی میل به شکستن حدود الاهی دارد؟ از نظر قرآن این امر در درجه نخست ریشه ی اخلاقی و روانی دارد و آن میل به آزادی است که انسان مطابق این میل به شکستن همه موانعی که در مقابل خود احساس می کند، اقدام می کند، در سوره قیامت این موضوع به این صورت بیان شده که: (بل یرید الانسان لیفجر امامه یسأل ایان یوم القیامه) (۴) یعنی: انسان مایل است که (موانع)

پیش روی خود را از بین ببرد. (لذا) سؤال می کند که قیامت کی فرا می رسد. در این آیات، سؤال از زمان وقوع قیامت، سؤال فلسفی است، اما ریشه ی این سؤال یک مسأله روانی و اخلاقی است و آن میل به آزادی است. آن هم آزادی مطلق به طوری که هیچ مانعی در مقابل انسان برای انجام خواسته های او در بین نباشد. و گرنه آزادی نسبی و در چهارچوب حدود و مقررات امری بدیهی بوده و انسان ذاتاً محدود و یا مطلقاً آزاد نمی باشد. در همین رابطه باید این نکته را اضافه کرد که انسان اخلاقی از نظر اسلام، انسانی است مقتید به حدود و ضوابطی که اسلام جهت سعادت انسان آورده است. بنابراین یکی از ریشه های اباحه گری در اسلام و در بین مسلمانان به این مطلب باز می گردد که انسان حدود پذیر است یا نه. اباحه گری 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 ریشه ای کلامی اباحه گری یا بررسی رابطه عمل و ایمان از نظر اهم جریان های اسلامی

اشاره

مهم ترین ریشه اباحه گری در بین مسلمانان، ریشه کلامی این موضوع است که به مسأله ماهیت ایمان و ارتباط آن با عمل ارتباط پیدا می کند. بحث از حقیقت ایمان و رابطه آن با عمل و ارتکاب معاصی از جمله مسائلی است که جریان های مختلف کلامی دیدگاه های متفاوتی درباره آن ابراز کرده اند، در این قسمت به بیان مهمترین دیدگاه های کلامی که از ابتدای قرن دوم در بین مسلمانان شکل گرفت پرداخته شده و رابطه آن ها با بحث اباحه گری سنجیده می شود.

۱۱-۳-۳-۱ خوارج

خوارج به طور عام به همه کسانی اطلاق می شود که علیه امام بر حقی که عموم مسلمانان وی را به امامت پذیرفته اند، خروج کنند (۵) 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

ص: ۱۶۹

۱- همان سوره، ۱.

۲- همان سوره، ۱.

۳- النحل، ۹۰؛ الاسراء، ۲۳ _ ۳۴.

۴- القیامه، ۵ و ۶.

۵- شهرستانی، ۱/۱۰۵.

سپس از آن حضرت جدا شدند و علیه یاران علی علیه السلام به فتنه و فساد پرداختند. لذا علی علیه السلام در نهروان به مقابله با آنان برخاست و آن‌ها را قلع و قمع نمود. البته همان گونه که علی علیه السلام خود پیش بینی 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 بودند 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)

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. آن چه تاریخ نیز از آنان به ثبت رسانده، همان تصلب آنان به عقاید و مناسک دینی است. اما به دلیل آن که خوارج در تعریف کفر و ایمان و تعیین مصادیق کبائر، خودمحور بوده و به ویژه در تکفیر مخالفان خود درنگ نمی‌ورزیدند از این رو در میان خوارج نیز به تدریج گروه‌هایی پیدا شدند که برخی از محرمات دینی را مباح شمردند، هم چون 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

ص: ۱۷۰

۱- سید رضی، خطبه ۶۰.

۲- شهرستانی، ۱/۱۰۵ و ۱۰۶؛ اشعری، ۸۷؛ حسنی، ۶۰.

۳- نوبختی، ۷۵؛ ولوی، ۱/۲۹۱، صابری، ۱/۳۵۴.

۴- فخر رازی، ۸/۱۶۴.

۵- کلینی، ۲/۲۶۵.

حرام نکرده و مانعی در انجام آن نیست. (۱) طوایف

دیگری به نام‌ها بی‌هسیه و یزیدیه در میان خوارج بوده اند که بسیاری از محرّمات را مباح می دانستند. (۲)

۱۱-۳-۲-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

می توان 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 گفته اند که ارجاء به معنای به تأخیر افکندن است و یکی از برداشت‌های این کلمه آن است که درباره مرتکب کبائر نمی توان 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. (۵)

می توان گفت که اندیشه جدایی ایمان از عمل با برداشت از ظاهر برخی از آیات قرآن مثل: (والعصر ان الانسان لفی خسر إلاً الذین آمنوا و عملوا الصّالحات...) یا: (الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم...) (۶) به دست آمد. زیرا مطابق آیه نخست

عمل صالح واقعیّتی غیر از ایمان دارد و از آیه دوم نیز فهمیده می شود که امکان آمیختگی ایمان به گناه و ظلم وجود دارد. (۷) نتیجه آن که آنان معتقد شدند که: «لا

تضر مع الایمان معصیه کما لاتنفع مع الکفر طاعه» (۸) یعنی: با داشتن ایمان هیچ

گناهی ضرر زننده نیست و با کفر هیچ طاعتی مفید واقع نخواهد شد.

و نیز می توان گفت که در برخی از منابع حدیثی اهل سنّت به ویژه کتب شش گانه اصلی روایاتی وجود دارد که موضوع جدایی ایمان از عمل به راحتی از آن‌ها به دست می آید. به موجب این روایات صرف شهادت به یگانگی خدا و شهادت به رسالت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم برای ورود به بهشت کافی خواهد بود. در یکی از این روایات

ص: ۱۷۱

۱- شهرستانی، ۱/۱۱۶.

۲- لاشئی، ۲/۳۰۲ به نقل از بغدادی.

۳- شهرستانی، ۱/۱۲۵.

۴- همانجا.

۵- شهرستانی، ۱/۱۲۵، حسنی، ۱۴۴، نیز تفصیل معنای ارجاء را نک: جعفریان، ۱۵_۱۸.

۶- الانعام، ۸۲.

۷- سید مرتضی، الرسائل، ۱/۱۵۵.

۸- شهرستانی، ۱/۱۲۵؛ حسنی، ۱۴۶، صابری، ۱/۹۹.

به نقل از معاذبن جبل آمده است که پیامبر فرمود: «ما من أحد يشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله إلا حرمه الله علي النار» (۱) در دنباله روایت آمده که

معاذ گفت: ای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم آیا این مطلب را به مردم بگویم که شادمانی کنند؟ پیامبر فرمود: در این صورت کارهای خود را به خدا واگذار می کنند (و خود عملی انجام نمی دهند)، لذا معاذ در هنگام مرگ از ترس آن که (به دلیل عدم اعلام این خبر) گناهی مرتکب شده باشد، مردم را از این حدیث باخبر ساخت. (۲) در حدیث

دیگری آمده که ابوذر غفاری از پیامبر نقل می کند که: جبرئیل به نزد من آمده و 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 صلی الله علیه و آله و سلم 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 صلی الله علیه و آله و سلم همان جواب را داد. تا این که در نوبت چهارم فرمود: «علی رغم انف ابی ذر» یعنی بر خلاف قهری ابوذر (۳) در صورتی

که _ به گونه ای که خواهد آمد _ در روایات شیعه در مقابل اندیشه ی جدایی عمل از ایمان به شدت موضع گیری 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 عقیده ای کاملاً متضاد داشتند. و روشن است که در این میان عقیده مرجئه در رواج اباحه گری نقش مؤثری داشته است. این عقیده از جهاتی با روحیه خلفا و قدرتمندان سازگار بوده و آنان می توانستند ضمن ارتکاب معاصی و جنایات بی شمار، 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 فرقه های 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 آن ها معتقدند که قاتلان ما از مؤمنانند، لذا دستشان به خون ما آلوده شده است.» (۴) و مقصود امام صادق علیه السلام آن

بود که مرجئه بنی امیه را در قتل اهل بیت علیهم السلام مصاب دانسته یا عمل آنان را منافی ایمان نمی دانند، از این رو در کار آنان شریک می باشند و شهید مطهری می نویسد: «اعتقادات مرجئه در نهایت به نفع دستگاه های حاکم تمام می شد و آنان هم از فرقه هایی چون مرجئه حمایت کرده و مستقیم یا غیرمستقیم به رواج تفکرات آنها کمک می کردند.» (۵)

ص: ۱۷۲

۱- نیشابوری، ۱/۶۱.

۲- نیشابوری، ۱/۶۱.

۳- ناصف حسینی، ۱/۳۱.

۴- کلینی، ۲/۴۰۹.

۵- مطهری، ۹۷؛ مشکور، ۴۰۶؛ ولوی، ۳۰۹/۲-۳۱۲.

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 می آید. شهرستانی می نویسد: «شخصی بر حسن بصری وارد شد و به او گفت: در روزگار ما جماعتی پیدا شده اند که اصحاب کبائر را تکفیر کرده و از رده مسلمانی خارج می دانند و جماعتی دیگر معتقدند امر گنهکاران به تأخیر افتاده و به عقیده ی آنان گناهان ضرری به ایمان نمی رساند. بلکه در تفکر آنان عمل رکنی از ایمان به شمار نمی رود. چنان که 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 مرتبه ای بین این دو مرتبه قرار دارد. سپس برخاست به سوی ستونی از ستون های مسجد رفت حسن بصری گفت که: «اعتزل عنا واصل»، لذا واصل و پیروان او را معتزله نامیدند.»(۱)

در نظر معتزله عمل در معنی و ماهیت ایمان دخالت تام و تمام دارد به گونه ای که تارک عمل از جرگه مؤمنان خارج است. معتزله هم چنین معتقد بودند که مرتکب کبائر نه مؤمن و نه کافر بلکه «فاسق» است که حد وسط مؤمن و کافر است.(۲)

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.(۳) زیرا همان گونه که

وعده های خدا حق و قاطع است، وعیدهای الهی نیز قاطع خواهد بود، لذا یکی دیگر از اعتقادات آنان «اصل وعد و وعید»(۴) است.

به طوری که روشن است، در تفکر معتزله مجال چندانی برای رواج اباحه گری وجود ندارد از نظر تاریخی نیز رابطه ای بین اباحیه و جریانات اعتزالی دیده نمی شود، به ویژه که عنوان «فاسق از نظر اجتماعی» برای مرتکب معاصی بسیار صدمه زننده بوده است.

از مهم ترین طوایف اسلامی که در ایجاد اباحه گری و گسترش آن نقش فراوان داشته اند، غلات و فرق گوناگون آن _ کم و بیش _ بوده اند.(۵) آن طور که از بررسی عقاید

۱- شهرستانی، ۱/۵۲؛ حسنی، ۱۵۶ به نقل از التبصیر فی الدین.

۲- اشعری، ۲۷۰.

۳- شهرستانی، ۱/۵۰.

۴- شهرستانی، ۱/۵۲؛ اشعری، ۲۷۴؛ صابری، ۱/۱۵۲.

۵- صابری، ۲/۲۷۲، گرایش به الحاد و اباحی گری.

غلات برمی آید 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 هر کس امام را بشناسد از عمل به واجبات و ترک محرمات بی نیاز است.»^(۱) آن ها در این جهت حدیثی را نیز از امام باقر علیه السلام تقطیع و در

نتیجه تحریف کردند که آن حضرت فرموده است: «إذا عرفت الحق فاعمل ماشئت» و بر مبنای آن هر حرامی را حلال می کردند. اما 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: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت من خیر یقبل منک»^(۲) از

بعضی از قرائن برمی آید که همان گونه که غلات عبادات شرعی مانند نماز، روزه و... را به صورت نمادین تفسیر می کرده اند، متقابلاً معتقد بودند که رذائل اخلاقی نیز هر کدام نماد و سمبلی از واقعیت های دیگر است، لذا ارتکاب به آن ها به خودی خود مانعی ندارد مگر آن که نماد آن واقعیت قرار گیرد. این موضوع از نامه امام صادق علیه السلام به ابوالخطاب _ پیشوای خطابی _ چنین به دست می آید 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 می پنداری نیست. بدان که من اصل حق هستم و فروع آن طاعت الاهی، و دشمنان ما اصل شر بوده و فروع آن فواحش و زشتی ها و چگونه مورد اطاعت قرار گیرد. کسی که شناخته شده نیست و نیز چگونه شناخته شود کسی که مورد اطاعت قرار ندارد.»^(۳)

قسمت اخیر سخنان امام علیه السلام تعریضی بر این اندیشه غلات بود که تبلیغ می کردند: «إذا عرفت الحق فاعمل ما شئت.» و در واقع امام علیه السلام شناخت خداوند را نیز در سایه اطاعت از آن ذات مقدس ممکن اعلام می کند.

در حدیث دیگری که از امام صادق علیه السلام جهت مقابله با نمادانگاری غلات وارد شده _ و نیز در همین حدیث خیانت دیگر آن ها در نسبت دادن این امور به امامان افشا می گردد _ یکی از راویان به نام حمادی نقل می کند که به امام صادق علیه السلام گفته شد: از قول شما روایت می کنند که فرموده اید: شراب، قمار، بت ها، چوب های قرعه مردانی هستند؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «ما کان الله عزوجل یخاطب خلقه بما لایعلمون»^(۴) یعنی: سزاوار نیست خداوند خلق خود را به چیزهای مورد

خطاب قرار دهد که متوجه نمی شوند.

از عجایب مکاید غلات آن که در شرایطی که در برخورد با قرآن حجیت ظواهر را انکار کرده و در نتیجه از عبادات شانه خالی کرده و نیز موازین حلال و حرام را کاملاً زیر پا می گذاشتند، در همان حال برخی از طوایف

۲- صدوق، ۱۸۱، کلینی، ۲/۴۶۴ با اندکی اختلاف.

۳- طوسی، اختیار الرجال به رقم ۵۱۲.

۴- طوسی، به رقم ۵۱۳.

آنان برای انجام منویات خود به ظاهر برخی از آیات استناد می کردند. مثلاً خطاییه با استناد به آیه: (یرید الله ان یخفف عنکم و خلق الانسان ضعیفاً) (۱) می گفتند: «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) هم بستر

شدن با محارم و لواط را جایز می دانستند. (۴) و نیز قرامطه _ یکی از فرق اسماعیلیه با

تکیه بر آیه: (و کلا منها رغداً حیث شئتما و لاتقربا هذه الشجره...) (۵) به پیروان خود

می گفتند: شما پیروان محمد بن اسماعیل هر کار می خواهید بکنید و هر چه خواهید خورید، اما به موسی بن جعفر علیه السلام نزدیک مشوید. آن ها ضمناً معتقد بودند که خداوند تمامی محرّمات را بر محمد بن اسماعیل و یاران او حلال کرده است. (۶)

قرامطه هم چنین تبلیغ می کردند: که تمام احکام الهی دارای ظاهر و باطنی است که عمل به باطن آن ها سبب رستگاری و تمسک به ظاهر آنها موجب هلاکت می گردد ورنج ناشی از عمل به ظواهر احکام، کمترین کیفی است که اهل ظاهر به آن مبتلا می شوند. 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: به طور خاص در مبارزه با فرق انحرافی، تندترین موضع را در مقابل غلات اتخاذ کردند و این از روایات به جای مانده از امامان علیهم السلام به دست می آید. شمار کثیری از این روایات را کشتی در کتاب رجال خود _ در ضمن معرفی اصحاب ائمه علیهم السلام _ درج کرده است که از مطالعه ی آن ها به دست می آید که امامان علیهم السلام همواره شیعیان خود را از دسیسه ای غلات باخبر کرده، ضمن معرفی افکار و اندیشه ها و تقبیح عملکرد آن ها، هر گونه مجالست و رفت و آمد با غلات را تحریم کردند. (۸) در اکثر روایاتی که در مذمت غلات وارد شده، به انحرافات آنان در

دو جهت اعتقادی و اخلاقی خصوصاً روحیه اباحی گری آنان از جهت ترک نماز، روزه و... اشاره شده است به عنوان مثال: شیخ طوسی به نقل از فضیل بن یسار می نویسد: امام صادق علیه السلام فرمود: «جوان های خود را از فتنه غلات بر حذر دارید که آن ها را منحرف نکنند. غلات بدترین مخلوقات خداوندند. با دعاوی خود بزرگی خدا را کوچک نموده و برای بندگان او ادعای ربوبیت می کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می آید و او را

ص: ۱۷۵

۱- النساء، ۲۸.

۲- نوبختی، ۳.

۳- الشوری، ۵۰.

۴- لاشی، ۲/۳۰۲ به نقل از نوبختی و اشعری.

۵- البقره، ۳۵.

۶- لاشئی، ۲/۳۰۲.

۷- همانجا به نقل از نوبختی، اشعری و سعدبن عبدالله.

۸- تفضیل را نك: معارف، ۳۰۵_ ۳۱۰.

نمی پذیریم، در صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می کند و او را می پذیریم». سؤال شد: ای زاده رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چرا بدین گونه عمل می کنید؟ 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 می کند.»^(۱)

با توجه به مطالبی که درباره غلات گفته شد و مقایسه آن با اندیشه های مرجئه، می توان نتیجه گرفت که دو جریان غلات و مرجئه _ در بین فرق اسلامی _ بیشترین نقش را در پیدایش و گسترش اباحه گری داشته اند، با این تفاوت که مرجئه با جدا کردن عمل از ارکان ایمان و انحصار ایمان به باور و تصدیق قلبی و نیز اعتقاد به زوال ناپذیری ایمان با صدور معاصی، مسبب اباحه گری و در نتیجه بی اعتنایی به حدود الاهی و شیوع معاصی و محارم الاهی شدند. و غلات با نفی حجّیت ظواهر شرعی، موضوعیت عبادات را زیر سؤال برده و با اجتهادهای خام خود انجام هر کار حرام را مباح اعلام کردند و گرچه نتیجه اندیشه های مرجئه و غلات به یک جا ختم شده، اما در نهایت عقاید و عملکرد غلات مخرب تر از عقاید مرجئه بوده است.

۱۱_۳_۳_۵_ شیعہ

از آن چه در بررسی عقاید جریان های کلامی در خصوص رابطه ایمان و عمل گذشت و نیز نقد ضمنی آن ها، اجمالاً بعضی از مواضع شیعه در ماهیت ایمان و ارتباط آن با عمل به دست آمد. چنان که در همین مباحث، به اهم ریشه های اباحه گری که همانا ضعف در عمل به موازین شرعی است، اشاره گردید. اما در این قسمت به طور مشخص به این مطلب تصریح می شود که در روایات شیعه ایمان از سه رکن تشکیل شده است که عبارتند از: تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل به ارکان.^(۲)

به این ترتیب در دیدگاه شیعه _ که ملهم از روایات امامان علیهم السلام است _ عمل جزء لاینفک ایمان تلقی شده و جدایی از آن قابل تصوّر نیست. در این روایات حقیقت ایمان مقرون با اطاعت الاهی بوده و صدور و معصیت موجب زوال ایمان است. چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «الایمان ان یعبد الله و لایعصی»^(۳) اما رابطه صدور گناه با

زوال ایمان در چه حدّی است و نقش توبه در این میان چیست؟ در روایات متعددی _ که کلینی آن ها را در ابواب چندی از کتاب الایمان و الکفر درج کرده است^(۴) _ همه جا صادقین علیهما السلام بر تفکیک دو تعبیر برای شیعیان خود تلاش کرده اند که

ص: ۱۷۶

۱- مجلسی، ۲۵/۲۵۶ به نقل از امالی طوسی.

۲- مجلسی، ۶۴/۶۶ _ ۷۳ در روایات متعدد.

۳- کلینی، ۲/۳۳.

۴- از جمله نك: كلینی، ۲/۲۵، ۲۷، ۳۳، ۴۰ و ۴۲.

این تعابیر عبارتند از: اسلام و ایمان. (۱) در این روایات اسلام به همان معنای

اصطلاحی آن در نظر گرفته شده که با شهادتین حاصل می شود و شخص در پناه آن به عنوان یک مسلمان برخوردار از امتیّت و سایر حقوق اسلامی می شود. (۲) در

صورتی که ایمان شاخصه هایی دارد که یکی از آن ها عبارت از عمل به احکام و شرایع دینی و نیز اجتناب از محارم الاهی بوده (۳) و شاخصه ی دیگر معرفت مقام

امام و اعتقاد به ولایت اوست. (۴) نکته دیگر که از این روایات به دست می آید، نسبت

دو مفهوم «ایمان» و «اسلام» است که عموم و خصوص مطلق است، یعنی: هر مؤمنی مسلمان است، امّا 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، امّا اگر کسی داخل مسجد الحرام باشد، معلوم نیست که توفیق دخول به کعبه را پیدا کند. (۵)

لذا امام صادق علیه السلام فرمود: «الایمان یشارك الاسلام و الاسلام لا یشارك الایمان». امّا مطلبی که در این روایات قابل توجه بوده، تأکید است که بر نقش عمل بر حفظ حقیقت ایمان شده است. مطابق این روایات، مؤمن با داشتن روحیه ایمان هرگز مرتکب گناه و حرام نمی شود. چنان که روایت شده است که: «لا یزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن و لا یسرق السارق حین یسرق و هو مؤمن». (۶) و با ارتکاب گناه، ایمان از

روح او خارج می شود، چنان که لباس از جسم انسان به در آید، مگر آن که دوباره توبه کند و به حریم ایمان پا گذارد. (۷) بعضی از روایات امامان شیعه در تخطئه مستقیم

اندیشه های مرجئه و غلات صادر شده و اباحه گری را مستقیماً هدف قرار داده است. از جمله در یک حدیث نسبتاً طولانی ابوالصباح کنانی از امام باقر علیه السلام روایت می کند که فرمود: «به امیرمؤمنان گفتند: اگر کسی به یگانگی خدا و رسالت محمّد ۶ شهادت دهد، آیا او مؤمن است؟ آن حضرت فرمود: پس فرایض خدا کجاست؟» ابوالصباح گوید: هم چنین از امام باقر علیه السلام شنیدم که از قول علی علیه السلام می گفت: «اگر ایمان صرفاً جنبه زبانی داشت هرگز حکم نماز، روزه و نیز امور حلال و حرام نازل نمی گشت.» من گفتم: عدّه ای در بین ما معتقدند همین که انسان گواهی به یکتایی خدا و رسالت محمّد ۶ دهد او مؤمن است، امام باقر علیه السلام فرمود: «اگر چنین است پس چرا حدود الاهی بر آنان جاری می شود و چرا دست آنها بریده می شود؟ در صورتی که خداوند بنده ای عزیزتر و گرامی تر از مؤمن نیافریده است، چرا که ملائکه خادمان مؤمنین اند، جوار خداوند، بهشت و حورالعین اختصاص

ص: ۱۷۷

٢- همانجا، ٢/٢٤، باب: ان الاسلام يحقن به الدم.

٣- كليني، ٢/٣٣.

٤- همانجا، ٢/١٩ _ ٢٥.

٥- كليني، ٢/٢٨.

٦- مجلسي، ٦٥/٢٧٠.

٧- كليني، ٢/٣٢؛ مجلسي، ٦٥/٢٧٠ و ٦٦/٧٣.

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 جزیی 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_ اباحه گری دارای ریشه های فلسفی، اخلاقی و کلامی است.

۱۱_۴_۲_ ریشه فلسفی اباحه گری انکار ماوراءالطبیعه، ریشه اخلاقی اباحه گری، میل به آزادی بی حد و حصر و ریشه کلامی اباحه گری، اعتقاد به جدایی عمل از ایمان است.

۱۱_۴_۳_ در بین گروه های اسلامی دو جریان مرجئه از اهل سنّت و غلات شیعه بیشترین نقش را در پیدایش اباحه گری داشته اند.

۱۱_۴_۴_ امامان شیعه: با تبیین درست تعابیر «اسلام» و «ایمان» ریشه اصلی اباحه گری 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 اباحه گری سرسختانه مبارزه کردند.

ص: ١٧٨

١- كليني، ٢/٣٣؛ مجلسي، ٦٤/١٩.

٢- كليني، ٢ / ٣٤.

در آمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدمان

مقدمه

از آن جا که در فقه الحدیث خصوصاً مبحث ترجیح روایات، از سند روایات سخن به میان می آید، لذا سندشناسی و نقد آن جنبه ی ضروری به خود می گیرد. از این رو شناخت اجمالی علم رجال و منابع آن به ویژه در دوره ی 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 درباره ی حالات و اوصاف راویان _ از آن جهت که به قبول یا عدم پذیرش قولشان ارتباط پیدا می کند _ بحث می نماید.»^(۱) به عبارت دیگر موضوع علم رجال بررسی جنبه ی

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 جنبه های دیگر شخصیت راوی ندارد. برخلاف علم تراجم که در آن شخصیت یک نفر از جنبه های مختلف مورد بررسی واقع می شود.^(۲) ضمناً علم رجال خود، شعبه ای از روایه الحدیث بوده و

روایه الحدیث خود بخشی از «علم الحدیث» به معنای عام آن می باشد.^(۳)

اما درباره ی پیدایش «علم رجال» و سیر تحوّل آن باید گفت: بدون شک، نخستین ریشه ای این علم را بایستی

ص: ۱۷۹

۱- تهرانی، ۱/۱۰.

۲- در تمایز علم رجال و دانش تراجم نک: خامنه ای، مقاله ی چهار کتاب اصلی علم رجال.

۳- مدیر شانه چی، علم الحدیث، ۷ و ۸.

در کلام خدا و سخنان رسول او ۶جست و جو نمود. آیه ی ششم از سوره ی حجرات که در آن خداوند نسبت به پذیرش خبر فاسق دستور به تحقیق و تبیین می دهد، و نیز روایات وارده از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم _ که در آن حضرت نسبت به وقوع کذب و دروغ بر خود، به مسلمانان هشدار داده است _ (۱)، همگی از قرائنی است که ضرورت شناخت راوی را از حیث

وثاقت و تجنب از دروغ پدیدار ساخت. اما تا آن جا که به عصر صحابه و تابعان باز می گردد 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 ابن سیرین نقل می کند از اواخر دوره ی تابعان ضرورت پرسش از رجال حدیث و سند روایات در بین محدثان پدید آمد. (۲) منتهی باید توجه داشت که در

ابتدا جهت شناخت رجال حدیث ضوابط پیچیده ای در دست نبود، بلکه شیخ حدیث ضمن بحث از جنبه های مختلف یک حدیث، اطلاعات خود را در مورد سند آن حدیث به طور شفاهی ارائه می کرد. ضمناً در این دوران اوصاف راویان با ذکر مسائلی چون سوابق وی در اسلام یا شرکت او در بعضی از جنگ ها مورد ارزیابی قرار می گرفت. در این زمینه شیخ طوسی در ترجمه ی عیبدالله بن ابی رافع می نویسد: «او دارای کتابی بود که در آن نام آن دسته از صحابه را که با امیرمؤمنان در جنگ های جمل، صفین و نهروان شرکت نمودند، گردآوری کرده بود. (۳) حال به

عقیده ی شیخ آغا بزرگ تهرانی، عیبدالله بن ابی رافع نخستین عالم رجالی شیعه است، (۴) اما روشن است که این کتاب جنبه ی رجالی نداشته که مسأله ی حدیث را

روشن کند بلکه جنبه ای کاملاً کلامی داشت که خط و جهت گیری دوستان و یاران علی علیه السلام را مشخص می کرده است. اما در عین حال این مطلب نشان می دهد که در صدر اوّل طبقه بندی افراد به چه صورتی بوده است.

۱۲_۱_ شکل گیری علم رجال در شیعه

بنابر شواهد روایی موجود نخستین پایه های علم رجال را بایستی در ستایش ها و نکوهش های صادقین علیهما السلام نسبت به پاره ای از اصحاب خود، جست و جو نمود. به همین ترتیب پس از آن دو بزرگوار این سیره توسط امامان دیگر از جمله امام رضا علیه السلام در معرفی و تکذیب سران واقفه (۵) و امام هادی و

عسکری علیهما السلام در معرفی و لعن غلات عصر خود تعقیب گردید. (۶) و اجمالاً روایاتی که

ص: ۱۸۰

۱- بخاری، ۱/۱۱۸؛ نیشابوری، ۱/۹، مقدمه.

۲- نیشابوری، ۱/۱۵.

۳- شیخ طوسی، فهرست به رقم ۴۵۶.

- ۵- نک: طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۸۶۰ تحت عنوان: «الواقفه»؛ مجلسی، بحارالأنوار، ۴۸/۲۵۰ تحت عنوان: «باب رد مذهب الواقفه»، ضمناً در ص ۲۵۶ همین جلد مرحوم مجلسی بر خورد امام رضا علیه السلام و علمای شیعه را در معرفی و رسوا کردن واقفه آورده است و خصوصاً نقش آنان را در جعل حدیث توضیحی دهد. 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 علیهما السلام در اختیار داشتند.
- ۶- نک: طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۹۹۴_۹۹۷ تحت عنوان: «فی الغلات فی وقت أیّمحمدالعسکری علیه السلام منهم علیین مسعود حسکه و القاسم بن یقطین القمیان.»

از این بزرگواران در کتب رجال و حدیث باقی مانده است، بهترین سند در جرح و تعدیل تعدادی از راویان شیعه در طبقه ی اصحاب ائمه می باشد.

امّا در طبقه ی علمای شیعه نیز باید گفت: از اواخر قرن دوم هجری عدّه ای از یاران و معاصران امامان به فکر افتادند تا با استفاده از روایات معصومان علیهم السلام و نیز با توجّه به تماس نزدیک با راویان حدیث به شناسایی راویان ضعیف و بدنام اقدام نمایند و از جمله این بزرگان می توان 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 فضّال و فضل بن شاذان نیشابوری (هر دو در نیمه ی 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 بوده اند. (۲) ضمناً کتب

این عدّه غیر از آثار بی شماری است که در همین دوران توسط بزرگان شیعه در رد بسیاری از فرق انحرافی هم چون غلات، اسماعیلیه، فطحیه، زیدیه، واقفه... به رشته ی تحریر درآمد و جهت اطلاعات بیش تر در این زمینه می توان به کتاب های رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی مراجعه نمود. به این ترتیب می توان گفت که قرن سوم طلّیعه ی روشنی بر تلاش های 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 آن که از آثار این دوره رجال برقی تا زمان ما محفوظ مانده و این کتاب معرّف خوبی در شناخت طبقات راویان است.

در قرن چهارم، علم رجال از حالت بسیط و ساده ی خود وارد مرحله ی جدیدتر شده و دانشمندان بسیاری در عرصه ی این دانش به تحقیق و نگارش پرداختند. سیره ی علمای رجال در این دوره به این صورت بود که علاوه بر تألیف کتب مستقل در حوزه ی رجال، مجموعه هایی نیز، با عنوان «مشیخه» یا «فهرست کتب» تهیه می کردند که این آثار خود، آکنده از اطلاعات رجالی بود. از مهم ترین اشخاصی که در این قرن در حوزه ی رجال حدیث به تحقیق پرداختند و در این زمینه صاحب اثر بوده اند می توان از محمّد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹)، محمّد بن حسن بن احمد بن ولید القمی (م ۳۴۳)، احمد بن محمد مکنّی به، ابو غالب زراری (م ۳۶۸)، ابن داوود قمی (م ۳۶۸)، محمّد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱) و محمّد بن عمر بن عبدالعزیز کشی (متونی نیمه ی دوم قرن چهارم هـ) یاد نمود. (۳) قابل ذکر است که به جز فهرست ابو غالب زراری و اختیار الرجال کشی که از

این دوران باقی مانده، سایر آثار و مؤلّفات رجالی این دوره از بین رفته است. هر چند که دیدگاه های 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 حلقه ی متقدّمان است و مهم ترین منابع رجالی

۱- این شخص به قولی مؤسس علم رجال در شیعه است. در این زمینه نک: صدر، مبحث «علم رجال».

۲- تهرانی، ۱۰/۸۴، مامقانی، غفاری، ۲۱۰.

۳- تهرانی، ۱۰/۸۴.

شیعه یعنی کتب اربعه رجالیه از آثار این دوران می باشد. این کتب که با همت والای دو رجالی بزرگ یعنی نجاشی و شیخ طوسی به رشته ی تألیف کشیده شد، توانست با داشتن پشتوانه ای 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 حوزه ی رجال صاحب نظر و دارای اثر و کتاب بوده اند و از جمله ی این افراد می توان از ابو عبدالله حسین بن عبدالله غضائری، فرزند او احمد بن حسین بن عبدالله و احمد بن محمد بن نوح سیرافی یاد نمود. اما با توجه به آن که از این دوران تنها کتب اربعه ی رجالیه باقی مانده و این کتب پایه و اساس مجموعه های رجالی دوره های بعد قرار گرفت، در این جا صرفاً به معرفی کوتاهی از این کتب و بیان سبک و سیره ی مؤلفان آن اقدام می کنیم.

۱۲-۲_ بررسی «اختیار الرجال» طوسی

اشاره

— کشی ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز کشی یکی از دانشمندان شیعه در قرن چهارم هجری است که در رشته ی حدیث و رجال دستی قوی داشته است. از تاریخ تولّد و وفات او اطلاعی در دست نیست. اما به قرینه ی آن که کشی از شاگردان محمد بن مسعود عیاشی بوده و عیاشی از معاصران و شاگردان علی بن حسن بن فضال (متوفی نیمه ی دوم قرن سوم) می باشد. می توان نتیجه گرفت که حیات علمی و نشو و نما ی کشی در نیمه ی اول قرن چهارم بوده است. این مطلب به گونه ی دیگری نیز قابل نتیجه گیری است و آن این که: کشی از مشایخ جعفر بن محمد قولویه بوده و این دانشمند مطابق نقل شیخ طوسی در کتاب رجال، متوفای سال ۳۶۸ هجری می باشد. (۱) در زمینه ی موطن و محلّ سکنا ی کشی باید گفت: عنوان

کشی منسوب به کش بوده و کش از روستاهای ماوراءالنهر است. (۲) از طرف دیگر

کشی شاگرد عیاشی و عیاشی از اهالی سمرقند بوده است. متذکر می شود که: وی با عیاشی مصاحبت بسیار داشت و کتب و احادیث زیادی را با او مقابله نمود. او سپس اضافه می کند که «کشی در منزل و سرای عیاشی که پایگاه طالبان علم بود، در رفت و آمد بود». (۳) از طرف دیگر با مراجعه به کتاب

«اختیار الرجال کشی» روشن می گردد که در حدود ۱۳ روایات کتاب با «حدثنی محمد بن مسعود» یا «قال محمد بن مسعود» شروع گشته است که این خود شاخص سماع کشی در محضر عیاشی یا استفاده کشی از کتب و مآخذ استاد می باشد. این قرائن همگی دلالت دارد بر این که نشو و نما ی علمی کشی در دیار سمرقند و ماوراءالنهر صورت گرفته است. اما در مورد آثار کشی باید گفت: شیخ طوسی و نجاشی به جز یک اثر، کتاب دیگری به او نسبت نداده اند و این اثر نیز که در حوزه ی رجال است، از نظر نام و نشان وضعیت روشنی ندارد. زیرا شیخ طوسی و نجاشی — به عنوان نزدیک ترین دانشمندان به عصر کشی — در مورد نام کتاب وی سخنی به میان نیاورده بلکه در ترجمه ی او فقط نوشته اند: «له کتاب الرجال» (۴). لکن ابن شهر آشوب

۱- شیخ طوسی، رجال، ۴۵۸.

۲- حموی، ۴/۴۶۲، دهخدا، ماده کش.

۳- نجاشی، به رقم ۱۰۱۸.

۴- نجاشی، به رقم ۱۰۱۸، شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۶۰۴.

که یک قرن پس از شیخ طوسی زندگی کرده در مورد کتاب کشی نوشته است: «له کتاب الرجال المسمى بمعرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين» (۱) بعضی از دانشمندان

همانند علمامه مجلسی در «بحار الأنوار» و علامه تستری در «قاموس الرجال» نام کتاب را «معرفة الرجال» یا «معرفة اخبار الرجال» دانسته اند. به عقیده ی آنان وقتی مهذب کتاب با عنوان «اختیار معرفة الرجال» شهرت یافته، پس لابد اصل کتاب مسمی به «معرفة الرجال» بوده است. (۲)

چنان که روشن است اصل کتاب کشی وجود خارجی ندارد. بلکه آن چه 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 نسخه ی موجود

مجموعاً ۱۱۵۱ حدیث رجالی وجود دارد که در آن ۵۱۵ نفر از اصحاب و معاصران امامان ۷ مورد معرفی قرار گرفته اند. (۴) با ملاحظه شرح حال این راویان، روشن

می گردد که کشی در ذکر آنان ملزم به رعایت ترتیب، آن هم بر حسب عصر ائمه علیهم السلام بوده است. روایات کتاب از نظر اطلاعات تاریخی بسیار قابل توجه است. لکن از آن جا که زندگی و اقامت کشی در ماوراءالنهر و این منطقه به دور از حوزه های 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 کرده اند. به توضیح دیگر نجاشی به واسطه ی 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 می کند. مگر آن که قائل شویم که سند شیخ طوسی ناقص بوده و واسطه ی جعفر بن محمد در آن حذف شده است که در این صورت می توان نتیجه گرفت هر دو استاد یعنی ابن نوح و تلعبکری از طریق ابن قولویه قمی کتاب رجال را از کشی روایت کرده اند. آن چه این حدس را تقویت می کند، آن است که شیخ طوسی در ترجمه ی جعفر بن محمد قولویه، تلعبکری را یکی از راویان وی دانسته است، (۵) 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 سیره ی کشی در «اختیار الرجال»

ص: ۱۸۳

۱- ابن شهر آشوب، به رقم ۶۷۹، تهرانی، ۱۰/۱۷۴.

۲- تستری، ۱/۱۵، مجلسی، ۱/۱۶.

۳- نوری، ۳/۷۵۷.

۴- خامنه ای، ۳۸۶.

۵- شیخ طوسی، رجال، ۴۵۸.

چنان که گفتیم، هدف کشی از نگارش کتاب بیان شرح حال یا ارائه ی خصوصیات راویان و اصحاب امامان علیهم السلام _ در قالب روایات مسند_ می باشد و این روایات نهایتاً به یکی از امامان شیعه یکی از پیشوایان حدیث و رجال می رسد.

با توجه به این که کتاب موجود فاقد خطبه ی 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 سیره ی کشی معمولاً با مطالعه ی نسخه ی موجود «اختیارالرجال» یا اظهارات دانشمندان پس از کشی، امکان پذیر است.

ابوالعیاس نجاشی در معرفی اثر کشی می نویسد: «له کتاب الرجال کثیر العلم و فیه اغلاط کثیره». (۱) یعنی: او دارای کتاب رجال است که در آن اطلاعات فراوانی به

چشم می خورد اما در عین حال غلط های زیادی در آن وجود دارد. نجاشی توضیح نداده است که این اغلاط چه گونه غلط هایی بوده است. اما به قرینه ی آن که تصریح می کند که کشی از ضعف فراوان نقل روایت دارد، می توان حدس زد که اغلاط و اشتباهات کتاب، علمی می باشد نه ناشی از نسخه برداری کاتبان و نسخه برداران. 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 بی اعتنایی معاصرانش به کتاب وی جست و جو کنیم. چه، وی و استادش عیاشی از راویان ضعیف الحال نقل می کرده اند. بدین جهت کتاب وی در زمان خودش و پس از آن متروک و مهجور مانده و در نتیجه نسخه های آن دست خوش تحریف و تبدیل گشته است. (۲)

به عقیده ی بعضی از محققان از مجموع ۱۱۵۰ روایت کشی چیزی در حدود ۱۳ آن از نظر واقعیت های تاریخی، بیش تر صحت ندارد. (۳) با فرض صحت این

عقیده در حدود ۲۳ از روایات کتاب در شمار روایات ضعیف قرار می گیرد که این ضعف در پاره ای از روایات از ناحیه ی سند و در پاره ای دیگر از ناحیه ی 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. (۴) ثانیاً در اسناد این روایات تعدادی از رجال مطعون و بدنام قرار

گرفته اند 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 واقعیت های تاریخی است. به

ص: ۱۸۴

۱- نجاشی، به رقم ۱۰۱۸.

۲- خامنه ای، ۳۹۱.

۳- بهودی، معرفه الحدیث، ۵۶.

۴- نمونه ها را نک: بهودی، معرفه الحدیث، ۵۷: تعلیق الاسانید.

عنوان مثال در ترجمه ی بسیاری از راویان حدیث دو دسته روایت در این کتاب ذکر شده که متضمن ستایش و نکوهش این راویان، هر دو می باشد. بنا بر این دسته ای از این روایات اشخاصی چون زراره، ابوبصیر، محمد بن مسلم و یونس بن عبدالرحمان... مورد طعن قرار گرفته اند و بنا به دسته ی دیگر اشخاصی چون مفضل بن عمر، محمد بن سنان، ابوالخطاب و... مورد ستایش واقع شده اند و طبعاً این روایات با واقعیت شخصیت افراد مذکور تطابق 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 نویسنده 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 حلیه الاولیای ابونعیم اصفهانی به چشم می خورد. مهم ترین امتیازی که در این سیره وجود دارد آن است که خواننده با دیدگاه مشایخ کشی و پاره ای از دانشمندان قرن های دوم و سوم _ در حوزه ی رجال و حدیث _ آشنا می گردد. ذم و ستایش های امامان در مورد بسیاری از راویان اخبار و موضع گیری آن بزرگواران در برابر حوادث تاریخی عصر خود، از جمله اطلاعات دیگری است که از این کتاب به دست می آید. از این رو رجال کشی _ علی رغم کاستی هایی که دارد _ هنوز هم یکی از مأخذ اصلی در مطالعه ی تاریخ حدیث و شناخت فرق و مذاهب شیعی است. خصوصاً در معرفی غلات، واقفه، فطحیه، زیدیه و... اطلاعات ذیقیمتی به دست می دهد و باید گفت که کشی با پرداختن این کتاب توانسته است با کمترین

۲- بهبودی، معرفه الحدیث، ۲۵۶، غفاری، ۲۳۲ مقاله ی «تدوین الحدیث فی الاسلام».

۳- تفصیل را نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۳۸۳ و ۳۸۷.

میزان از اظهار نظر شخصی، ناقل افکار و دیدگاه های دانشمندان قبل از خود و حتی امامان شیعه: باشد. به عنوان مثال در حدود ۱۳ 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 درباره ی این شخص می گوید: «از او فقیه تر و داناتر در منطقه عراق و خراسان ندیدم و کتابی از کتاب های امامان در هیچ رشته ای 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 می نویسد: ابن فضال کتب بسیاری تصنیف کرده است. آن گاه پس از نام بردن کتب وی می گوید: «من به اتفاق احمد بن حسین بن عبیدالله غصائری سیزده کتاب از کتاب های 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 می رساند که کتاب های ابن فضال به عنوان کتاب های درسی تا قرن پنجم مطرح بوده است. ضمناً علاوه بر دیدگاه های ابن فضال که در رجال کشی منعکس می باشد، می توان دیدگاه های دانشمندانی چون فضل بن شاذان، یونس بن عبدالرحمان، محمد بن قولویه، احمد بن محمد بن عیسی... را در کتاب ملاحظه کرد که نه بر اساس حدس و روایت بلکه از روی حس و تحقیق در مورد روایان اظهار نظر کرده اند و این ها همه از امتیازات رجال کشی است و بالاخره می توان گفت که کشی با نگارش این کتاب و شیخ طوسی با انتقال آن به قرن های بعد تعهد خود را در ادای امانات علمی به انجام رسانده اند.

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 می باشد.^(۳) او علاوه بر حوزه رجال در شناخت کتب و

مصنفات شیعه از تبخر کامل برخوردار بوده و اطلاعات دقیقی پیرامون طبقات راویان، مؤلفان کتب و نسب و نژاد اقوام و خاندان ها داشت به طوری که آثار او خصوصاً کتاب باارزش «فهرست اسماء مصنفی الشیعه»، گواه این مطلب می باشد.

در زمینه ی 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 ه در محلی به نام مطیرآباد از دنیا رفت.^(۴) ضمناً گرچه بعضی از محققان عقیده دارند او در سال ۴۶۳ از

دنیا رفته است.^(۵) اما به عقیده ی اکثر محققان قول صحیح در زمینه ی وفات نجاشی

عبارت از همان سال ۴۵۰ می باشد.^(۶)

- ۱- طوسی، اختیارالرجال، به رقم ۱۰۱۴.
- ۲- نجاشی، رجال به رقم ۶۷۶.
- ۳- تهرانی، ۱۰/۱۰۰، قمی، ۱/۳۰۳.
- ۴- علامه حلی، ۲۰، اردبیلی، ۱/۵۴ و ۵۵.
- ۵- علامه تستری، ۱/۳۴۷.
- ۶- در این مورد نک: مقاله ی تحقیقی استاد شبیر زنجانی، مجله ی نور علم دوره ی اول شماره ی ۱۱ و ۱۲.

به طوری که نجاشی خود در ترجمه خویش آورده است او از نظر نسب، به عدنان می رسد که از اجداد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بوده است. (۱) لذا از نظر اصالت وی از

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 نامه ای به حضرت، سؤالاتی در خصوص کار و مسؤولیت خود نمود که حضرت در پاسخ او، رساله ی معروف اهوازیه را نگاشت و نجاشی خود معتقد است. غیر از این رساله تصنیف دیگری از امام صادق علیه السلام مشاهده نشده است. (۲) و اجمالاً شهرت احمد بن علی به «نجاشی» از همین جا مایه

می گیرد.

اما در زمینه ی اساتید نجاشی باید گفت: پدر وی به نام علی بن احمد از محدثان کوفه بود و نجاشی علوم اولیه را نزد پدر فرا گرفت. (۳) 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 استفاده های حضوری فراوان (۴) پس از

اقامت در بغداد با او در تماس مکاتبه ای قرار گرفت، (۵) چنان که ابن نوح سیرافی نیز

وصیت کرد تا موارث علمی او در اختیار نجاشی قرار گیرد. (۶)

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 ستاره ی درخشانی در آسمان علم و دانش بودند، تعداد این مشایخ بسیار زیاد است لکن مهم ترین آنان که نجاشی خود اعتراف به شاگردی آنها می کند 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 عیبدالله غضائری

د) علی بن محمد بن شیران اَبلی (۷)

علاوه بر آن او از عدّه ی زیادی از مشایخ حدیث نقل روایت دارد که تعداد آنها بالغ بر ۲۵ نفر بوده است. چنان که از عدّه ی دیگری از مشایخ حدیثی نیز بدون آن که 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. (۸)

به نظر می رسد که در بین مشایخ نجاشی، رجالی بزرگ ابو عبدالله حسین بن عبدالله غضائری و پس از وی، ابن نوح سیرافی، بیش ترین تأثیر را در پرورش نجاشی داشته اند. با ابن نوح سیرافی به طور دائم در مذاکره و مکاتبه علمی به سر می برد و برای نظرات او ارزش فوق العاده ای قائل بود و این از تعبیری که برای او به کار

ص: ۱۸۷

- ۱- نجاشی، رجال، به رقم ۲۵۳.
- ۲- همانجا به رقم ۲۵۳ و ۵۵۵، مجلسی، ۴۷/۳۳ به نقل از کشف الغمه، ۲/۴۱۶.
- ۳- نک: مقاله ی: «رجال نجاشی مهم ترین کتاب رجالی شیعه»، از سید علی میرشریفی مندرج در مجله ینورعلم دوره ی سوم شماره ی ۱.
- ۴- نجاشی، رجال، به رقم ۲۰۹.
- ۵- مثلاً در ترجمه ی حسن بن سعید اهوازی می نویسد: اخبرنا بهذه الكتب غير واحد من اصحابنا من طرق كثيرة. فمنها ما كتب الی به ابوالعباس احمد بن علی بن نوح السیرافی رحمه الله فی جواب کتابی إلیه. نک: همانجا، رقم ۱۳۶ و ۱۳۷.
- ۶- مثلاً در ترجمه ی حسین بن عنبسه صوفی با رقم ۱۵۸ می نویسد: وجدت بخط ابن نوح فیما وصی الی منکته، حدثنا الحسين بن علی... و نیز نک: همانجا، رقم های ۲۵۴ و ۳۰۲.
- ۷- جهت اطلاع بیش تر از مشایخ نجاشی نک: مقدمه ی رجال نجاشی به تصحیح محمد جواد نائینی.
- ۸- نک: رجال نجاشی به رقم های ۶۴، ۹۴، ۹۶، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۵۸.

برده است معلوم می گردد. (۱) در مورد غضائری نیز باید گفت: شیخ طوسی و

نجاشی هر دو او را به استادی در فن حدیث و رجال ستوده اند. علاوه بر آن هر دو موفق شده اند کتب و مواریث علمی او را سماع و قرائت نموده و از وی اجازه ی روایت بگیرند. (۲) ابن حجر عسقلانی در کتاب «لسان المیزان» تصریح می کند که:

«ابوعبدالله حسین بن عبیدالله غضائری از بزرگان مشایخ شیعه و از داناترین آنان به حدیث اهل بیت بود.» (۳) و آن گاه از قول شیخ طوسی می نویسد: «کان کثیر السماع،

خدم العلم لله و کان حکمه انفذ من حکم الملوک» (۴) 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 (۵) و با او و شیخ طوسی، به طور

همزمان از محضر ابوعبدالله غضائری استفاده نمود (۶) و چنان که می دانیم که این دو

دانشمند نیز از کسانی هستند که در زمینه ی رجال حدیث و شناسایی اصول و مصنفات شیعه گام های بلندی برداشتند، هر چند چنان که 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 ظاهرآ نجاشی کتاب فهرست خود را بنا به درخواست او تألیف نمود. (۷) علاوه بر آن پس از وفات سید مرتضی، نجاشی متکفل

غسل او گردید. (۸) بنابراین می توان گفت که ابوالعباس نجاشی به دلیل شرایط خاصی

که در او جمع شده بود یعنی:

اولاً: خود از خاندان و دودمان عرب بود.

ثانیاً: عرب شناس ماهر و کم نظیری بود.

ص: ۱۸۸

۲- نجاشی، به رقم ۱۶۶، شیخ طوسی، رجال، ۴۷۰.

۳- عسقلانی، لسان المیزان، ۲/۲۹۷ با رقم ۱۲۳۰.

۴- همانجا.

۵- بهبودی، معرفه الحدیث، ۶۱.

۶- نجاشی، به رقم ۲۰۰ و ۱۰۶۸.

۷- نجاشی، ۳.

۸- همانجا به رقم ۷۰۸.

ثالثاً: اساتید وی مجتهدان فن رجال بودند. از جمله: ابن نوح سیرافی، حسین بن عبدالله 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 سایه ی نبوغ ذاتی خود، به سرعت مدارج کمال و

ترقی را طی نمود و چنان که خود تصریح می کند در زمان ابن الجندی _ که از اساتید او بود و نیز به وسیله ی او _ رسماً به صف مشایخ پیوست. (۳) و از آن جا که وفات

ابن الجندی در سال ۳۹۶ هـ ق گزارش شده است، با در نظر گرفتن سال تولد نجاشی (۳۷۲ هـ) می توان 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 انگیزه ی تألیف

چنان که گفته شد، کتاب نجاشی با عنوان: «فهرست اسماء مصنفی الشیعه» در اصل به انگیزه ی معرفی آثار و کتب شیعه، و نیز رد اعتراض بر کسانی نوشته شد که معتقد بودند شیعیان فاقد آثار علمی و فرهنگی می باشند. اما به دلیل آن که نجاشی در ترجمه ی مؤلفان کتب اطلاعاتی ذیقیمتی پیرامون وضعیت راویان و مؤلفان داده است، این کتاب از همان آغاز تألیف به عنوان یک نسخه رجالی توجه دانشمندان را به خود جلب نمود. و گرنه کتاب ابتداءً به عنوان یک سند رجالی به رشته ی تألیف درنیامد. (۵) نجاشی خود در بیان انگیزه تألیف کتاب می نویسد: «من

متذکر نکته ای شدم که سید شریف (مرضی) _ 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 می گویند: شما شیعیان فاقد سوابق علمی و تصنیفات می باشید. البته این اظهارات از طرف کسانی که اطلاع روشنی از وضع شیعیان

ص: ۱۸۹

۱- شریفی، میرعلی، مقاله ی رجال نجاشی مهم ترین کتاب رجالی شیعه.

۲- شبیری زنجانی، مقدمه ی رجال نجاشی، ۲.

۳- نجاشی، رجال، به رقم ۲۰۶.

۴- مصطفوی، اختیار معرفه الرجال، مقدمه ی کتاب.

۵- در این جا تذکر این نکته سودمند است که کتاب های فهرست و رجال موضوعاً با یکدیگر تفاوت دارند. زیرا در کتب

رجالی، هدف اصلی آشناسدن با اوصاف و احوال راوی است و اگر از کتاب های آنان یادمی شود 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 مواید و وفیات می باشد، برعکس در کتب فهرستهدف مؤلف معرفی کتب و مؤلفاتی است که ارباب تصنیف نگاشته اند و در این گونه کتب جرح و تعدیلروایات، با توجه به طبقات و دیگر مسائل رجالی موضوعیت ندارد. در این باره نک: میرشریفی، مقاله: رجالنجاشی مهم ترین کتاب رجالی شیعه.

ندارند، تأملی در اخبار آنان نداشته اند، به موقعیت علمی و تاریخی سرگذشت علمایشان واقف نبوده اند، با احدی از دانشمندان ملاقاتی نکرده اند تا مقام علمی آنها را بشناسند، بسیار طبیعی است. اما کسی که از حقیقت ناآگاه و بی خبر است طبعاً او حجت و دلیلی علیه ما ندارد. من از آثار شیعیان آن قدر که در توان داشتیم جمع آوری نمودم اگرچه نتوانستم به همه ی کتاب های آنان دست یابم، زیرا اکثر کتب شیعیان فاقد دسترسی است و این تذکر را برای کسانی می دهم که در آینده با کتبی برخورد می نمایند و من در فهرست خود از آن یاد نکرده ام.»^(۱)

پس از این مقدمه نجاشی نخست به معرفی شش نفر از نویسندگان شیعه در طبقه ی یاران علی علیه السلام پرداخته است و سپس به ترجمه ی صاحبان اصول و کتب شیعه و شناساندن آثار آنان روی می آورد. مؤلف کتاب در این قسمت مجموعاً ۱۲۶۹ نفر از مصنفان شیعه را که در فاصله ی قرن دوم تا پنجم هجری زندگی می کرده اند، مورد تعریف قرار داده است که از این عدّه بسیاری در شمار اصحاب و راویان امامان اقرار دارند. ضمناً او عدّه ای از مؤلفان و راویان شیعه را نیز در خلال ترجمه ی دیگران معرفی کرده است.^(۲) کتاب صرفاً به معرفی نویسندگان شیعه و آثار

آنان اختصاص دارد و اسامی نویسندگان بر حسب حروف الفبا تنظیم شده است. نکته ی دیگر آن که کتاب به دلیل اطلاعات ذیقیمی که در حوزه ی علم رجال دارد از سوی دانشمندان به رجال نجاشی معروف شده است.

۱۲-۳-۳ ارزیابی سیره ی نجاشی در «رجال»

تا آن جا که بررسی کتاب نجاشی نشان می دهد، 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 ترجمه ی اشخاص مختلف و مواضع گوناگون کتاب می باشد. نجاشی برخلاف شیخ طوسی فردی کثیر التالیف نبود. او چنان که خود توضیح داده است، آثار محدودی به وجود آورد که مهم ترین آن، همان «فهرست اسماء مصنفی الشیعه» یا «رجال» او می باشد.^(۳) از این رو باید

گفت: این کتاب علی رغم حجم اندکش، حاصل یک عمر تحقیق و مجاهدت علمی این دانشمند است. چنان که قبلاً گذشت نجاشی در تالیف این کتاب، سیره ی 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 نسخه شناسان بزرگ شیعه بوده اند و مخصوصاً احمدبن حسین خود در زمینه ی معرفی اصول روایی و مصنفات شیعه صاحب کتاب و دارای فکر و نظر بوده است.^(۴) در عین حال

ص: ۱۹۰

۱- نجاشی، رجال، ۳.

۲- سبجانی، ۵۸-۶۲.

۳- نجاشی، رجال به رقم ۲۵۳.

۴- شیخ طوسی، فهرست، ۱ و ۲.

با وجود آن که نجاشی در حدود بیست مورد در کتاب خود از آثار و نظرات احمد بن حسین استفاده کرده است، اما چون در اخذ این نظرات سماع و قرائنی 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) هم چنین مطالعه‌ی کتاب نجاشی نشان می‌دهد

که این دانشمند در بیان اظهارات خود تنها ناقل آراء گذشتگان و به عبارتی مقلد صرف نمی‌باشد و با آن که احترام فوق‌العاده به مشایخ خود می‌گذارد. معه‌ذا 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 علین 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 زراری 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 وفات، مولد و موطن و مکان وفات را مورد بحث قرار داده و حدّا کثر 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

ص: ۱۹۱

۱- این موارد را دقیقاً نک: بهبودی، معرفه الحدیث ۶۱ الی ۶۴ تحت عنوان: مسودات ابن الغضائری.

۲- نجاشی، به رقم ۶۶۹.

۳- همانجا، به رقم ۳۱۳.

۱۲-۳-۴ نمونه هایی از رجال نجاشی

در تأیید آن چه در سبک و سیره ی نجاشی بیان گردید ده ها شاهد و قرینه از کتاب او وجود دارد که همگی موید رعایت موازین علمی و دقت نظر این دانشمند است. اما صرفاً به جهت نمونه به ذکر چند مورد بسنده می شود.

الف) در مورد برید بن معاویه آورده است که: «برید بن معاویه، ابوالقاسم عجلی، عرب نژاد، از راویان امام باقر و امام صادق علیهما السلام است. در ایام ابوعبدالله وفات یافت. او فقیه و از چهره های 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 واسطه ی 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 نقل نمود که برید متوفی ۱۵۰ هجری می باشد.» (۲)

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 امّا 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 آلحماد 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 امّا 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.» (۳)

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 ابوجعفر علیه السلام و ابوعبدالله علیه السلام را درک نمود. (تصریح به روایت نمی کند) و در ایام امامت ابوعبدالله علیه السلام صادق در سال ۱۲۸ هجری در گذشت.

۱- نجاشی به رقم ۲۵۳.

۲- همانجا، به رقم ۲۸۷، ضمناً نجاشی سند را ذکر کرده است.

از جابر گروهی روایت کرده اند که همگی مورد طعن واقع و تضعیف شده اند از جمله عمرو بن شمر، مفضل بن صالح، منخل بن جمیل و یوسف بن یعقوب. جابر جدآ مبتلا- به تخلیط بود و استاد ما ابو عبدالله محمد بن نعمان در شرح حال او، اشعار زیادی می خواند که همگی دلالت بر اختلاط او داشت و این جا موضع ذکر آن نیست. از جابر در موضوع حلال و حرام و فروع احکام به ندرت روایاتی وارد شده است.» (۱)

نجاشی آن گاه کتب جابر را نام می برد که اکثرآ در رشته ی تفسیر، فضایل و مسائل تاریخی است و توسط همان افراد غیر موثق روایت شده است. و سپس می افزاید: «به جابر کتب و روایات دیگری از جمله ی رساله ی ابو جعفر علیه السلام به اهالی بصره را نسبت داده اند که قطعاً جعلی و ساختگی است و خداوند به حقیقت امر آگاه تر است.» (۲)

ه) در مورد یوسف بن عقیل بجلی می نویسد: «او از اهالی کوفه، شخصی موثق، اما قلیل الحدیث بود.» (۳) مشایخ قم معتقد بودند که او دارای کتابی است اما به

عقیده ی من کتابی که به او نسبت داده اند، 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 عیسی 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 نوشته اند.»

آن گاه نجاشی طریق روایی خود را از محمد بن جعفر مودب تا عیسی و او از مشمعل و حکم نقل می کند.» (۵)

۱۲-۳-۵_ بازشناسی سیره ی محدثان شیعه به روایت نجاشی

نکته ی دیگری که در بررسی رجال نجاشی باید به آن توجه نمود، آشنایی با سبک و سیره ی محدثان شیعه، از رهگذر مطالعه ی این کتاب است و باید گفت که این کتاب ترجمانی نیکو و گزارشگری امین بر تلاش های محققان شیعه در حوزه های علمی و دینی است. با مطالعه ی کتاب نجاشی انسان در جریان مجاهدت های علمی بزرگانی قرار می گیرد که در فاصله ی قرن دوم تا قرن پنجم هجری با کمال دقت و مواظبت، مواریث علمی

ص: ۱۹۳

- ۱- همانجا، به رقم ۳۳۲.
- ۲- همانجا به رقم ۳۳۲.
- ۳- قلیل الحدیث از الفاظ جرح نیست اما همین قدر می رساند که شخص در امر حدیث مایه ای به همنرسانده است. صالح، ۱۳۹.
- ۴- نجاشی، به رقم ۱۲۲۱.
- ۵- همانجا، به رقم ۱۱۲۵.

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، دقّت 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 محقّقی که در رشته‌ی تاریخ حدیث شیعه به مطالعه پرداخته و سیر تحوّل آن را مدنظر قرار داده است، از مراجعه و تدبّر در کتاب نجاشی وی را گریزی 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

اشاره

سومین اثر رجالی شیعه در دوره متقدّمان کتاب «الفهرست» تألیف شیخ الطائفه ابو جعفر محمّد بن حسن طوسی است. این کتاب نیز چنان که از نام آن پیدا است به عنوان اثری نوشته شد که بیانگر اسامی کتب و مؤلّفات 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 معرفه الرجال» چنانکه گذشت حاصل املائی او به شاگردان می‌باشد.

امّا 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 هیچ کدام همه یا اکثر آنها را ننوشته اند، 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 کتاب خانه‌ی وی مشتمل بر آن کتب بوده، فهرستی داشته باشد و به این ترتیب هیچ کدام متعزّض 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 متأسّفانه 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 ورثه اش آن دو کتاب را همانند دیگر کتبش - چنان که بعضی از آنها نقل کرده اند - از بین بردند.

و از سوی دیگر، هنگامی که از ناحیه ی «شیخ فاضل»_ که خداوند تأییدش را مستدام نماید_ به طور مکرر اظهار

ص: ۱۹۴

تمایل و تأکید می شد 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 مصنفات و اصول باشد، اما آنها را از هم جدا نوشتم زیرا در بین صاحبان تصنیف کسانی بوده اند که دارای اصل نیز بوده اند و در این صورت لازم می گردید که نام او در هر دو کتاب آورده شود و این باعث طولانی شدن بحث و کتاب می گردید.

من این کتاب را برحسب حروف الفبا از «همزه» تا «یاء» مرتب کردم تا برای جوینده، دستیابی به آن چه که می خواهد نزدیک و حفظ کردن آن آسان باشد و در نظر نداشتم نام اشخاص را به ترتیب عصر و زمانشان مرتب سازم، از این رو و چه بسا کسانی که از نظر زمانی عقب تر از اشخاص دیگر بوده، اما در مقام ذکر در این کتاب مقدم شده اند. زیرا هدف چیز دیگری است. و هنگامی که از مصنفین و اصحاب اصول یاد می کنم لازم است درباره ی 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، اشاره ای داشته باشم. زیرا بسیاری از مصنفین و اصحاب اصول، گرایش به مذاهب انحرافی پیدا کرده اند، اگر چه نوشته های آنان قابل اعتماد است... و با این حال مدعی نیستم که همه ی کتب و نوشته های آنها را فهرست برداری کرده باشم، زیرا اصحاب ما در کشورها و نقاط دوردست پراکنده اند و به این جهت اصول و مصنفات آنها قابل ضبط و کنترل نیست. نهایت آن که در این کار موظف به کوشش بوده ام و در آن چه توانایی داشته ام و قدرت و امکاناتم اجازه داده است، به استقصای کتب پرداختم. من این کار را برای تقریب به خداوند انجام داده ام 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 مقدمه ی فهرست

۱۲-۴-۱_ شیخ طوسی از فهرست نویسی به عنوان یک کار مرسوم در سطح علمای شیعه خبر می دهد و این مطلب درستی است و باید افزود که از قرن سوم به بعد فهرست نویسی در بین دانشمندان اسلامی متداول گردید و نوعاً دانشمندان به ثبت اسامی کتاب هایی که در کتابخانه ی خود داشتند و یا کتاب هایی که مورد استفاده ی آنان بود، اقدام می نمودند و عنداللزوم از آن استفاده می کردند.(۲) و حتی از بعضی از عبارات فهمیده می شود که این کار فراتر از یک اقدام

شخصی بوده و فهرس دانشمندان برای دیگران نیز قابل استفاده بوده است. چنان که نجاشی در ترجمه ی ابراهیم بن سلیمان بن ابی واحد می نویسد: «له کتب ذکرها بعض اصحابنا فی الفهرستات لم أرمها شیئاً.»(۳) و اجمالاً از کسانی که قبل از شیخ

طوسی و نجاشی اقدام به نگارش فهرس در معرفی کتب شیعه کرده اند و به شهادت متن «فهرست» طوسی و «رجال» نجاشی اثر آنان مورد استفاده این دو دانشمند واقع شده، می توان از احمد بن عبدالواحد بزاز معروف به

ص: ۱۹۵

۱- شیخ طوسی، فهرست، ۱ تا ۳، قربانی، ۹۳-۹۵ با اندکی تصرف.

۲- قربانی، ۹۲.

ابن عبدون، محمد بن جعفر مؤدب 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 تلعبیری، ابوعلی محمد بنهمام 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، ابوالفرج 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 عبدالحمید بن سالم عطار و بالاخره ابوالحسین احمد بن عبدالله غضائری، معاصر نجاشی و شیخ طوسی یاد نمود و وجود این فهارس خود مبین کثرت مؤلفات شیعه و اهتمام علمای این مذهب در تدوین علوم، خاصه رشته های فقه، حدیث، کلام و تفسیر می باشد.

۱۲- ۴- ۱- ۲- شیخ طوسی تصریح می کند نخستین کسی که در شیعه به فکر افتاد اثری جامع و مانع در زمینه ی اسامی کتب و مؤلفات پدید آورد ابن الغضائری بود که او در این خصوص دو کتاب تألیف کرد. سپس اضافه می کند که مؤلف این دو کتاب به طور نابهنگام از دنیا رفت و کتب او نیز قبل از نسخه برداری توسط بعضی از بستگانش نابود گردید. در عین حال شیخ طوسی و نجاشی هیچ کدام توضیحی پیرامون علت وفات ابن الغضائری و از بین رفتن آثار او نداده اند. اما در یک نکته نمی توان تردید نمود و آن این که ابن الغضائری و پدر او عبیدالله، هر دو از ناقدان فن به شمار رفته و در زمینه ی معرفی غلات و راویان ضعیف و مجهول الحال و بی اعتبار دانستن روایات ضعیف و نسخه های مخدوش هیچ گونه سازش و مصلحت اندیشی نمی کرده اند. چنان که یکی از آثار ابن الغضائری را کتاب «ضعفا»ی او دانسته اند و شیخ آغابزرگ تهرانی معتقد است با فرض صحت انتساب این کتاب به ابن الغضائری کم تر کسی است که از طعن او جان سالم به در برده باشد. (۱)

با این

اوصاف بعید نیست که مرگ ابن الغضائری و از بین رفتن کتب او با خط فکری و سبک و سیره او در جرح و تعدیل روایات ارتباط داشته باشد. ضمناً مطابق بعضی از قرائن نجاشی کتاب ابن الغضائری را به صورت نسخه ی مسوده در اختیار خود داشت، امّا چون این نسخه فاقد سماع و قرائت بوده است، نجاشی صرفاً با تعابیر، «قال احمد بن الحسین» یا «ذكر احمد بن الحسین» از آن نقل می کند و به عقیده ی بعضی از محققان این نسخه در قرن هفتم به طور و جاده ای در اختیار علامه حلی قرار گرفت و او نیز پس از احراز صحت انتساب آن به ابن الغضائری در مواردی چند از آن استفاده نمود. (۲)

ص: ۱۹۶

- ۱- تهرانی، ۴/۲۹۰ و ۱۰/۸۹. جعفر سبحانی از قول میرداماد در کتاب کلیات فی علم الرجال، ۹۰ در مورد ابن الغضائری می نویسد: «هو الذی قیل فیہ قل ان یسلم احدآ من جرحه او ینجو ثقه من قدحه».
- ۲- بهبودی، معرفه الحدیث، ۶۴ لکن شیخ آغابزرگ در الذریعه، ۱۰/۸۹ می نویسد: رجال ابن الغضائریؤبه الضعفاء معروف

است. در قرن هفتم سید بن طاووس این کتاب را که منسوب به ابن الغضائری می باشد، بدون هیچ گونه سماع و قرائتی به دست آورد. نام این کتاب در اجازات مشایخ حدیثی به ثبت نرسیده و ساحت ابن الغضائری از انتساب به این کتاب مبّرّا است. آیت الله خویی نیز معتقد است که کتاب رجال ابن الغضائری از مواردی است که عدّه ای آن را پرداخته و به نام ابن الغضائری رواج داده اند در این مورد نک: معجم رجال الحدیث، ۱/۱۰۲.

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»، «العهده فی اصول الفقه»، «الجمل و العقود»، «الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد» و...

امّا در عین حال در هیچ کجا روشن نمی سازد که مراد از «شیخ فاضل» چه کسی است و این از معماهای حیات و زندگی علمی شیخ طوسی است که تاکنون به طور دقیق گشوده نشده است. بعضی از بزرگان^(۱) احتمال داده اند که مراد از این

شخص «شیخ مفید» یا «عبدالعزیز بن البراج» باشد، اما در تأیید این احتمالات قرائن کافی وجود ندارد، همین قدر می توان گفت که «شیخ فاضل» نفوذ زیادی بر شیخ طوسی داشته^(۲) و شیخ به صلاح اندیشی این فرد خط بخصوصی در رد و قبول

اخبار، جرح و تعدیل روایات و به طور کلی حفظ حوزه ی شیعه و مواریث مکتب انتخاب نمود، از این رو پاره ای از محققان احتمال داده اند این فرد، یکی از شخصیت های سیاسی، مذهبی از خاندان بنونوبخت بوده است که شیخ طوسی با برخورداری از حمایت او توانست به نگارش و انتشار آثار خود بپردازد.^(۳)

۱۲- ۴- ۱- ۴- شیخ طوسی در کتاب «فهرست» متعرض ترجمه ی نهصد نفر از صاحبان تصانیف و اصول شده و در حدود دو هزار کتاب از آثار شیعه را معرفی کرده است.^(۴) لذا در زمینه ی 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 رشته های 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 داشته اند، مطمئناً شیخ طوسی _ در ترجمه ی راویان و مولفان _ 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 مقدمه ی کتاب صریحاً وعده ی جرح و تعدیل روایات و معرفی آراء و عقاید انحرافی را می دهد، نپرداختن به این مسائل در ترجمه ی روایات، بسیار سؤال برانگیز است. به طوری که این سؤال از دید بسیاری از محققان پوشیده نمانده است. علّامه تستری در «قاموس الرجال» می نویسد: «شیخ طوسی

ص: ۱۹۷

۱- تهرانی، ۵/۱۴۵، باید توجه نمود که منظور از شیخ فاضل نمی تواند شیخ مفید باشد زیرا بسیاری از آثار شیخ طوسی که به درخواست «شیخ فاضل» نوشته است بعد از وفات «شیخ مفید» تألیف یافته است، چنان که منظور از شیخ فاضل، قاضی عبدالعزیز بن البراج نیز نمی تواند باشد. زیرا قاضی نامبرده متوفی ۴۸۱ هجری است و در عین حال در ردیف معمرین نیز یاد نشده است و اگر در نظر گیریم شیخ طوسی نگارش «تهذیب» را در حیات شیخ مفید و در سن ۲۳ سالگی آغاز نمود (۴۱۱ هـ)، این زمان، زمانی است که قاضینامبرده در شمار اطفال و یا حداکثر شاگردان شیخ طوسی بوده نه آن که بتواند تکلیفی برای

شیخ ایجاد کند یا سبک و سیره ای پیشنهاد نماید. نکته ی دیگر آن که قاضی ابن البراج 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 کتاب های تهذیب و استبصار را بر این پایه نوشته است و این نیز قرینه ای است که نشانی دهد «شیخ فاضل» _ به عنوان مشوق شیخ طوسی، نمی تواند قاضی ابن البراج باشد.

۲- آل بحر العلوم، مقدمه ی رجال الطوسی، ۱۰۱.

۳- بهبودی، محمد باقر، گزیده ی تهذیب، مقدمه.

۴- قربانی، ۱۳.

در «فهرست» خود در مورد ابراهیم بن بکیرین ابی السمال چیزی نگفته با این که او واقفی مذهب بوده است در صورتی که نجاشی به معرفی مذهب او تصریح می کند. (۱)

وی سپس اضافه می کند که: «نجاشی در مورد جرح و تعدیل روایات ادعایی نکرده است ولی در کتاب هایش حتی الامکان نکات رجالی را متعرض شده است لکن شیخ طوسی با این که وعده ی جرح و تعدیل می دهد اما جز در مواردی اندک، دیگر به این وعده عمل نمی کند.» (۲)

۱۲_ ۴_ ۱_ ۵_ مطلب دیگر در شیوه ی جرح و تعدیل شیخ طوسی به میزان دقت این دانشمند در بیان آرا و اظهاراتش باز می گردد. در این مورد باید گفت به طوری که در مقاله ی چهار کتاب اصلی علم رجال آمده است: «نمی توان بر همه ی گفته های شیخ بزرگوار طوسی در زمینه ی رجال صحه گذاشت و وجود پاره ای اشتباهات را در کتاب های 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 نمونه ای از آنها را در ترجمه ی «ابوغالب زراری» نمایانده است.» (۳)

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 می توان گفت که توثیقات شیخ به مراتب بیش از تضعیفات او می باشد. چنان که در ترجمه ی کشی و عیاشی، شیخ طوسی و نجاشی هر دو تصریح به موثق بودن آنان می نمایند. (۴) نجاشی ضمناً اضافه می کند که این دو دانشمند از ضعفا نقل روایت

داشته اند. در صورتی که این نکته در «فهرست» شیخ وجود ندارد لذا باید نتیجه گرفت. در رجال نجاشی اطلاعات به طور کامل تر و واقع بینانه تر منعکس شده است و احتمالاً غرض شیخ آن بوده که در نوشتن فهرست و رجال _ چنان که خواهد آمد _ شخصیت های شیعه و آثار و مؤلفات آنها کم تر مورد سؤال واقع شوند.

۱۲_ ۵_ بررسی «رجال» شیخ طوسی

دومین تألیف رجالی شیخ طوسی کتاب «الرجال» می باشد که به «الابواب» نیز معروف است و علت این وجه تسمیه آن است که شیخ طوسی در این کتاب هشت هزار و نهصد نفر از راویان اخبار را به ترتیب دوران تاریخی از زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم تا عصر هر یک از امامان، طبقه طبقه آورده است.

ص: ۱۹۸

۲- تستری، ۱/۲۸. متذکر می شود که بعد از معرّفی آثار رجالی شیخ طوسی مقایسه ای بین رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی از نظر خواهد گذشت.

۳- خامنه ای، ۴۰۸.

۴- شیخ طوسی، فهرست، به رقم ۵۹۳ و ۶۰۴، نجاشی، به رقم ۹۴۴ و ۱۰۱۸.

کتاب چهارده باب دارد که سیزده باب آن به ذکر راویان و صحابیان رسول خدا و امامان شیعه: اختصاص یافته و باب چهاردهم با عنوان «فیمن لم یرو عن الائمة» ظاهرآ به ذکر کسانی اختصاص دارد که پس از دوران ائمه زندگی کرده و یا اگر در دوران امامان بوده اند، توفیق مصاحبت و روایت از آنان نداشته اند. این کتاب را نیز شیخ طوسی به درخواست «شیخ فاضل» به رشته ی تألیف درآورد چنان که در مقدمه می نویسد: «من به درخواست مکرر شیخ فاضل پاسخ مثبت دادم که می گفت: کتابی بنویسم که مشتمل بر اسامی رجالی باشد که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و بعد از او از ائمه ی معصومان تا زمان ولی عصر: روایت کرده اند. آن گاه از راویانی یاد کنم که در زمان آنها نبوده اند و یا اگر بودند از آنها روایتی نقل نکرده اند 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 دست یابی و حفظ آن آسان شود. در حدّ کوشش و توانم و به اندازه ی فرصت و مجالم کوشیدم تا اسامی راویان را به طور کامل جمع آوری کنم اما در عین حال تضمین نمی کنم 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 امکان پذیر نیست...»(۱)

شیخ طوسی سپس می افزاید: «من از مشایخ امامیه کتاب جامعی در این باره نیافتم مگر کتب مختصری که هر یک از مؤلفین آن تنها به ذکر پاره ای از راویان پرداخته بود. به استثنای آن چه ابن عقده از راویان و شاگردان امام صادق علیه السلام جمع آوری نمود. زیرا او نهایت کوشش را در کار خود انجام داد. امّا از رجال سایر امامان ذکری به میان نیاورد و من در کتاب خود همه ی آن چه را ابن عقده آورده است ذکر می کنم و سپس به ذکر اشخاصی مبادرت می نمایم که او از آنان یادی نکرده است.»(۲)

این بود مقدمه ای 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 طبقه بندی نموده است،(۳) 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 بیش تری در باب رجال از نظر موالید و وفیات، توثیق یا تضعیف، نیازمند است، باید گفت کتاب شیخ از این جهات کارآیی لازم را ندارد و بلکه به نظر می رسد که کتاب حکم فهرست یک کتاب رجالی را دارد تا یک کتاب رجالی. به گفته ی 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

۱- شیخ طوسی، رجال، ۲.

۲- شیخ طوسی، رجال، ۲.

ابوبکر، عمر و عثمان و معاویه و عمرو بن عاص و نظرای آنها را در ردیف اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برشمرده و زیاد بن ابیه و پسر او عبیدالله بن زیاد را در ردیف اصحاب علی علیه السلام و منصور دوانیقی را در زمره ی اصحاب امام صادق علیه السلام دانسته و لذا استناد 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 می برد اما بدون آن که سخنی در توثیق آنان به میان آورد صرفاً مشخص می کند که وی صحابی کدام امام است. البته این مسأله کلیت ندارد و او در موارد محدودی نیز به توثیق راویان اقدام می کند.^(۲) چنان که نسبت به ذکر مذاهب انحرافی

نیز هم چون واقفیه، فطحیه،... بدون عنایت نیست. به همین ترتیب از نظر تضعیف راویان بدنام نیز شیخ طوسی خط خاصی را در کتاب رجال تعقیب نمی کند. گرچه اجمالاً، غرض او عدم تضعیف شدید است. گاهی شخصی را در چند جای کتاب نام می برد اما جز در یک جا او را تضعیف نمی کند. همانند ابان بن عیاش که در صفحات ۸۳ و ۱۵۲ بدون هیچ گونه طعنی از او نام می برد اما در صفحه ی ۱۰۶ در مورد او می نویسد: «ابان بن عیاش فیروز تابعی ضعیف» و از این نمونه، موارد دیگری نیز وجود دارد که در کتاب «معرفه الحدیث» به آن پرداخته شده است و نویسنده این کتاب معتقد است: «این نوعی جرح خفی از ناحیه ی شیخ طوسی نسبت به راویان بدنام شیعه است تا کار شیخ در تضعیف راویان مستقیماً جلب نظر نکند.»^(۳)

به نظر می رسد این کار شیخ ادامه ی همان صلاح اندیشی 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 نمی کند. 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 می کند به ضعف یا غالی بودن آنان تصریح می نماید که از جمله ی این افراد می توان از احمد بن محمد سیاری، وهب بن وهب ابوالبختری، محمد بن علی القرشی مکنی به ابوسمینه، سهل بن زیاد آدمی و سالم بن مکرم ابو خدیجه نام برد.^(۴) 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» نام گذاری کرد. شیخ طوسی خود در فلسفه ی نگارش این باب متذکر شده است که در این باب

ص: ۲۰۰

۱- تستری، ۱/۲۹.

۲- بحر العلوم، محمد صادق، مقدمه ی رجال الطوسی، ۵۶.

۳- بهبودی، ۵۴ و ۵۵.

۴- بهبودی، ۵۵.

وی نام کسانی را درج نموده که پس از عصر امامان زندگی کرده یا در صورتی که معاصر با امامان بوده اند سماع و روایتی از آنان نداشته اند.^(۱) اما با مطالعه ی این باب، خواننده گه گاه با اسامی

راویانی روبه رو می شود که سماع آنان از امامان مورد تصریح علمای رجال از جمله خود شیخ می باشد. بدین صورت که شیخ علاوه بر درج نام آنان در باب چهاردهم، آنان را در باب های دیگر نیز _ به عنوان اصحاب ائمه علیهم السلام _ درج کرده است. به عنوان مثال شیخ طوسی ثابت بن شریح را یک بار 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 نمونه های 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 مقدمه ی خود بر رجال شیخ 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.»^(۲)

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 تدبّر زیاد در تراجم افراد و تعبیر 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: می باشد و او این روایات را بدون

ص: ۲۰۱

۱- شیخ طوسی، رجال، ۲.

۲- بحر العلوم، محمد صادق، مقدمه رجال الطوسی، ۵۸.

واسطه از این سه امام نقل می کند در صورتی که همین شخص روایاتی را نیز به واسطه ی عمه ی خود غنیمه و 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 ۸ 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. چنان که به اعتبار روایات باواسطه او از همین امامان، وی را در شمار کسانی که روایتی از امامان ندارند نیز ذکر نموده است و نمونه ی دیگر از این قبیل ثابت بن شریح است که با تدبیر در ترجمه ی وی این نکته معلوم می گردد. (۱)

ب) آقای محمّد باقر بهبودی در کتاب «معرفه الحدیث» معتقد است که: «نگارش باب چهاردهم در رجال شیخ از ابداعات این دانشمند در طعن خفی و غیر مستقیم عدّه ای از راویان ضعیف و بدنام است و شیخ طوسی با علم به آن که این قبیل از راویان عصر امامان را درک نموده اند، به ذکر اسامی آنان در این باب اقدام کرده تا به طور غیر مستقیم اعلام کند کتب و روایات این عدّه از حیز اعتبار ساقط است و گویا که این عدّه لقا و سماعی از امامان علیهم السلام نداشته اند. شیخ طوسی در تعقیب سبک و سیره ی خود (پرهیز از تضعیف راویان بدنام) از جرح علنی ضعفاء خودداری کرده اما به این صورت امانت علمی را در اثر خویش ادا کرده است.» (۲)

اما در مورد این برداشت باید گفت که: نمونه های فراوانی در رجال شیخ پیدا می شود که با نظر فوق موافقت داشته و مؤلف معرفه الحدیث در ص ۵۵، یا فصل «الضعفاء» ی کتاب بدان اشاره کرده اند. (۳) به عنوان مثال شیخ طوسی

محمّد بن عیسی بن عبید یقطنی 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

می نویسد: «او به هر دو صورت مکاتبه و مشافهه از ابو جعفر ثانی علیهما السلام روایت دارد.» (۵)

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 ادّعی سماعش از امام رضا علیه السلام باشد، زیرا محمّد بن عیسی بن عبید رسماً ادّعی ملاقات با امام رضا علیه السلام و سماع از آن حضرت نموده است در صورتی که طبق قرائن متعدّد تاریخی چنین مسأله ای غیر ممکن می باشد. (۶)

ص: ۲۰۲

۱- مامقانی، تنقیح المقال، ۱/۱۹۴.

۲- بهبودی، ۵۵.

۳- همانجا، فصل «ضعفاء» به رقم های 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.

۵- نجاشی، به رقم ۸۹۶.

۶- بررسی مفصل این مسأله را نک: بهبودی، معرفه الحدیث، معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۳۹۶_۳۹۷، ۲۱۹_

.۲۲۳

در دو کتاب رجال نجاشی و فهرست شیخ طوسی در حدود ۷۰۰ نفر از مؤلفان شیعه به طور مشترک مورد بحث قرار گرفته اند و کتاب فهرست شیخ طوسی به تصحیح الویس اسپرنگر اثر مناسبی در مقایسه ی دیدگاه های 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 دیدگاه های دو دانشمند، سبک علمی هر دو مؤلف و احیاناً وسعت و میزان اطلاعات رجالی آنان قرار می گیرد. در این جا به ذکر نمونه های معدودی از دو کتاب به صورت مقایسه ای مبادرت می شود.

۱۲-۶-۱- شیخ طوسی در مورد حسن بن علی بن ابی المغیره (رقم ۱۸۸) آورده است: «له کتاب رویناه با الاسناد الاوّل عن حمید عن ابن نهیک»، اما اضافه بر این مطالب نجاشی در باره ی این شخص آورده است: «الزبیدی الکوفی ثقّه هو و ابوه روی عن ابي جعفر و ابي عبدالله ۸ هوو یروی کتاب ابيه عنه و له کتاب مفرد اخبرنا...»^(۱)

۱۲-۶-۲- شیخ طوسی در مورد حسین بن یزید (رقم ۲۴۱) نوشته است: «الحسین بن یزید له کتاب اخبرنا به عده من اصحابنا عن ابي المفضل...» اما نجاشی شخص اخیر را به این صورت معرفی کرده است: «الحسین بن یزید بن محمّد بن عبدالملک النوفلی من نوفل النخع مولا هم کوفی ابو عبدالله کان شاعرآ ادیبآ و سکن الری و مات بها و قال قوم من القمیین انه غلافی آخر عمره و ما رأیت له روایه تدل علی هذا له کتاب التقیه، اخبرنا...»^(۲)

۱۲-۶-۳- شیخ طوسی در مورد حماد بن عثمان (رقم ۲۵۲) آورده است: «حماد بن عثمان الناب الکوفی ثقّه جلیل القدر له کتاب اخبرنا...» اما درباره ی همین شخص نجاشی نوشته است: «حماد بن عثمان يعرف بالناب کان یسکن عزم فنسب إليها هو و اخوه رویا عن ابي عبدالله علیه السلام و اختص حماد بروایته عن الکاظم و الرضا صلوات الله و سلامه علیهما مات سنه تسعین و مائه بالكوفه.»^(۳)

۱۲-۶-۴- شیخ طوسی در مورد محمّد بن الحسن الصانع به رقم ۶۲۴ نوشته است: «له نوادر رویناه بهذا الاسناد...» اما در مورد همین شخص نجاشی افزوده است: «کوفی ینزل فی بنی ذهل، ابو جعفر ضعیف جدآ قیل انه غال.»^(۴)

ص: ۲۰۳

- ۱- نجاشی، بعد رقم ۱۰۶.
- ۲- نجاشی، به رقم ۷۷.
- ۳- نجاشی، به رقم ۳۷۱.
- ۴- همانجا، به رقم ۹۰۰.

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 مسائلی بیشتری را از جهت توثیق یا تضعیف، عصر و طبقه ی مؤلف، مذهب صحیح یا سوء اعتقاد، مولد، موطن و محلّ 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 این باورند که ذی فنون بودن شیخ طوسی و اشتغال او به مرجعیت علمی شیعه و اداره ی حوزه ی درسی بغداد توسط وی، مانع اصلی او در اعمال دقت در بحث و بررسی های 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 زمینه ی اظهارات

رجالی _ مورد تصریح قرار داده و در موارد اختلاف نظر بین این دو دانشمند، رأی و نظر نجاشی را بر دیدگاه شیخ ارجح دانسته اند.

از جمله این بزرگان می توان از محقق حلی در کتاب های «المعتبر» و «النکت»، علامه حلی در «خلاصه الاقوال»، شهید ثانی در «المسالک»، فرزند او (شیخ حسن) در «شرح استبصار»، میرزا محمد استرآبادی در «منهج المقال» و علامه بحرالعلوم در «الفوائد الرجالیه» یاد نمود. (۲) علامه سید بحرالعلوم پس از درج

بسیاری از این تصریحات، کوشیده است تا خود دلایل تقدّم نجاشی بر شیخ طوسی را معلوم سازد. وی در این خصوص می نویسد: «تقدّم نجاشی بر شیخ مورد تصریح بسیاری از بزرگان بوده و این به جهت بی نظیر بودن کتاب نجاشی در نوع خویش است. این رأی، رأی درست و صوابی است که علل آن عبارتند از:

الف) تقدّم زمانی تصنیف کتاب های 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 رشته های مختلف علمی و انجام تصانیف متعدّد در شعبه های فقه، کلام، تفسیر،... و اختصاص نجاشی به رشته های محدودی مانند کتاب شناسی و علم رجال.

ج) ارتباط ویژه ی علم رجال با دانش مربوط به انساب و قبایل که این موضوع 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

ص: ۲۰۴

و یکی از خاندان های سرشناس آن.

ه) ارتباط نجاشی با ابوالحسین احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری _ که از عارفان به فن رجال بود_ و بهره گیری از مصاحبت با وی، که چنین فرصتی برای شیخ طوسی دست نداد. ناگفته نماند که شیخ طوسی در مقدمه ی 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 مصنفات 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 برمی آید که آثار ابن الغضائری در اختیار شیخ طوسی قرار نگرفته است. در حالی که مطالعه ی رجال نجاشی روشن می سازد که بخشی از آثار ابن الغضائری در دسترس نجاشی بوده و او در مواردی به نقل آن مبادرت می ورزد.^(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 می کند، لکن برخی از تحقیقات نشان می دهد که اختلاف این دو عالم رجالی از علل وسیع تری سرچشمه می گیرد و باید گفت این علل زمانی شناخته می گردد که وضعیت حوزه ی درسی بغداد در قرن پنجم هجری شناخته شده و شرایط اجتماعی هر دو دانشمند مورد ارزیابی قرار گیرد.^(۴)

۲- این موارد در کتاب نجاشی به ۲۲ مورد بالغ می گردد که آقای محمّدباقر بهبودی در کتاب معرفه الحدیثبه استخراج آنها اقدام کرده است. نک: همانجا، ۶۲_۶۴.

۳- سید بحر العلوم، ۲/۴۶ _ ۵۰.

۴- 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

اشاره

آثار رجالی شیعه در دوره ی متأخران

مقدمه

همان گونه که با عبور از دوره ی متقدمان به عصر متأخران، آثار حدیثی شیعه توسط محدثان در کتاب های جامع تری مانند «الوافی»، «بحار الأنوار»، «وسائل الشیعه» و... تدوین گردید، به همین ترتیب در این دوره بسیاری از علمای رجال در صدد برآمدند تا با جمع آوری کلیه آثار رجالی _ به ویژه کتب اربعه رجالی متقدمان _ کتاب های جامع تری در شناخت راویان تدوین کنند. در این راستا از قرن هفتم تا عصر حاضر ده ها کتاب مختصر و مفصل به وجود آمده که هر یک دارای ویژگی ها و فوائد مخصوص به خویش است. در این فصل گزارشی به اجمال از اهم این کتب ارائه می شود.

۱۳_۱_ بررسی اعتبار آثار رجالی متأخران

ص: ۲۰۶

از نظر علمای رجال توثیق خاص نسبت به راویان احادیث از راه هایی به اثبات می رسد که دو مورد آن عبارتند از: نصّ یکی از معصومان علیهم السلام درباره ی راویان و دیگر نصّ یکی از بزرگان حدیث یا رجال متقدم (۱). در مورد نصّ معصوم علیه السلام اثبات

صدور خبر از آن معصوم _ و یا لاقبل اعتبار خبر _ مورد نیاز است و چنان که قبلا گذشت روایات فراوانی در ستایش یا مذمت بسیاری از راویان وجود دارد که در توثیق و تضعیف راویان _ که اکثر آن ها در طبقه اصحاب ائمه بوده اند _ به آنها استناد می شود. و در مورد دوم نیز لازم است نصّ علمای رجال از لابلای کتب آنها به دست آمده و اعتبارسنجی شود. و در فصل گذشته تا حدّی درباره کتب اربعه ی 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 دیدگاه های رجالی متقدمان باشد، در این صورت اعتبار علمی آنها متأثر از اعتبار منابع آنها _ متعلق به دوره ی متقدمان _ خواهد بود. اما در صورتی که این آثار مستقل از کتاب های متقدمان بود و مشتمل بر توثیق و تضعیف راویان باشد، آن وقت به عقیده برخی از محققان توثیقات متأخران حجت 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 جنبه ی حسّی داشته و ارزشمند است. اما توثیق علمای رجالی دوره های 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 تکمله ی آثار متقدمان و یا جوامع گسترده ی رجالی به ظهور رسیده که اهم آنها به ترتیب زیر معرفی می گردد.

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 متولّد شده و طبق قرائنی تا حدود سال ۶۰۰ هجری در قید حیات بوده است (۳). 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 کرده اند. (۴) از این جهت اثر

ص: ۲۰۷

۱- خویی، ۱/۲۹ _ ۴۶.

۲- خویی، ۱/۴۳.

۳- طباطبایی (عبدالعزیز)، ۵.

منتجب الدین تکمله ای بر فهرست شیخ طوسی به شمار می رود. شرح حال دانشمندان به ترتیب حدود الفبا درج شده (۱) و مؤلف کتاب غالباً به معرفی آثار

دانشمندان و نیز مدح و توثیق آنان عنایت دارد. در خاتمه کتاب استدراکی به چشم می خورد 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 «لسان المیزان» آورده است.

۱۳-۳_ معالم العلماء فی فهرست کتب الشیعه و اسماء المصنفین منهم قدیمآ و حدیثآ

این کتاب تألیف محمّد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی است که در سال ۴۸۸ هجری متولّد شده و به سال ۵۸۸ در گذشته است. (۲)

کتاب «معالم العلماء» نیز به عنوان تکمله، بلکه استدراک 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 بوده اند _ پرداخت. به تصریح مؤلف کتاب، اثر او علیرغم اختصار _ نسبت به فهرست شیخ طوسی _ دارای زوائد و فوائد فراوانی است. از جمله آن که وی به شرح حال ۶۰۰ تن از مصنفان شیعه پرداخته که اثری از نام آنها در کتاب شیخ طوسی نیست. (۳) اسامی مؤلفان به ترتیب حروف

الفبایی درج شده است. اطلاعات کتاب از جهت ذکر اسامی کتب و آثار شیعه در عصر متقدّمان قابل توجه است اما به ندرت در توثیق یا تضعیف راویان سخنی از ابن شهر آشوب وجود دارد، معهداً کتاب «معالم العلماء» از نظر علمای رجال حائز اهمیت است.

۱۳-۴_ حل الاشکال فی معرفه 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 معرفه 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 کتاب های: اختیار الرجال کشی، رجال نجاشی، فهرست و رجال شیخ طوسی و رجال احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری _ که در موضوع ضعفاء نگاشته بود _ جمع آوری کرده، در کتاب واحدی قرار داد. (۴)

نیز، به طوری که از سخن ابن طاووس به دست می آید وی به منابع پنجگانه رجالی متقدّمان غیر از رجال ابن الغضائری با سند متصل دسترسی داشته است. اما کتاب ابن الغضائری _ موسوم به الضعفاء _ به صورت

ص: ۲۰۸

۱- همانجا.

۲- سبحانی، ۱۱۲.

۳- ابن شهر آشوب، ۲.

۴- نقل از ابن زین الدین، ۲۴.

«وجاده» در اختیار او قرار گرفته است.^(۱) اما این کتاب بزرگ به دلیل عدم استنساخ وسیع در عصر مؤلف آن و نیز در

دوره های 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)، از آن جا که نسخه ای از «حل الاشکال فی معرفه الرجال» که به خط مؤلف آن بوده،^(۲)

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 روایان شیعه _ که بعضاً از اصحاب ائمه علیهم السلام بوده اند _ 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 باره ی اصحاب ائمه در کتاب کشی وارد شده است که یک نمونه ی آن را می توان در نقد روایات وارده درباره یونس بن عبدالرحمان ملاحظه کرد.^(۳)

۱۳_۵_ کتاب الرجال ابن داوود حلّی

این کتاب تألیف تقی الدین حسن بن علی بن داوود حلّی معروف به ابن داوود حلّی است که متولّد 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.^(۴) 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 سابقه ای 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 درباره ی آنها مدح یا وثاقتی وارد شده و حتی الامکان مورد تضعیف قرار نگرفته اند که شمار آنان ۱۷۴۴ نفر است. بخش دوم کتاب به ذکر «مجروحین و مهملین» اختصاص یافته که در آن ۵۶۵ نفر از روایان به عنوان «ضعفا» معرفی شده اند. و گاه نیز اگر درباره یکی از روایان 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 حلّی که خود اعلام کرده است که قبل از او سابقه ای در کتاب های رجالی نداشته^(۵) استفاده از رمزهایی در معرفی مصادر نقل

ص: ۲۰۹

۱- همانجا، ۲۵.

۲- ترحینی، ۱۲ به نقل از روضات الجنات.

۳- ابن زین الدین، به رقم ۴۶۲.

٤- مرعى، ١٨٢.

٥- ابن داوود حلى، ٢٥.

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 می کند:

(الف) در ذکر جماعتی که نجاشی درباره ی آنها تعبیر «ثقه ثقه» 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 «ثقه» دانسته اما در مذهب مضطرب هستند.

(د) در ذکر کسانی که نجاشی درباره آنها تعبیری مانند «لیس کذلک»، «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 یافته اند 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 روایانی که از جهت مذهب یا عدالت تضعیف شده اند وارد شده و دسته بندی متنوعی از راویان به صورت زیر ملاحظه می شود:

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 نام های 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 علی رغم امتیازاتی که دارد، در عین حال از نظر عالمان رجال برخوردار از نواقص و اشکالاتی است که در

آثار خود به آن تذکر داده اند، (۲) عمده ی

این اشکالات مرتبط با سهل انگاری هایی است که به ابن داوود در مقام نقل آراء رجالیون متقدم نسبت داده شده

ص: ۲۱۰

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.

و بعضاً مصححان کتاب در پاورقی مطالب به آن توجه داده اند. نکته آخر آن که 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 جنبه ی اجتهادی آن ضعیف است.

۱۳_۶_ خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال

این کتاب تألیف حسن بن یوسف بن مطهر معروف به علامه حلّی، متولّد به سال ۶۴۸ و در گذشته به سال ۷۲۶ هجری می باشد. علامه حلّی از فقهاء، متکلمان، محدّثان و رجالیون به نام قرن هشتم هجری است که در رشته های گوناگون صاحب اثر بوده و در حدود ۱۰۸ کتاب از آثار او فهرست شده است. (۱) در زمینه ی علم رجال

وی دارای ۴ اثر بوده که عبارتند از: «کشف المقال فی معرفه 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 بالاخره «خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال» که در حال حاضر محور آراء رجالی علامه حلّی به شمار می رود. زیرا در کتاب «ایضاح الاشتباه» علامه تنها به ذکر راویان پرداخته و متعرض جرح و تعدیل آنها نشده است. (۲)

اما در کتاب «خلاصه الاقوال» نیز همانند رجال ابن داوود، راویان در دو بخش متمایز آورده شده اند، بخش اول اختصاص به کسانی دارد که علامه حلّی به روایت آنان اعتماد کرده و یا لاقلاً 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 لاقلاً در مورد آنان موضع توقّف اختیار کرده است. این عدّه نیز شامل ۵۱۰ نفر از ضعفاء بوده که در ۲۷ فصل ذکر شده اند در معرفی راویان _ در هر دو بخش _ از نظام الفبایی استفاده شده و مرجع علامه در نقل جرح و تعدیل راویان، همه ی 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 متقدّمان 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 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 درج کرده است و از این جهت کار وی با ابن داوود حلّی 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 «خلاصه الاقوال» توجه به رجال مشترک و نیز راویانی است که به کنیه خود شهرت یافته اند و او در پایان هر دو بخش کتاب در مجموع به معرفی ۸۶ نفر (۴۳ نفر از موثّقان و ۳۳ نفر

ص: ۲۱۱

۱- بحر العلوم، صادق، مقدّمه خلاصه الاقوال، ۲۰-۳۴.

۲- مرعلی، ۱۸۳.

از ضعفاء) که به کنیه شهرت یافته اند، پرداخته است. اما مزیت مهم و قابل توجه کتاب «خلاصه الاقوال» فوائد دهگانه ای 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 شده اند.

فایده دوم _ توجه به مشایخ سعد بن عبدالله و حسن بن محبوب در اسناد روایات.

فایده سوم _ معرفی دقیق مصادیق عده ی 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 مشیخه ی 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 «خلاصه الاقوال» به اصول ثانوی رجالی معروف شده اند. این دو کتاب چنان که گذشت مشترکانی دارند و نیز دارای اختلافاتی هستند که در برخی از کتابها به تفصیل به آن اشاره شده است. (۲)

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 جمع آوری 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 می گردد. لذا هر یک از کتاب های جامع رجال دارای فوائدی است که کتاب دیگر فاقد آن است. جامع نگاری در رجال شیعه به طوری که گذشت از قرن هفتم توسط سید بن طاووس با تألیف «حل الاشکال فی معرفه 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 منصف ظهور رسید که هر کدام دارای ویژگی های منحصر به خویش است. بدون آن که هدف معرفی تفصیلی

این کتب باشد،

ص: ۲۱۲

۱- علامه حلّی، ۲۶۹.

۲- جهت اطلاع از اختلافات دو کتاب نک: سبحانی، ۱۱۸_ ۱۲۰؛ رحمان ستایش، ۱۷۴_ ۱۷۵.

به ذکر اهم آنها به ترتیب پیدایش بسنده می شود. (۱)

۱۳- ۷- ۱- منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال معروف به رجال کبیر تألیف محمّد بن علی بن ابراهیم استرآبادی معروف به میرزا (م ۱۰۲۸). این کتاب جامع ترین کتاب رجالی تألیف شده در دوره صفویه است. (۲)

۱۳- ۷- ۲- نقد الرجال تألیف سید میر مصطفی حسینی تفرشی از علمای قرن 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 جمع آوری اقوال گذشتگان نبوده است.

۱۳- ۷- ۳- جامع الرواه و ازاحه الاشتباهات عن الطرق والاسناد تألیف محمّد بن علی اردبیلی (م ۱۱۰۱)، این کتاب در واقع بازنگاری رجال متوسط میرزا محمّد 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 رو رمز «مح» علامت عبارات میرزا محمّد استرآبادی و رمز «س» علامت عبارات سید تفرشی است. علاوه بر اطلاعات فراوانی که با استفاده از مصادر رجالی گذشتگان در «جامع الرواه» 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 الرواه» مرجع مناسبی جهت تمیز مشترکات روایی و تصحیح اسناد مشتبه به شمار می رود.

۱۳- ۷- ۴- الوجیزه فی الرجال تألیف علامه محمّد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱)، در این کتاب مؤلف دانشمند آن به معرفی ۲۱۴۷ تن از راویان شیعه پرداخته و درباره ی 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 شده اند را نام برده و درباره ی آنها اطلاعاتی به دست داده است. علامه در انتهای کتاب خود رساله ای 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 مجموعه ی رجالی موجود است که به زیور طبع آراسته شده است. طبق برخی از بررسی ها، مامقانی در تألیف کتاب خود از بیش از ۳۰ مأخذ رجالی شیعی و چند مأخذ رجالی اهل سنت استفاده کرده است. (۳) به طوری

که در مجموع تعداد ۱۳۳۶۸ عنوان راوی با نام، ۱۴۴۴ عنوان با کنیه، ۱۳۴۳ عنوان لقب و ۱۵۲ راوی زن در

ص: ۲۱۳

۱- جهت شناخت تفصیلی این کتب نک: رحمان ستایش، ۱۸۷- ۲۳۸.

۲- همانجا، ۱۸۷.

کتاب «تنقیح المقال» مورد بحث قرار گرفته که در مجموع بالغ بر ۱۶۳۰۰ عنوان است. (۱)

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 محمّد تقی شوشتری (۱۴۱۴). این کتاب در واقع به عنوان تعلیقه و حاشیه ای 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 (۲) که مرحوم شوشتری در کتاب خود به تذکر این نکات پرداخته

است. از این جهت چنان که مؤلف آن گوید: کتاب او در واقع «تصحیح تنقیح المقال» است که به صوابدید برخی از دوستان به «قاموس الرجال» نامگذاری شده است. (۳)

قاموس الرجال نمونه ی یک جامع رجالی اجتهادی است که در عصر حاضر تألیف شده است.

۱۳- ۷- ۷- معجم رجال الصحاح دیث تألیف ف آی-ه الله سی-د اب-والقاس-م خوی-ی (م ۱۴۱۳). این کتاب دائره المعارفی از اطلاعات رجالی است که مؤلف دانشمند آن با توجه به مدارک مورد اعتماد علمی _ از کتب رجالی قبل از خود گرفته تا کتاب های تاریخی، سیره، تفسیری و... _ فراهم کرده است. از نظر تعداد روایانی که در این کتاب شرح حال آنان آمده، معجم الرجال یکی از مفصل ترین کتاب هایی است که در علم رجال تألیف شده است و مؤلف دانشمند آن ۱۵۶۷۶ نفر از روایان را _ از زن و مرد _ طی ۲۳ جلد آورده است. کتاب دارای مقدمه ای مفصل درباره تعریف علم رجال، ضرورت این علم، رد آراء منکران نیاز به علم رجال، ملاک های قابل اعتماد در توثیق و مدح روایان، توثیقات خاصه و عامه (و در واقع قواعد و مبانی مورد قبول مؤلف در جرح و تعدیل روایان)، نقد پاره ای از توثیقات عامه (مانند اصحاب اجماع، مشایخ ثقات، ابطال نظریه صحت همه ی 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 می رسد که در این قسمت آیه الله خویی، نخست آن چه را درباره یک راوی در مصادر پیشین _ به ویژه کتب اربعه ی رجالی متقدمان _ وجود دارد، آورده و در موارد اختلافی به بررسی و تجزیه و تحلیل آنها و ارائه نظر نهایی اقدام می کند. از ویژگی های 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 تمیز مشترکات روایان، اثر سودمند و کارآمدی است. در پایان هر مجلد قسمتی با عنوان «تفصیل طبقات الرواه» آورده شده که در آن مؤلف «معجم رجال الحدیث» به تفصیل موقعیت هر راوی را در

ص: ۲۱۴

۱- همانجا، ۲۱۸.

۲- جهت اطلاع از اقسام اشکالات و اشتباهات تنقیح المقال نک: رحمان ستایش، ۲۲۵- ۲۳۶.

۳- تستری، ۱۲.

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 پرداخته اند. کتاب معجم الرجال در این خصوص اطلاعاتی را به طور کامل در اختیار خواننده خود قرار می دهد که در منابع متأخران به طور اجمال در «جامع الرواه» مد نظر اردبیلی قرار گرفته بود. به جهت مزایای گفته شده و مزایای دیگر کتاب، از این اثر تلخیص هایی 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 شخصیت هایی 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 آیت الله 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 یاد آور می شود که در دوره متأخران، به جز کتاب هایی 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 می دهیم. (۲)

-
- ۱- اطلاع بیشتر از کتاب معجم رجال الحديث و آثار جنبي آن را نك: رحمان ستايش، ۲۳۸_ ۲۴۹.
 - ۲- جهت آشنایی با برخی از این کتب نك: رحمان ستايش، ۲۵۱_ ۲۷۰ با عنوان: آشنایی با کتب تحقیقیرجالی.

فصل چهاردهم: مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان

اشاره

مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان

مقدمه

از مسائل مهم در حوزه نقد سند روایات، بحث جرح و تعدیل راویان است. این مهم در درجه ی نخست به عهده ی علم رجال قرار دارد و علمای رجال پس از معرفتی راویان به توضیح خصوصیات آنان از جهت وضعیّت اخلاقی و اعتقادی پرداخته اند. در مواردی توصیف علمای رجال از شخصیّت راویان و احیاناً دیدگاه های آنان درباره ی آنها، از اختلافاتی برخوردار است که این اختلافات از مبانی و روش های متفاوت رجالیون در جرح و تعدیل راویان حکایت می کنند. در این فصل به اجمال به مهم ترین مباحث این موضوع پرداخته شده است.

۱۴_۱_ توضیح اصطلاح

جَرَحٌ، یَجْرَحُ جَرْحًا و جُرُوحًا 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

ص: ۲۱۶

۱- ابن منظور، ۲/۴۲۲ و ۴۲۳؛ فیروزآبادی، ۱/۲۲۵؛ انیس و دیگران، ۱/۱۱۵.

۲- زبیدی، ۲/۱۳۰؛ ابولاوی، ۴۵.

جُرح - مفرد جُروح - به معنای زخم با سلاح (۱) و جَزَح و اجترّاح

به معنای اکتساب به کار رفته است. (۲) در اصطلاح علوم اسلامی جُرح نوعی توصیف

شاهد و راوی است که به موجب آن عدالتشان ساقط شده و عمل به قولشان باطل می گردد. (۳) امّا 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 نتیجه ی این جرح، حدیث او غیرقابل پذیرش اعلام می گردد. (۴)

تعدیل مصدر باب تفعیل بوده و مجرّد آن عَدَّلَ، عَدَّلَ و عدیل به معنای مثل و مانند است. (۵) ابن منظور «عَدَّلَ» را احساس قوام و استقامت یک شی و مفهومی در

مقابل جور می داند. (۶) به عقیده ی او عَدَّلَهُ مانند عَدَّلَهُ به معنای «اقامه» آمده است،

یعنی بیاداری یک چیز و قوام بخشی به آن (۷) و نیز تعدیل یعنی تسویه و

هماهنگ سازی (۸) و این معنایی است که در آیه ی: (... فسوّیک فعدلک یا فعدلک) - با

اختلاف قرائت تخفیف یا تشدید دال. (۹) - به کار رفته است. تعدیل در اصطلاح علم

حدیث صحّحه گذاشتن به عدالت راوی و شاهد است که در نتیجه حدیث یا شهادت آنان پذیرفته می شود. (۱۰) امّا در علم رجال مفهومی وسیع تر دارد، به این صورت که

تعدیل به معنای توثیق است و توثیق راوی به معنای صحّحه گذاشتن به ویژگی های عدالت و ضبط راوی به صورت توأمان است، زیرا این دو ویژگی اساس پذیرش خبر راوی به شمار می رود. (۱۱)

۱۴-۲_ علم جرح و تعدیل

علم جرح و تعدیل نقطه ی کانونی دانش حدیث با رویکرد نقدی آن است. (۱۲)

ص: ۲۱۷

۱- المائده، ۴۵.

۲- الانعام، ۶۰؛ جاثیه، ۲۱.

۳- ابن اثیر، ۱/۱۲۰؛ الاعظمی، معجم مصطلحات الحدیث و...، ۱۱۴.

۴- الاعظمی، ۱۱۴؛ ابولاوی، ۷۱؛ ابن عبدالله، ۳۰؛ الجدیع، ۱/۳۵۷؛ عتر، ۷؛ جدیدی نژاد، ۵۰.

۵- فیروزآبادی، ۴/۱۳؛ ابن منظور، ۱۱/۴۳۲؛ انیس و دیگران، ۲/۵۸۸.

٦- ابن منظور، ١١/٤٣٠.

٧- همانجا، ١١/٤٣٣.

٨- ابوشبهه/٨٥.

٩- طبرسی، ١٠/٦٨٠؛ زمخشری، ٤/٧١٦.

١٠- ابن اثیر، ١/١٢٦؛ عتر، ٨.

١١- ابن عبداللطیف، ١١.

١٢- عتر، ٥.

این علم در آثار دانشمندان حدیث معمولاً با عنوان: «معرفة صفة من تقبل روايته و من ترد روايته»^(۱) و یا «فیمن تقبل روايته و من ترد» و عباراتی نظیر آن^(۲) قابل ملاحظه

است و در دوران معاصر با عنوان «جرح و تعدیل» آثار مستقلاً را به خود اختصاص داده است.^(۳) حاکم دانش جرح و تعدیل را دو علم مستقل دانسته و در کتاب

«المدخل الی معرفة الصحيح» به تفصیل درباره ی هر کدام سخن رانده است.^(۴) اما

پاره ای از محققان دانش جرح و تعدیل را علمی مستقل و هم شأن علل الحدیث دانسته اند و معتقدند که در هر کدام از این دو علم تألیفات خاصی وجود دارد.^(۵)

برخی دیگر دانش جرح و تعدیل را یکی از علوم نقد سنت نبوی دانسته اند که قواعد و ضوابط ویژه ی خود را دارد.^(۶) صاحب «کشف الظنون» این علم را از

فروغات علم رجال دانسته که در آن با الفاظی خاص در باره ی جرح و تعدیل راویان بحث می شود و مراتب الفاظ نیز مدنظر قرار می گیرد.^(۷) نزدیک به تعریف اخیر،

مبارکفوری جرح و تعدیل را علمی می داند که با الفاظ مخصوص و اصطلاحات منضبط در احوال راویان _ از جهت جرح و تعدیل _ بحث می کند^(۸) و جامع این

تعاریف آن که: علم جرح و تعدیل علمی است که در آن از قواعد معتمدی که در تعیین مرتبه ی راویان حدیث _ از جهت جرح و تعدیل _ وجود دارد، با استفاده از الفاظ و عباراتی که ویژه ی جرح و تعدیل است، بحث می شود.^(۹)

۱۴_۳_ ضرورت، جواز و پیشینه ی جرح و تعدیل

از آن جا که شناخت معانی کتاب خدا و سنن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم (غالباً) از مجرای نقل و روایت صورت می پذیرد، تمیز ناقلان عادل، موثق و ضابط از راویان دروغ پرداز، غافل و فراموشکار امری واجب خواهد بود.^(۱۰) برخی از آیات قرآن از

ص: ۲۱۸

۱- ابن صلاح/۲۱۲؛ ابن ملقن ۱/۲۴۴؛ عتر؛ سیوطی ۱/۲۵۳.

۲- شهید ثانی، ۶۲؛ مامقانی، ۷۷؛ مرعی، ۸۳.

۳- همین مدخل، منابع.

۴- نیشابوری، (حاکم) معرفة علوم الحدیث، ۵۲.

۵- بشیر نصر، ۲۳۵.

۶- الداحم، ۳۰.

۷- حاجی خلیفہ، ۱/۵۸۲.

۸- مبارکفوری، .

۹- ابولاوی، ۷۲.

۱۰- رازی، ۱/۵ با اندکی تلخیص.

جمله ی آیه ی نبأ: (یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق نبأ فتنینوا...) (۱) یا روایت نبوی

مانند: «من کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعده من النار» (۲) بر چنین ضرورتی تأکید کرده و

الهام بخش ظهور دانش جرح و تعدیل در بین مسلمانان بوده است. (۳)

نقد و تکذیب های برخی از صحابه نسبت به یکدیگر رواج جرح در دوره ی صحابه را نشان می دهد. (۴) علی علیه السلام ، عمر، ابوبکر، عباد بن صامت، عایشه،

عبدالله بن عباس، زید بن ثابت، انس بن مالک، سعید بن مسیب و محمد بن سیرین از معروفترین جارحان در طبقه ی صحابه و تابعین بوده اند. (۵)

یکی از ملاک های جرح راوی در دوران صحابه و تابعان _ که ابن سیرین از آن خبر داده است _ میزان وابستگی راوی به سنت نبوی یا گرایش او به بدعتگزاران بود. (۶) از عبدالله بن مبارک نقل شده که او «اسناد» را از لوازم دین می دانست که در

صورت فقدان آن هر کس هرچه خواهد نقل می کند. (۷) مالک بن انس نیز شخصاً از

هفتاد تن از راویان _ که بعضاً به امانت موصوف بودند _ نقل حدیث نمی کرد، زیرا شأن آنها را مناسب با نقل حدیث نمی دانست. (۸) اما از مهم ترین کسانی که در

خصوص جرح و تعدیل راویان سخن گفته و ذم و ستایش های زیادی به یادگار گذاشته اند، می توان امامان شیعه به ویژه صادقین علیهما السلام را یاد نمود. شمار فراوانی از این جرح و تعدیل های امامان علیهم السلام در «اختیار معرفه الرجال» گردآوری شده است. به عنوان نمونه در روایات رجال صادقین علیهما السلام اشخاصی چون: زراره، محمد بن مسلم، ابوبصیر، برید بن معاویه، فضیل بن یسار، حمران بن اعین و... مورد توثیق و تمجید قرار گرفته اند. (۹) و اشخاصی چون: مغیره بن سعید، ابوالخطاب، یزید صائغ، بنان

بیان، صائذنهدی، حارث شامی و... مورد جرح و طعن واقع شده اند. (۱۰)

در روایات رجال امامان شیعه: گاه به جای جرح راویان، جریاناتی مورد نقد و تکذیب واقع شده اند که از جمله

ص: ۲۱۹

۱- الحجرات، ۶.

۲- نیشابوری، ۱/۷۰.

- ۳- عتر، ۸_ ۱۰؛ ابوشهبه، ۳۸۵؛ الاعظمی، ۱۱۴.
- ۴- ابن ابی الحدید، ۴/۶۷ و ۶۸؛ عتر، منهج النقد فی علوم الحدیث، ۵۴.
- ۵- ابن ابی الحدید، ۴/۶۸؛ جبوری، ۱۹۷ الی ۱۰۰؛ الحاج حسن، ۱/۴۳۰؛ حاکم نیشابوری، ۵۲؛ بشیر نصر، ۲۳۵.
- ۶- مسلم، ۱/۱۵.
- ۷- همانجا.
- ۸- خطیب بغدادی، ۱۹۱؛ ابوریه، ۲۹۵.
- ۹- طوسی، اختیار الرجال به رقم های ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۳، ۳۰۴.
- ۱۰- طوسی، اختیار الرجال به رقم های ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۸۶، ۲۸۷، ۳۰۳، ۳۰۴.

می توان به جریان‌ات انحرافی غلات، زیدیه، واقفه، مرجئه و خوارج اشاره کرد.^(۱)

آن چه از سیره امامان علیهم السلام در زمینه ی جرح و تعدیل راویان به دست می آید آن که این کار از نظر شرعی منعی ندارد. زیرا هدف آن پاسداری از حدیث و سنت و احیاناً مبارزه با بدعتگری و خودسری های دینی است. نیز صیانت حدیث و انتقال درست آن به طالبان حدیث نوعی تکلیف دینی است که قبل از هر کسی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر آن تأکید کرده است.^(۲) دانشمندان اهل سنت نیز جرح راوی را از

مصادیق غیبت جایز دانسته و در مباحث جرح و تعدیل به تفصیل از لزوم آن سخن گفته اند.^(۳)

ابن حجر نه تنها جرح راوی را مذموم نمی شمارد، بلکه آن را به شکل کفایی واجب اعلام می کند.^(۴) با چنین ضرورتی نسبت به افشای راویان دروغگو و یا

سهل انگار، علم جرح و تعدیل به عنوان یکی از علوم حدیث^(۵) و به طور خاص یکی

از فروع علم رجال^(۶) به عنوان میزانی در شناخت رجال احادیث^(۷) در بین

مسلمانان پا به عرصه ی وجود گذاشت و برخی معتقدند که این از اختصاصات علوم اسلامی است و در دیگر ملل نظیر ندارد.^(۸)

۱۴_۴_ اصول کلی جرح تعدیل

اشاره

ابن صلاح تصریح کرده است که: «پیشوایان حدیث و فقه بر این موضوع اتفاق نظر دارند که لازم است راوی حدیث _ برای آن که به حدیث او استناد شود_ از 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 می پردازد، او (واقعاً) حافظ باشد و اگر از روی نوشته حدیث خود را نقل می کند، در نگهداری آن کوشا باشد و نیز در صورتی که حدیث را با نقل به معنی، القا می کند وی آگاه به معانی محال از روایات باشد.»^(۹) لذا اصول کلی جرح و تعدیل راویان، اظهار عقیده در باره ی دو

ص: ۲۲۰

٢- كليني، ١/٤٠٣؛ ترمذي، ٥/٣٤؛ ابن ماجه، ١/٨٤.

٣- ابن اثير، ١/١٣٠؛ ابن حجر، لسان الميزان، ١/٣؛ الكنوي الهندي، ٥٣؛ ٣/٢١٣؛ اعظمي، دراسات في الجرح و التعديل، ٤٦ و ٤٧؛ مقبول الاهل، ١٩٠؛ ابولاوي، ٧٥؛ عتر، ١٢_١٤.

٤- ابن حجر، لسان الميزان، ١/٤.

٥- ابن صلاح، ٢١٢؛ جزائري، ١٧٦؛ الصباغ، ١٥٢؛ صالح، ١٠٧.

٦- عبدالعال، ٢٢٦؛ حاجي خليفه، ١/٥٨٢؛ بشير نصر، ٢٣٩.

٧- عبدالعال/٢٢٧.

٨- عبدالعال، ٢٢٧؛ مقبولي الاهل، ١٩٢؛ السلفي، ١٤٧؛ عجاج خطيب، اصول الحديث، علومه ومصطلحه، ٢٦٤.

٩- همو، ٢١٣؛ سيوطي، ١/٢٥٢؛ عراقي، ١/٢٩٣؛ ابولاوي، ١٠٢؛ اعظمي، معجم مصطلحات الحديث، ١١٩؛ صبحي صالح، ١٢٦ الى ١٢٩؛ شهيد ثاني، ١١٠ و ١١١.

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.^(۱)

نکته ی مهم در سخن ابن صلاح آن که 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.^(۲) 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 گرفته اند و لذا کمتر در مورد آنها بحث شده است.

اما شرط مذهب خاص برای یک راوی چه رابطه ای با جرح یا تعدیل او دارد؟ از نظر درایه نگاران شیعه، مذهب صحیح راوی از لوازم حدیث صحیح است.^(۳) اما مذهب انحرافی مانع قبول حدیث راوی نیست، بلکه در صورتی که

انحراف مذهبی با وثاقت راوی جمع شود، حدیث او به عنوان «حدیث مؤثق» مورد پذیرش قرار می گیرد.^(۴) و خود یکی از اقسام اصلی حدیث در شیعه است.^(۵) 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 درباره ی حُمَید بن زیاد کوفی نوشته است: «... کان ثقةً واقفاً...»^(۶) و در خصوص

علین حسن بن علین فضال یاد آور شده: «... کان فقیه اصحابنا بالکوفه وجههم و ثقتهم و... کان فطحياً...»^(۷)

اما درایه نگاران اهل سنت نیز در کتاب های خود بحث انحراف مذهبی را با عنوان «بدعتگزاری» طرح کرده و معتقدند روایات بدعتگزار پذیرفتنی است به شرط آن که بدعتگزار دروغ گویی 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.^(۸)

ص: ۲۲۱

۱- 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، ۲/۳۲ و ۴۳؛ الداحم، ۳۰؛ السلفی، ۱۶۵ و ۲۱۲؛ الجدیج، ۳۵۷۱؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۱۸۵؛ صبحی صالح، ۱۲۶-۱۳۰؛ مرعی، ۸۸ و ۹۰.

۲- صالح، ۱۲۶؛ مامقانی، ۲/۱۳ با عنوان: الشروط المعبره فی الراوی.

۳- شهید ثانی، ۶۶؛ مامقانی، ۲/۲۶ از قول عدّه ای از بزرگان مذهب، فضلی، ۱۰۷.

۴- شهید ثانی، ۷۰؛ مامقانی، ۲/۲۷؛ مرعی، ۴۰؛ فضلی، ۱۰۸.

۵- همانجاها.

۶- همو، به رقم ۳۳۹.

- ۷- همو، به رقم ۶۷۶ و نیز طوسی، اختیار الرجال به رقم های ۶۳۹ و ۱۰۱۴.
- ۸- ابن صلاح، ۲۳۰ و ۲۳۱ به عنوان نظر کثیر یا اکثر دانشمندان؛ العمری، ۲۵۴.

نکته ی دیگر آن که علمای اهل سنت در بررسی انحرافات فکری، قائل به دو گونه بدعت شده اند: بدعتی که موجب تکفیر راوی است و بدعتی که به تکفیر راوی نمی انجامد اما موجب تفسیق اوست. (۱) به عقیده ی آنان روایت راویان دسته ی اول

پذیرفتنی نیست. (۲) لذا باید در تکفیر راوی جانب احتیاط رعایت گردد. (۳) ابن حجر

عسقلانی با دوران‌اندیشی می نویسد: «حق آن است که روایت کسی که به دلیل بدعت گزاری تکفیر شده نیز نباید رد شود، زیرا هر طایفه از مسلمانان ادعا می کند که طوائف مخالف او بدعت‌گزار بوده و در این خصوص مبالغه می کند تا حدی که آنها را تکفیر کند و در صورتی که این تکفیرها مطلقاً پذیرفته شود، نتیجه ی آن، تکفیر همه ی فرق اسلامی خواهد شد.» (۴)

با چنین دیدگاهی که موضع جمهور اهل سنت است. (۵) اعتقاد

مطلقاً جرح به شمار نمی رود. (۶) به ویژه اگر در نظر گیریم بسیاری از محدثان و راویان

بزرگ متهم به تشیع شده اند. (۷) اما نکته ای که شیعه و سنی بر آن اتفاق نظر دارند آن

که اگر راوی بدعت‌گزار در شمار داعیان به بدعت و عقیده ی انحرافی باشد، حدیث او مورد پذیرش قرار نخواهد گرفت. (۸) لذا از نظر رجالیون شیعه طایفه ی غلات و

سران دیگر مذاهب انحرافی از جمله: واقفه و فطحیه که در تبلیغ عقاید انحرافی خود مصرّ بوده اند به کلی مورد جرح و تضعیف قرار گرفته اند و به حدیث آنها اعتمادی نیست. ضمن آن که در توصیف راویان به غالی نیز جانب احتیاط لازم است. (۹)

۱۴_۴_۱_ عدالت راوی و امور مغل به آن

عده ای از محدثان بر این عقیده اند که عدالت عبارت از ملکه ی روحی راسخی است که ملازمه ی با تقوی دارد و صاحب آن از ارتکاب گناهان کبیره، اصرار بر گناهان صغیره و انجام امور خلاف مروّت بر کنار می شود. (۱۰)

ص: ۲۲۲

۱- ابن حجر، نخبه الکفر، ۱۱۰؛ عتر، ۱۱۰؛ کیرانوی، ۱۰۵؛ ابوشهبه، ۳۹۴.

۲- ابن حجر، نخبه الفکر، ۱۳۶؛ ابوشهبه، ۳۹۴؛ ابن ملقن، ۱/۲۶۵؛ قاسمی، ۱۹۴؛ کیرانوی، ۱۰۵.

۳- عتر، ۱۱۰.

۴- نقل از هروی قاری، ۵۲۳؛ اندجانی، ۱۴۷؛ ابوشهبه، ۳۹۴.

۵- العمری، ۲۵۴.

۶- ایوب، ۲۸۶.

۷- الاعظمی، دراسات فی الجرح و التعديل، ۱۲۴.

۸- ابن حجر، نخبه الفكر، ۱۳۹؛ عتر، ۱۱۱؛ کیرانوی، ۱۰۶.

۹- تفصیل را نک: نجاشی مواضع متعدّد از جمله رقم های ۷۳، ۵۶۶، ۶۵۶، ۸۹۱، ۸۹۴، ۸۹۹؛ مامقانی، ۲/۳۹۶ الی ۳۹۸؛ بهبودی، ۶۷- ۷۰.

۱۰- خطیب بغدادی، ۱۰۲؛ ابن حجر، ۳۱؛ مامقانی، ۲/۳۲؛ صالح، ۱۳۰ و نزدیک به همین معنا حاکم نیشابوری، ۵۳؛ ابن صالح، ۲۱۲.

همان چیزی است که در مورد شاهد مدنظر قرار می گیرد و انجام گناهان علنی در هم شکننده ی آن است. (۱) نیز احراز آن از طریق استفاضه یا شهادت دو عادل خواهد

بود. (۲)

اما به عقیده ی عدّه ی دیگری از محدّثان عدالت راوی با عدالت شاهد تفاوت هایی دارد که به تفصیل از آن سخن گفته اند. (۳) به عقیده ی شیخ طوسی

عدالت معتبر در مرحله ی روایت عبارت از راست گویی راوی است حتّی اگر گناه علنی از وی سرزند. (۴) در این معنا از عدالت دروغ گویی راوی مهم ترین سبب جرح

است چنان که برخی تصریح کرده اند: «الکذب اقوی اسباب الجرح و اینها» (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 می شود به شکل تفصیلی بر دو نوع است: نخست عواملی که با شخصیت راوی ارتباط دارد که از جمله ی آن مبهم بودن راوی، مجهول العین بودن راوی و مجهول الحال بودن راوی است و دیگر عواملی است که با ویژگی های اخلاقی و اعتقادی راوی مرتبط است که از آن جمله می توان به کافر بودن راوی، عدم بلوغ وی و اموری چون: جنون، بدعتگزاری، دروغ گویی، اتهام 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 عدالت راوی است. (۸) حدیث «مدّلس» نیز به دلیل تدلیس راوی آن در شمار همین

قسم از احادیث ضعیف است. (۹)

۱۴_۴_۲_ ضبط راوی و امور مخل به آن

ص: ۲۲۳

۱- حاکم نیشابوری، ۵۳؛ عتر، ۵۵ از قول ابوبکر باقلانی.

۲- ابولأوی، ۱۰۸.

۳- السلفی، ۱۶۵.

۴- همو، عده الاصول، ۱/۲.

٥- ايوب، ٢٨٩.

٦- شهيد ثانی، ٣٨ و ١١٤؛ السلفی، ١٨٤؛ صبحی صالح، ١٣٠؛ ابوشهبه، ٣٩٢.

٧- ابن عبداللطيف، ١٣ و ١٤؛ ابولاوی، ١٤٠_١٤٢.

٨- عمر هاشم، ١١٢ الى ١١٨.

٩- عجاج خطيب، ٣٤٢.

ضبط یک چیز نگهداری آن با دقت و احتیاط است. (۱) مراد از ضبط نزد

محدثان آن است که راوی شنیده های خود را به گونه ای نگهداری کند که نسبت به آن شکی به خود راه ندهد و نیز آنها را به گونه ای بفهمد که با چیز دیگر اشتباه نکند و همین ویژگی در فاصله ی اخذ حدیث تا ادای آن برای دیگران ثابت بماند. (۲) و نیز

مراد از ضبط، حفظ و هشپاری راوی در مراحل تحمیل و ادای حدیث است به طوری که از سهو و تردید و غفلت در امان باشد. (۳) البتّه 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 مغفل نباشد. (۴) از این کلام به

دست می آید که ضبط نیز مانند عدالت نسبی است. (۵) و سوء حفظ مراتبی دارد، به

عبارت دیگر گاه اختلال در ضبط تأثیری بر اصالت حدیث نمی گذارد و موجب سقوط راوی و حدیث او نمی گردد. (۶)

مثلا در بین راویان شیعه ابوبصیر اسدی موصوف به تخلیط است. (۷) ضمن

آن که توثیق شده است. (۸) زیرا حدّ اختلاط یا سوء حفظ وی آن بود که در مواردی

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. (۹) و گاه فساد و اختلال ضبط در

حدّی است که به موجب آن راوی به عناوینی چون: «متروک الحدیث» یا «منکر الحدیث» یا «مخلط» یا «فیه تخلیط» یا «اختلاط آخر عمره» یا «اختلّ فی آخر عمره» یا «فلان کثیر التخلیط» توصیف می گردد. (۱۰)

و این در زمانی است که راوی به نقل روایاتی اقدام می کند که از نظر سایر محدّثان منکر و ناشناخته است. (۱۱) یا به دلیل ابتلا به فراموشی شدید یا جنون به نقل

مطالب واهی و خرافی _ به عنوان حدیث _ می پردازد و یا به جهت عارضه ی کوری و نقل حدیث از حافظه،

ص: ۲۲۴

۱- ابن منظور ۷/۳۴۶؛ فیروزآبادی ۲/۳۸۴.

۲- اعظمی، دراسات فی الجرح و التعديل، ۱۹۰؛ عتر، ۵۷؛ عجاج خطیب، ۲۳۲؛ صبحی صالح، ۱۲۸؛ السلفی، ۲۱۲.

۳- ابولاوی، ۱/۱۱۱.

- ۴- اعظمی، دراسات فی الجرح و التعديل، ۱۹۰؛ السلفی، ۱/۳۴۸؛ ابولاوی، ۱۰۹؛ مامقانی، ۲/۴۴.
- ۵- اعظمی، ۱۹۲؛ العمری، ۳۲۰.
- ۶- الجدیج، ۱/۴۳۶.
- ۷- طوسی، اختیار الرجال به رقم ۲۹۶.
- ۸- نجاشی به رقم ۱۱۸۷.
- ۹- کلینی، ۱/۵۱؛ بهودی، معرفه الحدیث، ۷۵ و نیز معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۴۱۸ و ۴۱۹.
- ۱۰- الجدیج، ۱/۴۵۶؛ بهودی، معرفه الحدیث، ۷۶.
- ۱۱- الجدیج، ۱/۴۵۶.

دانشمندان حدیث ضبط را بر دو نوع تقسیم کرده اند: ضبط در حافظه و ضبط در کتاب. (۲) مراد از ضبط حافظه ای آن است که راوی حدیث را به خاطر سپارد به

طوری که هر زمان که اراده کند _ بدون غفلت و فراموشی _ آن را همان گونه نقل کند. (۳)

ضمناً اگر حدیث را نقل به معنی کرده، آگاه به معانی محال (نسبت به شأن معصوم) باشد. (۴) و مراد از ضبط کتاب، مراقبت و نگهداری از کتب و اصول حدیثی در

فاصله ی ثبت حدیث در آنها و نقل از آنها برای دیگران است. (۵) به طوری که کتاب

مصون از تحریف و تنقیص بوده باشد. (۶) زیرا جاعلان حدیث و خرابکاران مذهبی از

دستکاری کتب حدیث ابا نداشته اند. (۷) اما امور مخل به ضبط راوی متعدّد است که

از جمله می توان 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 دلالت های الفاظ _ در صورت نقل به معنی _ سهل انگاری در مقابله و تصحیح متون حدیثی، نقل روایات غریب (شاذ) و تلقین پذیری راوی اشاره کرد. (۸) نکته ی آخر آن که قید ضبط با همه ی اهمیتی که دارد

از نظر برخی از درایه نگاران شیعه جزیی از عدالت به شمار می رود و شرط مستقلی جهت حدیث صحیح نیست. (۹) اما علمای حدیث اهل سنت جدا از عدالت، ضابط

بودن راوی را به عنوان یکی از شرایط حدیث صحیح دانسته اند. (۱۰) در صورتی که

راوی از جهت ضبط اندکی و دچار اختلال گردد، حدیث او حسن بوده (۱۱) 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. (۱۲) یکی از طرق شناسایی راوی ضابط از غیر

في آخر عمره من الثقات.

- ٢- السلفي، ٢١٣؛ اعظمي، دراسات في الجرح و التعديل، ١٩٠؛ شهيد ثاني، ١١١ و الحرش، ٧٢؛ ابولاوي، ١/١١١.
- ٣- اعظمي، دراسات في الجرح و التعديل، ١٩١؛ شهيد ثاني، ١١١؛ ابن عبداللطيف، ١٣.
- ٤- ابن صلاح، ٢١٢؛ ابن عبداللطيف، ١٣؛ ابن ملقن، ١/٢٤٤.
- ٥- اعظمي، دراسات في الجرح و التعديل، ١٩١؛ ابن عبداللطيف، ١٣؛ العمري، ٢٥٦.
- ٦- عجاج خطيب، ٢٣٢.
- ٧- طوسي، اختيار معرفه الرجال به رقم ٤٠٠٢ و نیز بهودي، ٧١ و ٧٢ با عنوان: الفاضحه.
- ٨- ابن عبداللطيف، ١٥؛ عمري، ٣٢٠؛ ابولاوي، ١٥٥ الى ١٦٠؛ الجديع، ١/٣٥٨ و عمر هاشم، ١٢٠.
- ٩- شهيد ثاني، ١١٥.
- ١٠- ابن صلاح، ٧٩؛ سيوطي، ١/٤٣؛ صبحي صالح، ١٤٥.
- ١١- صبحي صالح، ١٥٧؛ ابن صلاح، ١٠٠؛ عجاج خطيب، ٣٣١.
- ١٢- عمر هاشم، ١٢٠.

ضابط، مقایسه روایات او با روایات موثقانی است که به ضبط و اتقان معروف بوده اند. (۱)

۱۴_۵_ اقسام و گونه های جرح و تعدیل

جرح و تعدیل گونه هایی دارد که از جمله به صورت مجمل و مبهم و یا و مفسر است. (۲) در نوع نخست جرح و معدّل به صورت کلی به جرح یا تعدیل

راوی اقدام کند. مثل آن که درباره ی راوی به اجمال بگوید: «ثقه»، «صدوق»، یا «کذاب»، «متهم»، و در نوع دوم _ در مقام جرح و تعدیل _ دلیل و علّت جرح یا تعدیل را به طور واضح بیان کند. (۳) مثلاً نجاشی در باره ی برقی نوشته است: «... و کان ثقه فی

نفسه، یروی، عن الضعفاء و اعتمد المراسیل». (۴) که جرح مفصل است. یا درباره ی

محمد بن احمد بن داوود می نویسد: «شیخ هذه الطائفة و عالمها و شیخ القمیین فی وقته و فقیه هم حکمی ابو عبدالله الحسین بن عبدالله انه لم یر احدآ احفظ منه و لا افقه و لا اعرف بالحديث». (۵) که نمونه ای از تعدیل مبین است.

مراجعه به کتب رجال نشان دهنده ی فزونی جرح و تعدیل مجمل نسبت به جرح و تعدیل مبین است. حال اعتبار با کدام قسم است؟ این موضوع در کتاب های درایه مورد بحث های مفصل قرار گرفته و در این خصوص تا هفت دیدگاه وجود دارد که هر دیدگاهی برای خود دلایلی دارد. (۶) در بین این دیدگاه ها، دیدگاه مشهور

دانشمندان شیعه و سنی بر آن است که تعدیل به صورت مجمل و کلی پذیرفتنی است اما جرح جز با تبیین و تفسیر قابل قبول نخواهد بود. (۷)

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 متعدد است که ذکر همه ی آنها دشوار است. لذا پذیرش تعدیل به صورت مبهم و مجمل مانعی ندارد. اما جرح راوی جز با دلیل _ و بیان سبب جرح _ پذیرفتنی نیست زیرا اولاً جرح با امر واحدی قابل تحقق 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 ناحیه ی یک نفر جرح تلقی شود، اما در

ص: ۲۲۶

۱- ابن صلاح، ۲۱۷؛ سیوطی، ۱/۲۵۷.

۲- النجّار، ۷۵؛ ابن عبداللطیف، ۳۸ الی ۴۰؛ عراقی، ۱/۳۰۰؛ معبد عبدالکریم، ۷۹؛ شهید ثانی، ۱۱۵؛ مامقانی، ۲/۸۴ و ...

۳- النجّار، ۷۵؛ عتر، ۷۹ و ۸۰.

۴- همو به رقم ۱۸۲.

۵- همانجا به رقم ۱۰۴۵.

۶- نک. مامقانی ۲/۸۳ الی ۹۶؛ ابن عبداللطیف، ۳۸_ ۴۰؛ عتر، ۸۰_ ۹۰؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعديل، ۲۱۰_ ۲۰۳۴؛ سیوطی، ۱/۲۶۰.

۷- مامقانی، ۲/۸۴ از قول شیخ طوسی در خلاف وعده دیگری از علما از جمله شافعی، ابن صلاح، ۲۱۷؛ عراقی، ۱/۳۰۰؛ کیرانوی، ۸۳؛ شهید ثانی، ۱۱۵ و...

حقیقت جرح نباشد، لذا باید سبب جرح بیان گردد تا ملاحظه شود که آیا جرح واقع شده است یا نه. (۱)

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 مجمل نیز مشروط به آن که جارح در کار خود عالم و بصیر باشد، مانعی ندارد. این عقیده متعلقی 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 سبب های جرح و تعدیل است. (۲) به عقیده ی

سیوطی این دیدگاه نظر مختار باقلانی، غزالی، رازی، خطیب بغدادی بوده و ابوالفضل عراقی و بلقینی بر آن صحه گذاشته اند. (۳)

۱۴_۶_ مصطلحات جرح و تعدیل

جرح و تعدیل با به کارگیری الفاظ و عباراتی خاص از سوی علمای رجال _ در خصوص راویان _ صورت می پذیرد. این الفاظ و عبارات به عنوان مصطلحات جرح و تعدیل شناخته شده اند. مصطلحات جرح و تعدیل در ابتدا یعنی دوره ی صحابه و تابعین انگشت شمار بود. اما با گذشت زمان از جهت تعداد و مفاهیم هر اصطلاح، توسعه یافت. (۴) به طوری که در حال حاضر کتب مستقلی در این زمینه تألیف شده (۵) و

یا در آثار مربوط به جرح و تعدیل بخشی به آن اختصاص داده شده است. (۶) با نظر

در آثار یادشده می توان 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: «ثقه»، «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. (۷) اما عبارات جرح و تعدیل جملاتی است که در خصوص جرح یا

ص: ۲۲۷

۱- ابن صلاح، ۲۱۷؛ خطیب بغدادی، ۱۰۸ و ۱۰۹؛ اللکنوی الهندی، ۷۹؛ الاعظمی دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۴؛ عراقی،

۱/۳۰۰۴؛ الجدید، ۱/۲۹۷؛ کیرانوی، ۸۳؛ شهید ثانی، ۱۱۵؛ مامقانی، ۲/۹۲؛ تهانوی، ۱۶۷؛ الاهدل، ۱۹۹.

۲- عتر، ۹۲؛ اعظمی، معجم مصطلحات الحدیث، ۱۲۴؛ همو، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۵۶ و ۵۷.

۳- همو، ۲/۲۶۱.

٤- جبوری، ١٢٩ و ١٣٠ با اندکی تلخیص.

٥- از جمله نك: به معبد عبدالكريم: الفاظ و عبارات الجرح و التعديل بين الافراد و التركيب و التكرير ودلاله كل منها على حال الراوى و المروى.

٦- از جمله نك: به شهيد ثانی، ١٢٠؛ الفاظ التعديل، ١٢٣؛ الفاظ الجرح، مامقانی، ٢/١٤٠ الفاظ المدح ٢/٢٩٣ الفاظ الذم و القدح، بهبودی، معرفه الحديث، ٦٧؛ الفاظ الجرح، فضلی، ١١٤-١١٧؛ مرعی، ٩٥ و ١٠٧؛ ابن صلاح، ٢٤٢، ٢٤٤؛ عتر، ١٤٤ الى ١٥٢؛ فی الفاظ الجرح و التعديل، اعظمی، دراسات فی الجرحو التعديل، ٢٤٧؛ الفاظ الجرح و التعديل، کیرانوی، ١١٠؛ الفاظ الجرح و التعديل و... الحاج حسن، ٤٣٤؛ الفاظ الجرح و التعديل و... سبحانی، ١٣٥-١٥٠.

٧- معبد، عبدالكريم، ٧.

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 (۱).

استعمال «الفاظ» جرح و تعدیل به نسبت «عبارات» فزونتر است (۲). مصطلحات

جرح و تعدیل قابل طبقه بندی است و بر مبنای آنها انواع کلی حدیث شناخته می شود از جمله مصطلحات مربوط به تعدیل و توثیق راوی (۳) _ که در نتیجه حدیث

راوی «صحیح» تلقی می شود، مصطلحات مربوط به تحسین راوی (۴) _ که در نتیجه

حدیث راوی حدیث «حسن» خواهد بود_ و دیگر مصطلحات مربوط به تضعیف راوی (۵) که نتیجه ی آن ضعیف تلقی شدن حدیث است. هر یک از «الفاظ» یا

«عبارات» جرح و تعدیل دارای معنای ویژه ای است که با استفاده از آن وضعیت راوی و درجه ی حدیث او از حیث مراتب صحت یا ضعف شناخته می گردد و معمولاً در کتب رجال و جرح و تعدیل به آن پرداخته می شود (۶).

۱۴-۷_ مراتب جرح و تعدیل

اشاره

جرح و تعدیل راویان مراتبی دارد که علمای فن _ هرچند با اختلافاتی در شمار این مراتب _ به آن پرداخته اند. ابن ابی حاتم رازی و به تبع او ابن صلاح، نووی، سیوطی برای هر یک از جرح و تعدیل به چهار مرتبه ی قائل شده اند (۷) ذهبی و

عراقی جرح و تعدیل را دارای پنج مرتبه دانسته اند (۸) لکنوی توثیق و تعدیل را در

چهار و جرح راوی را در پنج مرتبه تصریح کرده است (۹) اما ابن حجر عسقلانی

مراتب جرح و تعدیل را به شش مرتبه افزایش داده داد (۱۰) و به دنبال او اکثر قاطع

ص: ۲۲۸

۱- همانجا، ۲/۳۵۰.

۲- همانجا، ۱۱.

۳- فضلی، ۱۱۵_ ۱۱۹.

۴- همانجا، ۱۱۹ و ۱۲۰.

- ۵- همانجا، ۱۲۰- ۱۲۳ و نیز بهودی، معرفه الحدیث، ۶۷؛ الفاظ الجرح، مامقانی، ۲/۲۹۳؛ الفاظ الذم والقدح.
- ۶- از جمله نك: به رازی، ۱/۶؛ طبقات الرواه، خطیب بغدادی، ۱۷۱-۲۲۷: مواضع مختلف، معبد عبدالکریم، کتاب الفاظ و عبارات الجرح و التعديل، مامقانی، ۲/۱۴۰- ۴۱۶؛ کیرانوی، ۱۱۰- ۱۲۹؛ ربانی، ۲۴۸- ۲۷۸؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعديل، ۲۳۹- ۲۹۴؛ کشف الاصطلاحات، الاشقر، ۳۹- ۱۷۰؛ ابولاوی، ۲۳۸- ۲۵۳؛ فقه عبارات و الفاظ توثیق و ۲۵۴-: ۲۷۰ فقه عبارات و الفاظ جرح.
- ۷- ابن ابی حاتم، ۱/۱۰؛ ابن صلاح، ۲۴۲ و ۲۴۵ و ۲۴۶؛ نووی، سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۹۱- ۲۹۷ و نیز نك: اعظمی، دراسات فی الجرح و التعديل، ۲۴۸- ۲۵۲؛ ابوشهبه، ۴۰۷؛ ابولاوی، ۲۲۵.
- ۸- عراقی، ۲/۱۳؛ عتر، اصول الجرح و التعديل، ۱۴۶ و ۱۴۷؛ اندجانی، ۱۵۰؛ اعظمی، معجم مصطلحات الحدیث، ۱۳۶.
- ۹- نقل از جبوری، ۱۳۴- ۱۳۸؛ بشیر نصر، ۲۴۵-.
- ۱۰- همو، تقریب التهذیب ۱/۴ و ۵ و نیز نك. صالح، ۱۳۹، الاشقر: ۲۵؛ مراتب الرواه عند ابن حجر فیالتقریب.

دانشمندان علم حدیث این تقسیم بندی را پذیرفته و عیناً یا با اندکی تغییر در ضمن مباحث جرح و تعدیل نقل کرده و بعضاً آن را نظر مختار و برگزیده اعلام کرده اند. (۱)

نظر به آن که این مراتب در بردارنده ی نظرات ابن ابی حاتم، ابن صلاح، سیوطی و تابعان آنها نیز می باشد به اختصار ذکر می شود:

۱۴_۷_۱_ مراتب تعدیل بر حسب طبقه بندی راویان

۱۴_۷_۱_۱_ راویان حدیث در طبقه ی صحابه یا راویانی که با صیغه ی افعال التفصیل مانند: «اوثق الناس»، «اضبط الناس»، «لا احد اثبت منه»، توثیق شده اند. در راویان شیعه اصحاب اجماع معادل طبقه صحابه قرار می گیرند و احادیثشان صحیح و معتبر است. (۲)

۱۴_۷_۱_۲_ راویانی که به طور مؤکد مورد توثیق قرار گرفته اند با تعابیری چون: «ثقه ثقه» یا «ثقه حافظ» یا «ثقه ثبت» و...

۱۴_۷_۱_۳_ راویانی که توثیق معمولی شده اند با تعابیری نظیر: «ثقه»، «متقن»، «ثبت»، «عدل» و...

۱۴_۷_۱_۴_ راویانی که درجه ی آنها از راویان دسته ی سوم قدری پایین تر است، به عبارت دیگر علی رغم توثیق به ضبط و اتقان آنها تصریح نشده است. بلکه درباره ی آنها گفته شده است: «صدوق»، «مأمون»، «لابأس به»، «محلّه الصدق» و...

۱۴_۷_۱_۵_ راویانی که از راویان دسته ی چهارم اندکی پایین ترند و به عبارت دیگر تعابیر به کار رفته درباره ی آنان دلالت خاصی بر توثیق یا جرح آنان ندارد. مانند: «فلان شیخ» یا «روی عنه الناس» یا «حسن الحدیث» یا «صدوق یهم» یا «تغییر آخر عمره» به عقیده درایه نگاران راویانی که به نوعی از بدعتگزاری متهم شده اند، غالباً در این دسته قرار می گیرند.

۱۴_۷_۱_۶_ راویانی که حدیث اندکی از آنان نقل شده و لذا وضع آنها از جهت وثاقت یا ضبط مشخص نمی شود. یا جرح اندکی متوجه آنها شده است. البته جرح شدید که موجب ترک حدیث آنها شود نیز برایشان ثابت نیست و معمولاً در باره ی این دسته آمده است: «لین الحدیث»، «مقبول حیث یتابع»، «صالح الحدیث»، «یکتب حدیثه» (۳) امّا درباره ی حکم اعتبار مراتب یادشده، اکثر علمای حدیث،

روایات ۴ گروه نخست را «صحیح» و قابل احتجاج دانسته اند. روایات دسته ی پنجم _ به دلیل ابهام در ضابط بودن آنان _ پس از تأمل و بررسی پذیرفتنی است، امّا روایات دسته ی ششم به جهت وضوح در غیر ضابط بودن راویان تنها به عنوان شاهد قابل استناد خواهد بود. (۴)

ص: ۲۲۹

- ۳- تفصیل را نك به: ابن حجر، تقریب التهذیب، ۱/۴ و نیز عجاج خطیب، اصول الحدیث، علومه ومصطلحه، ۲۷۵ و ۲۷۶، صالح، ۱۳۹؛ الاشقر، ۲۵؛ قَطَّان، ۶۲؛ کیرانوی، ۱۱۰ الی ۱۱۶؛ ابوشهبه، ۴۰۸ الی ۴۱۰؛ عتر، ۱۴۸ و ۱۴۹.
- ۴- عتر، ۱۴۹؛ احمد محمد شاكر، ۱۰۱؛ الاشقر، ۲۶؛ قَطَّان، ۲۶ با اندکی تفاوت؛ کیرانوی، ۱۱۴_۱۱۶.

۱۴-۷-۲_ مراتب جرح راویان با صرف نظر از برخی اختلافات

۱۴-۷-۲-۱_ راویانی که توثیقی درباره ی آنها نرسیده و به عکس مورد جرح خفیف واقع شده اند و به نوعی «مستور» یا «مجهول الحال» می باشند و از آنان با اوصافی چون: «لین الحدیث»، «فیه مقال»، «یعرف و ینکر»، «لیس بذاک» «لیس بحجّه»، «فیه ضعف»، «غیره أوثق منه» و نظائر آن یاد می شود.

۱۴-۷-۲-۲_ راویانی که مورد جرح قرار گرفته و تضعیف شده اند، گرچه جرح به شکل مبهم و اشاره صورت پذیرد. از این راویان با تعبیری چون: «ضعیف»، «لایحتج به»، «حدیثه منکر»، «مضطرب الحدیث»، «له منا کیر»، «منکر الحدیث» و نظائر آن یاد می شود.

۱۴-۷-۲-۳_ راویانی که مورد تضعیف شدید قرار گرفته اند و یا جز یک تن از آنان نقل نکرده و توثیق هم نشده اند_ که در این صورت مجهول الهویه خواهند شد_ درباره ی این قسم از راویان تعبیری چون: «ضعیف جدآ»، «لایکتب حدیثه»، «لاتحل الروایه عنه»، «لیس بشی»، «مجهول» و نظائر آن به کار رفته است.

۱۴-۷-۲-۴_ راویانی که به دروغ گویی و جعل حدیث متهم شده اند، یا به سبب دیگری مورد جرح و قدح قرار گرفته اند که درباره ی آنها تعبیری چون: «متهم بالکذب»، «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 دروغ گویی و جعل شده اند و درباره ی آنها تعبیری چون: «کذاب»، «وضاع»، «دجال»، «یکذب»، «یضع الحدیث»، «متروک»، «متروک الحدیث»، «لایعتبر بحدیثه» و امثال آن به کار رفته است.

۱۴-۷-۲-۶_ راویانی که درباره ی آنها تعبیری به کار رفته که مبالغه در دروغ گویی آنان باشد مانند: «فلان اکذب الناس» یا «الیه منتهی الکذب» یا «هو رکن الکذب» یا «یکذب دجال» و...^(۱) اما درباره ی حکم اعتبار مراتب یادشده، احادیث

دو گروه نخست به عنوان شاهد روایات دیگر قابل ثبت و نقل است، لکن به تنهایی ارزشی جهت احتجاج ندارد.^(۲) اما احادیث چهار گروه دیگر به کلی فاقد اعتبار بوده

و ارزشی جهت نقل و احتجاج ندارد.^(۳)

۱۴-۸_ تعارض جرح و تعدیل

اشاره

از مسائل مهم در بحث جرح و تعدیل، تعارض جرح و تعدیل درباه ی یک راوی است. در این خصوص

- ۱- تفصیل را با اندکی اختلافات در برخی از مراتب نک: ابن صلاح، ۲۴۵؛ سیوطی، تدریب الراوی، ۱/۲۹۴ و ۲۹۵؛ جبوری، ۱۳۲ و ۱۳۳؛ عتر، ۱۵۰ و ۱۵۱؛ کیرانوی، ۱۱۶ و ۱۱۷؛ قَطَّان، ۶۳؛ الاشقر، ۲۵ و ۲۶ و صالح، ۱۳۹ هر دو از قول ابن حجر؛ عجاج خطیب، ۲۷۶ و ۲۷۷؛ ابوشهبه، ۴۱۱ و ۴۱۲؛ بشیر نصر، ۲۴۵ و ۲۴۶ از قول لکنوی.
- ۲- عتر، ۱۵۰ از قول سخاوی در فتح المغیث؛ قَطَّان، ۶۴.
- ۳- همانجاها، کیرانوی، ۱۱۷؛ عجاج خطیب، اصول الحدیث و...، ۲۷۷؛ ابوشهبه، ۴۱۲.

حالاتی به شرح زیر قابل تصوّر است:

۱۴_۸_۱_ تعارض های قابل جمع

در مواردی تعارض جرح و تعدیل صوری و ظاهری است و آن وقتی است که یک راوی به وسیله ی یک یا دو عالم رجالی از جنبه ای مورد جرح و از جنبه ای مورد تعدیل قرار می گیرد، اما می توان بین آنها جمع نمود زیرا هر یک از جرح و تعدیل به گوشه ای از شخصیت راوی اشاره دارد. به عنوان مثال نجاشی درباره ی برقی نوشته است: «... و کان ثقه فی نفسه، یروی عن الضعفاء و اعتمد المراسیل»^(۱) و

نظیر این مطلب را درباره ی کشی و تعداد دیگری از راویان تصریح کرده است.^(۲)

نمونه ی دیگر توثیق اخلاقی یک راوی و جرح وی به دلیل انحراف اعتقادی است که قابل جمع است چنان که در باره ی حمیدبن زیاد کوفی آمده است: «... کان ثقه واقفاً»^(۳) و نظیر آن را درباره ی علّین حسن طاطری به زبان آورده که نجاشی او را

توثیق^(۴) اما شیخ طوسی وی را تضعیف کرده است.^(۵) گاه جرح و تعدیل یک راوی

درباره ی یک ویژگی شخصیتی، امّا مربوط به دو دوره از زندگانی راوی است. در این حال نیز جرح و تعدیل قابل جمع است. نجاشی در باره ی محمدبن عبدالله... ابوالفضل شیبانی نوشته است: «... و کان فی اوّل امره ثبتاً ثمّ خلط...»^(۶) و نزدیک به

چنین مطلبی را شیخ طوسی درباره ی احمدبن عیبدالله... جوهری عنوان کرده است.^(۷) در این حالت آن دسته از روایات راوی که متعلق به دوران استقامت اوست

پذیرفتنی روایات دوران اختلال عقلی او قابل رد است.^(۸)

۱۴_۸_۲_ تعارض های 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 دروغ گویی موصوف باشد، تعارضی حاصل می شود که قابل جمع نخواهد بود. به عنوان نمونه نجاشی محمدبن عیسی بن عبید یقطینی را تعدیل^(۹) و شیخ طوسی همین شخص را جرح^(۱۰)

ص: ۲۳۱

۱- نجاشی به رقم ۱۸۲.

۲- همانجا، به رقم های ۹۳۹، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰.

- ۳- نجاشی، به رقم ۳۳۹.
- ۴- همانجا، به رقم ۶۶۷.
- ۵- شیخ طوسی، الفهرست، به رقم ۳۸۰.
- ۶- نجاشی، به رقم ۱۰۵۹.
- ۷- شیخ طوسی، الفهرست به رقم ۸۹.
- ۸- عتر، ۱۶۵؛ نیز صور دیگر جرح و تعدیل های قابل جمع را نک: عجاج الخطیب، اصول الحدیث، ۲۶۹.
- ۹- نجاشی به رقم ۸۹۶.
- ۱۰- شیخ طوسی، الرجال، ۴۲۲ و ۵۱۱.

کرده است. در این خصوص نیز حالاتی پیش می آید از جمله:

۱۴- ۸- ۲- ۱- تعارض جرح و تعدیل از ناحیه ی 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 دیدگاه های متفاوت او جمع به عمل آورد، این کار اولویت دارد و آنگاه 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. (۱)

۱۴- ۸- ۲- ۲- تعارض جرح و تعدیل از ناحیه ی دو یا چند عالم رجالی به ظهور رسد، این موضوع اختلافی ترین مسأله ی جرح و تعدیل است که منشأ دیدگاه های بس متفاوت در بین دانشمندان شده به طوری که مامقانی این دیدگاه ها را در ۵ نظریه طبقه بندی کرده است. (۲) که اهم آنها سه نظریه به صورت زیر است:

۱۴- ۸- ۲- ۱- تقدیم جرح بر تعدیل به طور مطلق: این عقیده اتفاق نظر اهل علم (۳) و جمهور دانشمندان (۴) است که اگر راوی به وسیله ی یک یا دو نفر مورد جرح

واقع شود و همین تعداد از علمای رجال (۵) یا حتی تعداد بیشتر (۶) او را تعدیل کنند،

جرح راوی بر تعدیل او، اولی و مقدم است. این صحیح ترین نظر نزد فقهاء و علمای اصول است. (۷) دلیل این موضوع فزونی علم جرح نسبت به معدل است، زیرا معدل

بر اساس ظاهر راوی حکم به عدالت او کرده، لکن جرح علاوه بر مشاهده ی 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. (۸) البته عدّه ای از علمای فن، تقدّم جرح

ص: ۲۳۲

۱- ابن عبداللطیف، ۴۶ و نیز نک: عتر، ۱۶۸: التعارض من العالم الواحد.

۲- همو، ۲/۱۱۱ الی ۱۱۷.

۳- خطیب بغدادی، ۱۳۲.

۴- مامقانی، ۲/۱۱۲.

۵- خطیب بغدادی، ۱۳۲.

۶- عجاج خطیب، ۲۷۰.

۷- سیوطی، ۱/۲۶۲؛ عثمانی تهانوی، ۱۷۴.

۸- خطیب بغدادی، ۱۳۲؛ ابن صلاح، ۲۲۱؛ سیوطی، ۱/۲۶۲؛ ابن حجر، ۱۹۵؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۱۰۷/۸ الی ۱۱۰؛ شهید

ثانی، ۱۱۷؛ العاملی (عبدالصمد، ۱۸۸)؛ قاسمی، ۱۸۸؛ کیرانوی، ۸۵؛ عجاجخطیب، ۲۷۹؛ ابن عبداللطیف، ۴۴؛ ابولاوی، ۲۷۸.

بر تعدیل را مقید به شروطی دانسته اند. (۱) که از جمله ی 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. (۲)

دلیل این شرط سخت گیری محدثان در پذیرش جرح نسبت به تعدیل است، زیرا آنان تعدیل را به صورت مبهم می پذیرند اما به عقیده ی آنان جرح جز با بیان دلیل و سبب قابل پذیرش نیست. (۳)

۱۴_۸_۲_۲_۲_ تقدیم تعدیل بر جرح به طور مطلق: برخی معتقدند که اگر نسبت تعدیل کنندگان بر جارحین فزونی یابد، تعدیل مقدم بر جرح خواهد بود. (۴) خصوصاً

اگر جرح به صورت غامض و تعدیل به صورت مفسّر بوده باشد. (۵) 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. (۶)

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 توثیق کنندگان 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 قاعده ی تقدیم جرح بر تعدیل به نحو اطلاق صحیح باشد، هیچ یک از پیشوایان حدیث از تبعات آن در امان نخواهند بود. (۷)

نظیر این دیدگاه از برخی دیگر از بزرگان از جمله احمد بن حنبل، ابن جریر، و ابن عبدالبر نقل شده است. (۸) در مقابل علمای حدیث این موضوع را که فزونی

تعدیل کنندگان نسبت به جارحان یا مبهم بودن جرح راوی، دلیل قاطع بر تقدیم تعدیل نسبت به جرح است، رد

ص: ۲۳۳

۱- بازمول، ۲۱۵؛ عتر، ۱۶۲ الی ۱۶۴.

۲- عتر، ۱۶۳ و نیز ر. ک: به ابن حجر، ۱۹۵؛ همو، لسان المیزان، ۱/۱۵؛ ابن صلاح، ۲۱۷ و ۲۲۱؛ سیوطی ۱/۲۶۲؛ کیرانوی، ۸۵؛ قاسمی، ۱۸۸؛ شیخ طوسی، المبسوط، ۸/۱۰۷ و ۱۰۸۴ محقق حلی ۴/۷۶۸؛ علامه حلی، ۳/۴۳۲؛ جدیع، ۱/۵۴۱؛ النجار، ۹۴.

۳- صبیحی صالح، ۱۳۶.

- ٤- ابن صلاح، ٢٢١ و سيوطي، ١/٢٤٣ به عنوان يك نظر، قاسمي، ١٨٨.
- ٥- الحاج حسن، ٤٣٨.
- ٦- قاسمي، ١٨٩؛ از قول شعراني؛ اعظمي، دراسات في الجرح و التعديل، ٢٠٣. نيز نك: مامقاني، ٢/١١٣.
- ٧- همو، ١٩٤؛ قاسمي، ١٨٩؛ بشير نصر، ٢٥٨؛ عثماني تهانوي، ١٧٦.
- ٨- ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٧/٢٧٣؛ محمد النجار، ٩٦؛ الحاج حسن، ٤٢٩؛ بازمول، ٣٩١.

۱۴-۸-۲-۲-۳- تساوی جرح و تعدیل و لزوم مرّجح: در این حالت هیچ یک از دو طرف جرح یا تعدیل بر دیگری تقدّم پیدا نخواهد کرد مگر با وجود مرّجح. عدّه ای از دانشمندان از جمله سبکی و ابن حاجب طرفدار این نظریه بوده و به عقیده ی آنان در تعارض جرح و تعدیل عمل بر ظنّ قوی تر ملاک عمل خواهد بود. (۲)

به عقیده ی 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 ریشه ای جز در علم نخواهد داشت، لذا با چنین معنایی از عدالت، در تعارض جرح و تعدیل دلیلی بر تقدّم جرح نسبت به تعدیل باقی نمی ماند. به عکس چه بسا با علم به وقوع توبه _ با فرض صدور جرح _ تقدّم تعدیل بر جرح لازم شود. (۳)

به هر جهت مطابق دیدگاه سوم که عملاً سیره ی علمای رجال در طول تاریخ است مرّجحات رجالی نقش تعیین کننده ای پیدا می کنند و در صورت فقدان مرّجحات یا تساوی آنها نسبت به وضعیّت راوی موضع توقّف پدید می آید. (۴) این

مرّجحات ممکن است به سنجش شخصیت علمای رجال نسبت به هم و یا مقایسه ی 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 می کند. (۵) و یا در تعارض بین علمای رجال

بغدادی (کشی، نجاشی و شیخ طوسی) با علمای رجال حلّی (ابنطاووس، علامه حلّی و ابن داوود) آراء علمای بغدادی بر علمای حلّی تقدّم پیدا می کند، زیرا آنان ناقل علمای رجال قبل از خود و به عصر راویان اولیه نزدیک تر بوده اند. (۶)

ص: ۲۳۴

۱- خطیب بغدادی، ۱۳۴ و ۱۳۵؛ بازمول، ۲۱۴ الی ۲۱۶؛ عجاج خطیب، ۲۷۰؛ ابوشهبه، ۳۹۳.

۲- سبکی، ۵۷؛ اعظمی، دراسات فی الجرح و التعدیل، ۲۰۵، لکهنوی هندی، ۱۱۷؛ عراقی، ۱/۳۱۳؛ یوسف الجدیع، ۲۵۳.

۳- انصاری، ۳۱-۳۱ با تلخیص.

۴- عجاج خطیب، اصول الحدیث، ۲۷۰.

۵- فضلی، ۱۹۱؛ بحرالعلوم، ۴۵ و ۴۶؛ نائینی، ۱/۱۵؛ معارف، مقایسه ی دیدگاه های رجالی نجاشی و شیخ طوسی، ۴۵ و ۴۶.

۶- فضلی، ۱۹۱.

علمای جرح و تعدیل سه شرط جهت جرح و معدل قائل شده اند که عبارتند از: ۱. عدالت ۲. ضبط و هشیاری ۳. آگاهی به اسباب و عوامل جرح و تعدیل. (۱)

برخی شرایط دیگری اضافه کرده اند که به نظر می رسد این شرایط از لوازم شروط عدالت و آگاهی به اسباب جرح و تعدیل است. مثل آن که جرح و معدل به وجوه کلام عرب و معانی دقیق تعابیر آشنا باشند تا لفظی را که متضمن معنای جرح نیست به عنوان جرح استعمال نکنند. (۲) یا آن که از اعمال تعصب علیه راوی برحذر

باشند. (۳) و یا جرح و معدل از عداوت شخصی با راوی برحذر بوده، جانبدارانه

جرح و تعدیل نکنند، بلکه صبور و حلیم باشند. (۴) و به صفاتی مانند تقوی، ورع و

صدق و راستی موصوف باشند. (۵) در مقابل، ویژگی های مذکر یا آزادبودن جرح و

معدل، شروط ضروری نیست. (۶) بلکه تعدیل زن و برده آشنا (به اصول جرح و

تعدیل) پذیرفتنی است و تنها باید از قبول تزکیه ی کودک و یا غلام ناآگاه به افعال مکلفان خودداری ورزید. (۷) و نیز لازم است جرح و معدل با استناد به نظر علمای

فن سخن گفته (۸) و بدون مبنا به جرح و تعدیل کسی اقدام نکنند. (۹) و در مقام جرح و

تعدیل جانب اعتدال را رعایت کنند تا راوی بدون جهت _ نسبت به وضع خود _ بالاتر یا پایین تر توصیف نشود و نیز جرح در حد حاجت و ضرورت صورت پذیرد و اگر درباره ی یک راوی جرح و تعدیل وارد شده به نقل هر دو مبادرت کنند، اگر ضرورتی به جرح پیدا نشود، عنوان نگردد. (۱۰) لذا به هر جرحی جز از سوی اهل آن،

آن هم با صیغه ی روشن نباید اهمیت داد. (۱۱) بلکه جرح معتبر جرحی است که _ گرچه

از ناحیه ی یک جرح بیان گردد _ به صورت مفسر بوده و واقعاً جرح به شمار آید. ضمناً این جرح از ناحیه ی جرح ناقد دیگر با تکیه بر دلیل مردود اعلام نشود. (۱۲) زیرا

ص: ۲۳۵

۱- النعمه، ۲۱۱.

۲- عتر، اصول الجرح والتعدیل، ۷۶؛ همو، منهج النقد، ۹۴؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۳- عتر، اصول الجرح والتعدیل، ۷۶؛ عجاج خطیب، ۲۶۸؛ اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

۴- اعظمی، دراسات فی الجرح والتعدیل، ۵۲ و ۵۳.

- ۵- عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ۹۳؛ همو، اصول الجرح و التعديل، ۷۵؛ عجاج خطيب، ۲۶۸.
- ۶- عتر، اصول الجرح و التعديل، ۷۷.
- ۷- خطيب بغدادى، ۱۲۱ الى ۱۲۳؛ سيوطى، ۱/۲۷۲؛ ابوشهبه، ۴۰۶؛ الاهدل، ۲۰۱.
- ۸- اعظمى، دراسات في الجرح و التعديل، ۵۲ و ۵۳.
- ۹- ابولاوى، ۱۳۳.
- ۱۰- عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ۹۵ و نیز نك: اللكنوى الهندى، ۵۷ و ۶۷ به نقل از سخاوى در فتحالمغيث؛ ابولاوى، ۱۳۴.
- ۱۱- الجديع، ۱/۳۵۸.
- ۱۲- همانجا، ۱/۵۴۱ الى ۵۵۰ با تلخيص.

در کتب رجال عدّه ای به سبب اختلاف عقیده یا امور دیگر به طعن برخی از راویان اقدام کرده اند که این طعن و جرح ها وارد نمی باشد و از آن شدیدتر باید به جرح راویانی اشاره کرد که آن راویان از جارح موثق تر، دارای قدر و منزلت بیشتر و آگاه تر به حدیث بوده اند و قطعاً چنین جرح هایی اعتبار ندارد.

۱۴_۱۰_ منابع جرح و تعدیل راویان

در دو فصل قبل کتاب های رجالی شیعه _ که منابع عمده ی جرح و تعدیل راویان امامیه است _ معرفی گردید. افزون بر آن باید گفت که در زمینه ی جرح و تعدیل راویان، بنا به ضرورتی که وجود داشته کتاب های کوچک و بزرگ فراوانی، خاصه در میان اهل سنت نوشته شده است که می توان آن ها را به سه دسته به شرح زیر تقسیم کرد:

۱۴_۱۰_۱_ کتاب هایی که تنها به ذکر راویان مورد اعتماد (ثقات) می پردازد، نظیر کتاب الثقات از احمد بن عبدالله بن صالح عجللی (م ۲۶۱) و کتاب الثقات از محمّد 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 قطلوبغاحنفی (م ۸۷۶)

۱۴_۱۰_۲_ کتاب هایی که تنها به ذکر راویان جرح و تضعیف شده (ضعفا) می پردازد. همچون کتاب الضعفاء الکبیر از محمّد بن اسماعیل بخاری (م ۲۵۶)، کتاب الضعفاء و المتروکین از نسایی (م ۳۰۳)، معرفه المجروحین من المحدثین از ابن حبان بستی، الکامل فی ضعفاء الرجال از عبدالله بن عدی جرجانی (م ۳۶۵)، کتاب الضعفاء از محمّد بن عمر عقیلی (م ۳۲۲)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال از شمس الدین محمّد بن احمد ذهبی (م ۷۴۸) و از کتاب های شیعه، کتاب الضعفاء فی تاریخ الائمه از احمد بن ابراهیم بن ابی رافع (۱) و کتاب الضعفاء ابن الغضائری.

۱۴_۱۰_۳_ کتاب هایی که حاوی مجموع ثقات و ضعفا و مجروحین است مانند کتاب التاریخ و العلل از یحیی بن معین (م ۲۳۳)، العلل و معرفه الرجال از احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، التاریخ الکبیر از محمّد بن اسماعیل بخاری، الجرح و التعدیل از عبدالرحمان بن ابی حاتم (م ۳۲۷) و در دوره ی متأخران کتاب الکمال فی معرفه الرجال از عبدالغنی مقدسی جماعیلی (م ۶۰۰) _ نسبت راویان کتب شش گانه اهل سنت _، تهذیب الکمال از یوسف بن زکی مزی (م ۷۶۳)، الکاشف عن رجال الکتب السنّه از ذهبی _ که در حکم زوائدی نسبت به تهذیب الکمال مزّی است _ و کتاب های تهذیب التهذیب، تقریب التهذیب و لسان میزان هر سه از شهاب الدین احمد بن حجر عسقلانی (م ۸۵۲) که از بهترین کتاب های جامع رجالی اهل سنت در جرح و تعدیل راویان است. (۲) اضافه می شود که علمای شیعه، غالباً

بحث جرح و تعدیل راویان را در کتاب های اصول فقه مبحث تعارض ادلّه و تعادل و تراجیح مطرح کرده اند (۳)

ص: ۲۳۶

۱- نجاشی به رقم ۲۰۳.

۲- شناخت بیشتر آثار رجالی اهل سنت و اقسام آن را نک: جبوری، ۱۳۵_۱۶۰، معارف، تاریخ عمومیه حدیث، ۱۹۳_۱۹۸ با عنوان: علم رجال و بررسی جرح و تعدیل راویان، همو، جرح و تعدیل (مدخلدانشنامه جهان اسلام)، ۱۰/۱۹۸.

، ضمناً به طوری که قبلاً گذشت در بیشتر کتاب های

رجالی متقدم شیعه (به استثنای دوائر رجالی علامه حلی و ابن داوود حلی)، راویان موثق از راویان ضعیف و مجروح تفکیک نشده اند.

نمایه ها

اشاره

_ آیات

_ روایات

_ اعلام

_ اصطلاحات

ص: ۲۳۸

إذا قومك منه يصدون ١٨٩

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ٢٦٦

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ١٩٢

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ١٠١

إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ١٩٢

أَنْ تَجْتَنِبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ ١٨٨

أَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولَى الْأَبْصَارِ ٢٣٨ ٨٤

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

أَتَمَّا وَلِيكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ

رَاكِعُونَ ٢٠٢

أَتَمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ١٩٥

أَتَمَّا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ١٩٥

أَوْ يَزُوجَهُمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَنَا تَارِكٌ ٢٧١

... أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ٢٠٣

أَفْرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعِزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ ١٠١

أَفْرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ...، أَفْرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ...، أَفْرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ...، أَفْرَأَيْتُمُ النَّارَ

أفلا يتدبرون القرآن و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ١٠١، ١٠٥

بل يريد الانسان ليفجر امامه يسأل ايان يوم القيامة ٢٤٢

تلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون ٢٤١

ص: ٢٣٩

ثمّ دنى فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى ١٩٧

الحج اشهر معلومات ١٨٦

ذلك يوم مجموع له الناس و ذلك يوم مشهود ١٩٢

الرحمان على العرش استوى ١٧٠

رفع السماوات بغير عمد ترونها ٢٠٠

فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ٢٨، ٧٦

فإن أرادا فصلا عن تراض منهما و تشاور فلا جناح عليهما ١٠٢

فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه ٧٨، ١٥٤

فسويك فعدلك يا فعد لك ٣٤٠

فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام و على الذين يطيقونه فديه طعام

مسكين ٦٩

قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ١٨٨

قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ٢٣٣

قل أرايتم إن أصبح ماء كم غورآ فمن يأتيكم بماء معين ٢٠٥

قل أي شيء اكبر شهادة قل الله ١٧٣

قل لا أقول لكم عندي خزائن الله و لا أعلم الغيب و لا أقول لكم أنني ملك إن أتبع إلا ما

يوحى إليّ... ٢٢٧

قل لو شاء الله ما تلوته عليكم و لا ادريكم به ٢٢

لقد كان لكم في رسول الله اسوه حسنه ٩٩

ما جعل عليكم في الدين من حرج ٢٤٨

النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ١٢٧

و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين ١٨

و اذكر عبدنا داوود ذا الايد ١٨٨

و الحافظون لحدود الله ٢٦٢

و الذين إذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً ٢٠١

و السماء بينها بايد ١٨٨

و السماء ذات الحكيم ٢٠٠

و العصر ان الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات ٢٦٦

ص: ٢٤٠

و أوفوا بالعهد ان العهد كان مستولا ٢٦٢

و أيدهم بروح منه ١٨٨

و تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون ١٩٦

و جاء ربك و الملك صفّا صفّا ١٧٠

و جعلنا بينهم و بين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة و قدرنا فيها السير ٢٠٤

وسع كرسیه السماوات و الارض ١٩٧

و شاهد و مشهود ١٩٢

و علامات و بالنجم هم يهتدون ٢٠٥

و قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم... ٢٣٩

و كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ١٠٠، ١١٢

و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا و من كفر فإن الله غنى عن العالمين ٢٢٩

و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهىكم عنه فانتهوا ٩٩

و ما كنت تدري ما الكتاب و لا الايمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ٢٢

و نريد أن نمّن على الذين استضعفوا فى الأرض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثين ٦٧

و واعدنا موسى ثلاثين ليلة و اتمناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة و قال موسى

لاخيه هارون اخلفنى فى قومي و اصلح و لا تتبع سبيل المفسدين ١٧٥

يا أيها النبى إنا أرسلناك شاهداً و مبشراً و نذيراً ١٩٢

يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا... ٣٤٢

يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ٢٦٢

يريد الله ان يخفف عنكم و خلق الانسان ضعيفاً ٢٧١

يؤتى الحكمة من يشاء و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً ٧٤ ، ٤٩

ص: ٢٤١

٢_ روايات

٢_١_ روايات عربى

اثنوني بدواه و قرطاس أكتب لكم كتاباً لاتضلّوا بعدى. و قال عمر: ما شأنه أهجر_ أو_

هجر؟ ٢١٨

اجرأكم 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 بالعينه و اخذتم اذنان البقر و رضيتم بالزرع و تركتم الجهاد سلط الله عليكم ذلاً

لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم ١٠٥

إذا قمت فى الصلاه فعليك بالاقبال على صلاتك فانما يحسب لك منها ما أقبلت عليه ٨٥

إذا كان يوم القيامة جمع الله عزوجلّ 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

ما خالف كتاب الله فردّوه ٩١

إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهد آ من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و آلا

فالذى جاءكم به أولى ٩٢

إذا كان يوم القيامة اتى بالموت كالكبش الاملح فيوقف بين الجنه و النار فيذبح ٤٩

اسكنوا ما سكنت الأرض ٥٢

الاسلام هو التسليم، و التسليم هو اليقين، و اليقين هو التصديق، و التصديق هو الاقرار، و الاقرار هو الاداء، و الاداء هو العمل
١٩٨

اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله ٢٢٢

اعددتُ لفاقتك جلباباً يعنى يوم القيامة ٥٨

ص: ٢٤٢

اعدد للفقر جلباباً ٥٧، ٥٨، ٨٠

اعربوا حديثنا فأنا قوم فصحاء ٧٩، ١٥٥

افطر الحاجم والمحجوم ٨، ٤٢، ١٧٦، ١٧٧، ٢٢٦

الاقرار هو الاداء، و الاداء هو العمل ١٩٩

اللهم استجب لسعدي إذا دعاك ١٧٥

اللهم وال من والاه و عاد من عاداه ١٢٨

أما ترضى أن تكون مني بمنزله هارون من موسى إلا أنه لانبوه بعدى ١٧٤

إن احاديثي ينسخ بعضها بعضاً كنسخ القرآن ٢٢٥

إن اختلاف أمي رحمة ٤٨، ٨٤

إن اصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق الا بعداً، إن دين الله لا يصاب

بالقياس ٢٤٣

إن اصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم من الحق إلا بعداً و إن دين الله

لا يصاب بالمقاييس ٢٤٧

إن اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ٥٩، ١٣٢، ١٣٣

إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ٢٢٥

«إن الحكمه المعرفه و التفقه في الدين فمن فقه منكم فهو حكيم و ما أحد يموت من

المؤمنين...فقيه ٧٤

إن الله تبارك و تعالى أنزل في القرآن تبيان كل شى حتى و الله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه

العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن؟ إلا و قد أنزله الله

فيه ٢٤٧

إنَّ الله خلق آدم على صورته ٦١، ٩٠، ١٣٣

إنَّ الله سبحانه قد فسر الصمد فقال: الله احد، الله الصّمد، ثم فسرهُ فقال: لم يلد و لم يولد و

لم يكن له كفواً احد ١٩١

إنَّ الله فرض على خلقه خمساً فرخصاً في أربع و لم يرخص في واحده ٥٤، ٦٨

ص: ٢٤٣

انّ المدينة لاتصلح الاّ بى أو بك و أنت منى بمنزله هارون من موسى إلاّ أنّه لا نبي

بعدى ١٧٥

انّ الميت يعذب ببكاء أهله ٥١، ٥٧

انّ حديثنا صعب مستصعب لا يحمله إلاّ ملك مقرب أو نبي مرسل أو عبد امتحن الله قلبه

للإيمان ٥٥

انّ رجلاهلك على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و ترك دينارين فقال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم ترك

كثيراً ٦٣

انّ رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أنال فى الناس و أنال و أنا اهل البيت معاقل العلم و ابواب الحكم

و ضياء الامر ٢٧، ٦٦

انّ فى اخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن و محكماً كمحكم القرآن فردّوا متشابهها إلى

محكمها و لا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا ٨١، ٢٢٠

انّ فى أيدي الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و كذباً و ناسخاً و منسوخاً و عامّاً و خاصّاً و

محكماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً ٢١٩

ان قامت على أحدكم القيامة و فى يده فسيله فليغرسها ١٠٤

انّ قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة و التخطيط فان رايت _ جعلنى الله فداك _ أن تكتب إلى

بالمذهب الصحيح من التوحيد؟ ١٧١

انّ هذا الذى تسألونى عنه لم يأت أوانه قال الله: بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه و لما يأتهم

تأويله ٥٥

انّ الفقيه لا يعيد الصلاة ٢٢٣

إنا لله و إنا إليه راجعون و الله ما انصفونا أن نكون اخذنا بالعمل و وضع عنهم أنما قلت: إذا

عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير و كثيره فإنه يقبل منك ١٣٥

الناس معادن كمعادن الذهب و الفضه فمن كان له فى الجاهليه اصل فله فى الاسلام

ص: ٢٤٤

النبي (ص) مَرَّ بَقَوْمٍ يَلْقَحُونَ فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لِصَلْحٍ قَالَ فَخَرَجَ شَيْصَاءً فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا

لنخلكم؟ قالوا: قلت كذا و كذا قال: أنتم أعلم بأمور دنياكم ١٠٩

أنتم المستضعفون بعدى ٦٧

أنتم أعلم بأمور دنياكم ١٠٩

انتم افقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمه لتصرف على وجوه فلو شاء انسان

لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ٢٤، ٥٠، ٧٦، ٨١، ١٨٦

أنت و مالك لايبك ١٣٦

إنما الاعمال بالنيات و لكل أمرى ما نوى. فمن كانت هجرته إلى الله _ عزوجل _ فهجرته إلى

ما هاجر إليه، و من كانت هجرته لدنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر

إليه ١٢٦

إنما علينا ان نلقى اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا ٢٤٨

اننى احب أن يكون المؤمن محدثاً ٨٥

إننى تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى احدهما أعظم من الاخر و هو

كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض و عترتى أهل بيتى لن يفترقا حتى يردا

على الحوض فانظروا كيف تخلفوني فى عترتى ١٢٩

إننى قد تركت فيكم الثقلين: كتاب الله و عترتى أهل بيتى قال: اللهم نعم ١٢٩

اياكم و خضراء الدمن ٤٩

الايمان أن يطاع الله و لا يعصى ١٦٧

الايمان عمل كله و القول بعض ذلك العمل ٢٧٥

الايمن يشارك الاسلام و الاسلام لا يشارك الايمان ٢٧٤

بارك الله فى صفقه يمينك ٢٢٢

بالتعليم أرسلت ٢٥

ص:٢٤٥

بالعلماء من صدق فعله قوله و من لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم ١٩٥

بل كل شيء في كتاب الله و سنّه نبيّه ٩٣

بنى الاسلام على خمس: على الصّلاه و الزّكاه و الصوم و الحج و الولاية و لم يناد بشيء

كما نودى بالولاية ٥٥

ثلاث لا يفطرن الصائم: الاحتلام و القيء و الحجامة ١٧٦

ثمّ أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحها و سراجاً لا يخبو توقده... و حقاً لا تخذل

اعوانه ١٩٤

جعلت لنا (الارض) مسجداً و طهوراً ٢١٢

الحج الفلاح يقال حج فلان أى افلح ١٩٩

الحديث على ما رواه عبيد و ليس على ما تأوله عبدالله بن بكير ٥٢

حدّثوا عن بنى اسرائيل و لاجرج ٧٧

حدّثوا عنى بما تسمعون ٧٨

حدّثوا عنى ما تسمعون و لا تقولوا إلّا حقّاً و من كذب على بنى له بيت فى جهنّم يرتع

فيه ٢٦

حديث تدريبه خير من ألف ترويه، و لا يكون الرّجل منكم فقيهاً حتّى يعرف معاريض

كلامنا و إنّ الكلمه لتصرف على سبعين وجهاً لنا من جميعها المخرج ٢٤، ٦٤، ٨٦

حسين منّى و أنا من حسين. أحب الله من أحبّ حسيناً حسينٌ سبط من الاسباط ١٦٤

دارهم فإنّ عقولهم لا تبلغ ٥٦

دخلت الجنّه فرأيت أكثر أهلها البله قال: قلت: ما البله؟ فقال: العاقل فى الخير، الغافل عن

الشر، الذى يصوم فى كلّ شهر ثلاثه ايام ٥٦، ١٣٦

ذروا ما وافق القوم فإنّ الرشد خلافهم ٩٥

ربّ حامل فقه ليس بفقيه و ربّ حامل إلى من هو افقه ٢٦، ٥١

سألت رحمك الله عن التوحيد و ما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي ليس كمثلته شيء و

هو السميع البصير، تعالى عمّا يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله،

ص: ٢٤٤

فاعلم رحمك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ

و عزّ فانف عن الله تعالى البطلان و التشبيه فلا نفى و لا تشبيه هو الله الثابت الموجود

تعالى الله عمّا يصفه الواصفون و لا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان ١٧١

سألت عن الثياب السابريّة تعمّلها المجوس و هم أخباث 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 قتلت له ازراراً و رداءً من السابري ثمّ بعثت بها إليه في يوم

جمعه حين ارتفع النّار، فكأنّه عرّف ما أريد، فخرج فيها إلى الجمعة ٢٢٠

سألته عن الرّجل و المرأة يصليان جميعاً في بيت؛ المرأة عن يمين الرّجل بحذاه، قال: لا

حتى يكون بينهما شبر أو زراع أو نحوه ٦٥

السيد المصمود إليه في القليل و الكثير ١٨٩

شاوروهنّ و خالفوهنّ ١٠٢

الصدود في العربية الضحك ١٨٩

طلب العلم فريضة ١٢٨

طلب العلم فريضة على كل مسلم، الا ان الله يحبّ بغاه العلم ١٢٨

العافل (العامل) في الخير الغافل عن الشر الذي يصوم في كلّ شهر ثلاثة ايام ٥٦

... العالم من صدّق فعله قوله و من لم يصدّق فعله قوله فليس بعالم ٨٥

العرش اهتزّ لموت سعد بن معاذ ٤٨

العقل ما عبد به الرّحمان و اكتسب به الجنان ١٩٩، ٢٣٩

فانّ امر النبيّ ٦ مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه ٢١٩

الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف ٦٣، ٨٨، ١٧٧

فقيل يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و من أصحابك؟ قال: أهل بيتي ٥٩

فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و انصر من نصره و

ص: ٢٤٧

... فهو حفظ الناسخ فعمل به و حفظ المنسوخ فجنب عنه... ٢٢٥

فهو واحد، صمد، قدوس، يعبد به كل شيء و يصمد إليه كل شيء و وسع كل شيء

علمًا ١٩٠

في رجل طاف طواف الفريضة و لم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروه ثم طاف

النساء و لم يصل الركعتين حتى ذكر بالابطح فصلّي أربع ركعات. قال: يرجع فيصلي

عند المقام أربعًا ٢١٣

قال كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فدخل عليه رجل فسأله عن رجل لم يدر واحده صلى أو

اثنتين فقال له: يعيد الصلاة، فقال له: فأين ما روى أنّ الفقيه لا يعيد الصلاة؟! قال: إنما

ذلك في الثلاث و الأربع ٢٢٣

قلت: لابي عبدالله عليه السلام: اسمع الحديث منك فزيد و انقص؟ قال: «إن كنت تريد معانيه فلا

بأس ٧٩

كفى بالمرء كذبا أن يحدث بكل ما سمع ٧٧

كل بدعه ضلالة و كل ضلالة في النار ٢٤٣

كل سهو يطرح منها غير أنّ الله يتم بالنوافل ٨٥

كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى ٢٥٧

كونوا دراه و لا تكونوا رواة حديث تعرفون فقهه خير من ألف تروونه ٢٤

لا بأس... المرأة بحذاء الرجل و هو يصلي فإن النبي صلى الله عليه و آله كان يصلي و عايشه

مضطجعه بين يديه و هي حائض... ٦٥

لا تستقبلوا القبلة بغائط و لا بول ١٠٦

لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الدّل ١٠٤

لا يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن و لا يسرق السارق حين يسرق و هو مؤمن ٢٧٤

لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه فى الدين لا وجعته ٧٥

ص: ٢٤٨

لَوْ كَانَ حُكْمُكَ صَادِقًا لَأَطَعْتَهُ إِنَّ الْمَحَبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعٌ ٢٣٣

لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَخَّرْتُ الْعِشَاءَ إِلَى ثَلَاثِ اللَّيْلِ ٢١١

لِيَبْلُغَ الشَّاهِدَ الْغَائِبَ ٢٥

لَيْتَ شِعْرِي أَيَّتَكُنَّ صَاحِبَهُ الْجَمَلِ الْإِدْبِ الَّتِي تَنْبَحُهَا كِلَابُ الْحَوَابِّ فَيَقْتُلُ عَنْ يَمِينِهَا وَ

عَنْ يَسَارِهَا قَتْلِي كَثِيرُهُ ثُمَّ تَنْجُو بَعْدَ مَا كَادَتْ ٥٥

مَاتَ رَجُلٌ مِنَ الْإِنصَارِ وَ تَرَكَ دِينَارَيْنِ ١٧٨

مَا كَانَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ يَخَاطَبُ خَلْقَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ ٢٧٠

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرَسُ غَرْسًا أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ إِلَّا كَانَ بِهِ

صَدَقَةٌ ١٠٤

مَا لَهُمْ لَعْنَهُمُ اللَّهُ أَنَّمَا قَالَ أَبِي: إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ خَيْرٍ يَقْبَلُ مِنْكَ ٤١،

٩٠، ١٣٥، ٢٦٩، ٢٧٠

مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَى النَّارِ ٢٦٦

مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عَقُولُ

الرِّجَالِ ٢٤٧

مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ ٢٤٧

مَا مِنْ مُسْلِمٍ غَرَسَ غَرْسًا فَأَكَلَ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ دَابَّةٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ ١٠٤

مِثْلُ أَصْحَابِي فَيَكْمُلُ النُّجُومَ بَإِيَّهَا أَخَذَ اهْتَدَى وَ بَإِيَّ أَقَاوِيلَ أَصْحَابِي أَخَذْتُمْ

اهْتَدَيْتُمْ... ٥٩، ١٣٣

مِثْلُ الَّذِي يَعْلَمُ الْخَيْرَ وَ لَا يَعْمَلُ بِهِ مِثْلُ السَّرَاحِ الَّذِي يَضِيءُ لِلنَّاسِ وَ يَحْرَقُ نَفْسَهُ ٢٠٠

مَدَادُ الْعُلَمَاءِ أَفْضَلُ مِنْ دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ ٦١، ١٣٠

معنى قول النبي ٤: من كنت مولاه فهذا علي مولاه قال: اخبرهم أنه الامام بعده ١٩٣

من احبنا أهل البيت فليستعد للفقير جلباباً ٥٨

من تعلم علماً ليمارى به السفهاء أو يباهى به العلماء أو ليقبل بوجه الناس إليه فهو فى

النار ٥٠، ٨٧

ص: ٢٤٩

من سنّ في الاسلام سنّه حسنّه فعمل بها بعده كتب له مثل اجر من عمل بها ولا ينقص من

أجورهم شيء و من سنّ في الاسلام سنه سيئه فعمل بها بعده كتب له مثل وزر من

حمل بها ولا ينقص من اوزارهم شيء ١١١

من شهد ان لا اله الا الله و انّ محمّد آ رسول الله حرّم الله عليه النار ٢٢٢

من فسّر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ فهو ابعد من السماء ٢٤١

من فسّر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر و ان اخطأ كان اثمه عليه ٢٤١

من قال في القرآن برأيه فاصاب فاحطأ ٢٤١

... من قال في القرآن برأيه فليتبوا مقعده من النار ٢٤١

من قال في القرآن بغير علم فليتبوا مقعده من النار ٢٤١

من كان عاقلا كان له دين و من كان له دين دخل الجنة ١٩٩

من كذب على متعمداً فليتبوا مقعده من النار ٣٤٢

من كنت مولاه فهذا علي مولاه ٤٧، ٤٨، ١٢٧، ١٩٢

من مات و لا يعرف امامه مات ميتة جاهليته ٢٣٠

من مثل مثالا أو اقتنى كلباً فقد خرج من الاسلام ٥٠

النكاح سنّتي فمن رغب عن سنّتي فليس منّي ٦١، ٩١، ١٢٩

نصّر الله امرأ سمع منا حديثاً فأدى كما سمعه فربّ مبلغ أوعى من سامع ١٤٧

نصّر الله امرء سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فربّ مبلغ أوعى من سامع ٧٨

نصّر الله امرأ أو رحم الله امرأ سمع منا حديثاً فبلغه كما سمعه ١٢٢

نصّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمعها فربّ حامل فقه غير

... و أنّى لم اخرج اشراً و لا بطراً و لا مفسداً و لا ظالماً و أنّما خرجت لطلب الاصلاح فى

أمّه جدّى صلّى الله عليه وآله أريد أن آمر بالمعروف و أنهى عن المنكر و اسير بسيره

جدّى و ابى عليّين ابى طالب... ١٦٧

و جعلت لنا الأرض مسجداً و ترابها طهوراً ٢١٢

ص: ٢٥٠

و رجلٌ ثالثٌ سمع من رسول الله شيئاً يأمر به ثم إنّه نهى عنه و هو لا يعلم، أو سمعه ينهى

عن شيءٍ ثم أمر به و هو لا يعلم، فحفظ المنسوخ و لم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه

منسوخٌ لرفضه و لو علم المسلمون أنّ ما سمعوه منه أنّه منسوخٌ لرفضوه... ٢٢٥

و ليست الرويه بالقلب كالرويه بالعين تعالى الله عما يصفه المشبهون و الملحدون ١٣٤

هذا على سيد ولدى و قد نحلته كنيته ١٩٨

هذا على قد اقبل فى السحاب ٨٢

هل سجد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم سجدتى السهو قطّ فقال: لا و لا سجدهما فقيه ٢٢٤

هم المسلمون لآل محمد إذا سمعوا الحديث ادّوه كما سمعوه، لا يزيدون و لا

ينقصون ١٥٤

هو شيءٌ بخلاف الاشياء أرجع بقولى إلى اثبات معنى و أنّه شيءٌ بحقيقه الشيئه غير أنّه لا

جسم و لا صوره و لا يحسّ و لا يجسّ و لا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه الاوهام و

لا تنقصه الدهور و لا تغيّره الازمان ١٧٢

يا بنى اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم و معرفتهم فإنّ المعرفة هى الدرايه للروايه و

بالدرايات للروايات يعلو المؤمن الى اقصى درجات الايمان ١٣، ٧٦

يا بنى اعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم و معرفتهم، فإنّ المعرفة هى الدرايه للروايه،

و بالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الايمان، انى نظرت فى كتاب

لعلى عليه السلام فوجدت فى الكتاب: انّ قيمه كل امرىء و قدره معرفته، انّ الله تبارك و تعالى

يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول فى دارالدنيا ٢٣

يا جابر انا لو كنا نحدثكم برأينا و هوانا لكنا من الهالكين و لكننا نحدثكم باحاديث

نكنزها عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كما يكتز هولاء ذهبهم و فضّتهم ٢٤٩

یا رسول الله يقول الناس: خذل ابن عمه ۱۷۴

یا سفیان ایاک و الرئاسة، فما طلبها احد الا هلك ۱۹۸

یا علی قم فاقطع لسانه ۵۱

یا علی یهلك فيك اثنان، محبٌ غالٍ و مبغضٌ قال ۲۱۸

یا مفضل لا یفلح من لا یعقل و لا یعقل من لا یعلم ۲۳۹

یجوز أن یقال لله أنه شیء قال نعم یخرجه من الحدین حدّ التعطیل و حدّ التشیه ۱۷۰

۲_۲_ روایات فارسی

آن که دریافته است که ما جز حق نمی گوئیم، او به روایاتی که مطمئن است از ناحیه ی ما باشد اکتفا ورزد، اما اگر برخلاف آن چه می داند 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

جان های خود امین می دانند، 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 بدی ها

دوری کند و آن چه را خداوند حرام کرده است ترک کند. ۱۹۴

آیا کیفیت وضوی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را برای شما تعریف بنمایم؟ آن گاه با دست راست

خود مستی آب بر گرفت و صورت خود را با آن شست، سپس با دست چپ مستی

آب بر گرفت و با آن دست راست خود را شست، پس از آن با دست راست مستی آب

بر گرفته و دست چپ خود را شست و آن گاه از تری باقی مانده دست ها، سر و دو پای

خود را مسح کشید. ۹۶

از نقل آن خودداری کن و ساکت باش. نسبت به روایاتی که به دست می آورید و معانی

آن را نمی شناسید 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، تاریکی ها 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 نمی گشت. من گفتم: عدّه ای در بین ما معتقدند همین که انسان گواهی به یکتایی خدا و رسالت محمد ۶ دهد او مؤمن است، امام باقر علیه السلام فرمود: اگر چنین است پس چرا حدود الاهی بر آنان جاری می شود و چرا دست آنها بریده می شود؟ در صورتی که خداوند بنده ای عزیزتر و گرامی تر از مؤمن نیافریده است، چرا که ملائکه خادمان مؤمنین اند، 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 آن گاه

فرمود: «این همان وضوی پیامبر است. ۲۰۱

به امیرمؤمنان گفتند: اگر کسی به یگانگی خدا و رسالت محمد ۶ شهادت دهد، آیا او

مؤمن است؟ آن حضرت فرمود: پس فرایض خدا کجاست؟ ۲۷۴

به هنگام نماز «بسم الله الرحمن الرحيم» را در فاتحه الکتاب بخوانم؟ حضرت فرمود:

«آری». ۹۶

توقف در مقابل شبهه بهتر از سقوط در هلاکت است و ترک حدیثی که آن را روایت

ص: ۲۵۳

نکرده ای بهتر از نقل حدیثی است که (حقیقت) آن را إحصاء نکرده ای. ۲۸

جوان های خود را از فتنه ی 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

ادّعی ربوبیت می کنند.» سپس فرمود: «غالی به نزد ما می آید او را نمی پذیریم، در

صورتی که مقصّر و خطاکار به ما مراجعه می کند و او را می پذیریم.» سؤال شد ای

زاده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم چرا بدین گونه عمل می کنید؟ 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

می کند. ۲۷۲

حق خداوند بر مردم چیست؟ حضرت فرمود: این که چیزهایی بگویند که می دانند و از

نقل آن چه نمی دانند، دست بکشند. آن گاه که چنین کنند حقّ خدا را ادا کرده اند. ۲۸

در روز قیامت تعدادی از اصحاب را از سر حوض (کوثر) طرد می کنند. همان گونه که

شتر را از چشمه برانند. من (پیامبر) می گویم: پروردگارا اصحابم، اصحابم، اما به من

می گویند: تو نمی دانی که بعد از تو چه کرده اند و... لذا من هم گویم: دور باد آنان از

رحمت الاهی. ۶۰

روزی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم از مقابل دو تن که به 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،

ص: ۲۵۴

زشت گرداند. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود: ای بنده ی خدا، این سخن را به برادرت

مگو، مگر نمی دانی 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 درباره ی علی و حسین و حسین: است و در

ارتباط با این دستور بود که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: هر مؤمنی که من سرپرست و

مولای او هستم، علی مولا و سرپرست او خواهد بود و باز فرمود: به شما مؤمنان

سفارش می کنم که از کتاب خدا و خاندان من جدا مشوید که من از خدا خواسته ام 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 صلی الله علیه و آله و سلم لب فرو می بست و خاندان

خود را معزّفی نمی کرد، بعضی خاندان ها مدّعی می شدند که ما صاحب الامر

شماییم. ۲۰۳

گاه می شود که با شخصی سخن می گویم و او را از جدال در دین نهی می کنم و از قیاس او

را برحذر می دارم. اما تا از نزد من خارج می گردد، سخنانم را به گونه ای دیگر تأویل

می نماید. 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 می پردازد و از رهگذر آن

نافرمانی خدا و رسولش را اراده می کند. ۸۲

ص: ۲۵۵

مسائلی مطرح می شود که پاسخ آن را در قرآن نمی شناسیم و سنتی هم درباره ی آن

وجود ندارد که در آن بنگریم. (آیا می توانیم 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 بسته ای. ۲۴۳

من از شما حدیث شنیده، اما در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می شوم. امام علیه السلام فرمود:

اگر در صدد انتقال معانی باشی اشکالی ندارد. ۱۵۵

من از شما حدیثی می شنوم اما در مقام نقل دچار زیاده و نقصان می گردم. امام علیه السلام فرمود:

اگر در صدد القای معنای صحیح حدیث باشی مانعی ندارد. ۱۲۶

من از شما حدیثی می شنوم در نظر دارم آنها را همان گونه که شنیده ام بازگو کنم، اما

نمی شود. امام صادق علیه السلام فرمود: «آیا در این موضوع عمدی داری؟...» ۱۵۵

می فرماید: 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 امت اتفاق می افتند. آری در نقل این سرگذشت ها حرجی نیست. ۷۷

۳_ اعلام (اشخاص _ امکنه)

آدمی، سهل بن زیاد ۳۱۲

آل بحر العلوم، سید محمّد صادق ۳۱۲

آل جعهده ۲۱۵

آلوسی ۱۶۵

آل یاسین ۱۸۱

آیه الله بروجردی ۱۳۷

اباسمینہ ۳۱۲

ابان بن تغلب ۱۹۳

ابان بن عیاش فیروز ۳۱۱

ابراهیم بن بکیر بن ابی السمال ۳۰۷

ابراهیم بن سلیمان بن ابی واحد ۳۰۴

ابراهیم بن نخعی ۱۴۷

ابراهیم خلیل علیه السلام ۱۰۲

ابن ابی الحدید ۲۵، ۶۰، ۱۱۲، ۱۳۲، ۱۸۱، ۳۴۲

ابن ابی العوجاء، عبدالکریم ۲۵۹

ابن ابی حاتم، عبدالرحمان ۳۶۶

ابن ابی شیبہ ۱۱۴

ابن ابی عمیر ۳۹، ۱۲۱

ابن ابي يعفور، عبدالله ٩٢

ابن اثير ٥٤، ٨٥، ١١١، ١٨٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٤

ابن اعين، عبدالاعلى ٧٧

ابن الاكفانى ٣١

ابن الجندى ٢٩٢، ٢٩٤

ابن الجنيد ٣٠٤

ابن المغازلى ١٧٤، ١٧٥

ابن النديم، محمد بن اسحاق ٣٠٤

ابن الوليد، محمد بن الحسن ٣٣١

ص: ٢٥٧

- ابن الوليد، محمد بن حسن بن احمد ٣٠٤
- ابن بابويه، حافظ علي بن عبيدالله بن حسن ٣٢٥
- ابن بابويه، علي بن عبيدالله بن حسن ٣٢٥
- ابن بابويه، محمد بن علي ٢٨٢
- ابن جرير ٣٦٢
- ابن جماعه، عزالدّين ٣٨، ٣٢
- ابن جوزي ١٠٨
- ابن حبان ١٥٠
- ابن حبان بستي ٣٦٦
- ابن حجر عسقلاني ٣٣، ١٠٥، ١١٥، ٢٩٢، ٣٢٥، ٣٤٦، ٣٥٦
- ابن حمزه دمشقي ٦٢، ١١٠، ١٦٥، ١٧٤
- ابن حنبل ١٠٥
- ابن حنبل، احمد ١٠٣، ٢١٠، ٢٤٥، ٣٦٢، ٣٦٦
- ابن داوود قمي ٢٨٢
- ابن داوود، محمد بن احمد ٣٥٢
- ابن درويش، ابو عبدالله محمد ١٠٦
- ابن رئاب، علي ٦٤
- ابن رجب حنبلي ١١٥
- ابن زياد، محمد ٢١٢
- ابن زين الدين ٣٢٦

ابن داوود حلّی ۳۲۷

ابن سعد ۲۸۸

ابن سماعه، ابو محمد حسن بن محمد ۳۰۴

ابن شاهین ۱۷۶

ابن شاهین، عمر بن احمد ۳۶۶

ابن شهاب زهري ۳۰، ۳۱

ابن شهر آشوب ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶

ابن شیران اَبَلی، علی بن محمد ۲۹۲

ابن شیرَه قاسانی، علی بن محمد ۲۹۷

ابن صلاح ۵۸

ص: ۲۵۸

ابن عباس ٦٢، ١١٢

ابن عبدالبر ٣٦٣

ابن عبداللطيف ٣٤١، ٣٤٨

ابن عثيم، عبدالله بن نجاشي ٢٩١

ابن عربي، ابوبكر ١٤٦

ابن عطيه ١٣٤

ابن عمران، احمد بن محمد ٢٩٢

ابن عيسى، احمد بن محمد ٣٩، ٢٩٧، ٢٨٩

ابن فضال، علي بن حسن ٢٨٢، ٢٨٣

ابن فورك، محمد بن حسن ١٠٦

ابن قتيبه دينوري ٣١، ١٠٦

ابن قولويه، جعفر بن محمد ٢٨٤، ٣٠٤

ابن قسيم الجوزيه ١٩٦

ابن كثير ١٦٥

ابن ماجه ٢٦، ١٣١، ١٦٤

ابن محبوب، الحسن ٣٩

ابن مدينى، على ٣١، ١٤٦

ابن منظور ٤٧

ابن مهتدي، عبدالعزيز ٥٦

ابن ميثم بحراني ١٩٩

ابن نهيك ٣١٥

ابن يقطين، القاسم ٢٨١

ابن يقطين، علي ١٩٨، ١٩٧، ٨٦

ابوالازهر ١٤٤

ابوالاسقع ١٤٤

ابوالحسن ٣١٨، ٣٠٤، ٢٩٧، ١٧٨، ٨٨

ابوالحسين، محمد بن علي بن مفضل ٣٠٤

ابوالخطاب ٣٤٣، ٢٨٧، ٢٧١، ٢٧٠

ابوالدرداء ١٤٧

ابوالصباح كناني ٢٧٤

ص: ٢٥٩

ابوالفرج اصفهانی ۲۶۰

ابوالفرج، محمد بن علی کاتب ۳۱۸

ابوالهیثم ۴۷

ابوبصیر ۱۵۴

ابوبصیر اسدی ۳۴۹

ابوجعفر باقر علیه السلام ۷، ۱۳، ۲۳، ۶۴، ۷۶، ۹۴، ۱۵۶، ۱۸۸

ابوحاتم ۱۴۴

ابوحنیفه ۱۶۰، ۲۴۵

ابوداوود سجستانی ۳۱، ۱۷۶

ابوذرغفاری ۲۶۶

ابوریه ۵۷، ۵۹، ۷۸، ۹۰، ۹۴، ۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۱۸، ۳۴۳

ابوزهره ۳۰، ۴۴، ۹۵، ۱۱۲، ۲۴۴، ۲۴۵

ابوزهو، محمد ۵۲، ۹۴

ابوشهبه ۳۳، ۱۲۰، ۳۴۶

ابوعبدالله محمد بن نعمان ۲۹۲

ابوعلی بن همام ۲۹۷

ابولای ۳۴۴

ابوهریره ۲۵، ۱۴۷، ۱۸۰

ابی اسحاق ۱۹۲

ابی هارون ۲۱۵

احمد بن ابراهيم بن ابي رافع ۳۶۶

احمد بن حسين بن عبيدالله ۲۸۳

احمد بن مبارك ۵۷، ۸۰

احمد بن محمد ۳۹، ۲۱۵، ۲۸۳، ۲۹۹، ۳۱۸

اردبيلي ۲۹۰

اردبيلي، محمد بن علي ۳۳۳

ازارقه ۱۶۷

ازدي، بكر بن محمد ۳۱۲، ۳۱۳

اسپرنگر، الويس ۳۱۵

استرآبادي، محمد بن علي بن ابراهيم ۳۳۲

ص: ۲۶۰

اسحاق بن حسن ٢٩٩

اسعدى ٤٥

اسكافى، محمد بن احمد بن على ٣٠٤

اسماعيل ١٧٣، ١٧٤، ٢٢٢، ٢٧١

اشعري ١٦٧، ٢٧١

اشعري، ابو جعفر احمد بن محمد بن عيسى ٣٠٤

اشعري، سعد بن عبدالله ٣٠٤

اصفهانى ٢٦٠

اصفهانى، ابو نعيم ١٤٤، ٢٨٨

اعظمى ١٥٠، ٣٤٠

اكيمه لى، عبدالله بن سليمان ١٥٠

الاثرم، بكر بن احمد بن هانى ١٠٨

الاهدل ٣٦٥

البانى، محمد ناصر الدين ١٠٢

امام باقر عليه السلام ١٣، ٢٧، ٢٨، ٥٤، ٥٥، ٦١، ٦٦، ٧٥، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١١٢، ١٣٥، ١٦٩، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩،

٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٤٩، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٥٠

امام حسين عليه السلام ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٩١

امام رضا عليه السلام ٤٩، ٥٠، ٥٢، ٥٦، ٦٠، ٦١، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ١٣٣، ١٧٣، ٢٠٠، ٢٢٠، ٢٨١، ٣١٤، ٣١٥

امام صادق عليه السلام ٢٧، ٢٨، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢

٨٤، ٨٦، ٨٧، ٩٠، ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٢٦، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٨٧، ١٩١، ١٩٥، ١٩٦،

١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢١٥، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧

٢٤٨، ٢٥٧، ٢٦٧، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣١٠، ٣١٤، ٣٥٠

امام كاظم عليه السلام ٩٣، ١٧٨، ٢٤٦، ٢٦٤، ٣١٤

امير مؤمنان عليه السلام ٢٨، ٥٧، ٨٠

اميني، علامه ٤٧

انس بن مالك ١٢٩، ١٤٦، ١٧٧، ٣٤٢

اندلسي، ابوانس ١٥، ٩٩، ٢١٠

انصاري، شيخ مرتضى ٣٦٣

انيس ٢٢، ١٥٥

اوجاقلو، ابوالقاسم ١٥، ١٦

ص: ٢٦١

اوزاعی ۱۵۸

اهل بیت علیهم السلام ۵۷

اهوازی، حسن بن سعید ۲۹۱

اهوازی، حسین بن سعید ۱۲۱

اهوازی، علین مهزیار ۱۲۱

ایوب ۳۴۷

أبی بصیر ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۱

بابایی ۱۹۱، ۲۰۴

بازمول ۳۶۱

باقلانی، ابوبکر ۳۴۸، ۳۵۳

باهلی، ابوامامه ۱۰۴

بجلّی، یوسف بن عقیل ۳۰۰

بحرالعلوم ۳۱۰

بخاری ۵۷، ۶۵، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۷، ۱۵۹، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۲۱۸، ۲۸۰، ۲۷۱، ۳۶۶

برقی ۷۵، ۳۵۲

برقی، احمد بن محمد بن خالد ۲۸۲

برید بن معاویه ۲۹۸، ۳۴۳

بزاز، احمد بن عبدالواحد معروف به ابن عبدون ۲۸۹، ۳۰۴

بزنطی، احمد بن محمد بن ابی نصر ۱۲۲

بستی، احمد بن حبان ۳۶۶

بشير نصر ٣٤١

بصره ٥٥، ٩٤، ١٥٨، ١٩١، ٢٤٤، ٢٩١، ٣٠٠

بصرى، حسن ١٤٥، ١٤٧، ٢٦٨

بطلیوسی ٩٠، ١٢٠، ١٤٣، ٢١٨

بغداد ٣١٩

بکیرین اعین ٩٥

بلقینی ١٧٣، ٣٥٣

بنان بیان ٣٤٣

بنی امیہ ٢٦٧

بنی ذهل ٣١٦

ص: ٢٦٢

بنی عامر ۵۵

بنی قریظه ۱۵۹

بهبودی ۲۴، ۳۶، ۶۵، ۷۶، ۷۹، ۸۶، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۴۰، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۷، ۳۰۵،
۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۵۵

بیهقی ۱۱۴

ترحینی ۳۲۷

ترمذی ۲۶، ۱۴۷، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۲۰۲، ۲۴۱، ۲۴۲، ۳۴۴

ترمذی، ابو عیسیٰ ۳۱

تستری ۲۸۵

تفرشی، سید میر مصطفیٰ حسینی ۳۳۲

تقطیع ۱۱۷

تلعکبری ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۰۴

تلعکبری، هارون بن موسیٰ ۲۸۵

تهرانی ۳۷، ۲۷۹

تهرانی، آغایزرگ ۳۸، ۷۵، ۲۸۰، ۳۰۵

ثابت بن شریح ۳۱۲، ۳۱۴

ثعلب ۱۴۶

ثقفی، ابراهیم بن محمد بن سعید ۲۸۲

جابر بن یزید جعفی ۲۹۹

جبوری ۳۴۲

الجدیع ۱۲۰، ۱۴۳، ۳۴۵

جدیدی نژاد ۴۴، ۱۲۰، ۳۴۰

جرجانی، عبدالقاهر ۲۰۰

جرجانی، عبدالله بن عدی ۳۶۶

جریر بن عبدالله ۱۰۹

جزائری ۳۴۴

جعبری ۱۰۸

جعفریان ۶۱

جميل بن دراج ۶۵، ۷۹، ۱۵۵

جواهری، محمد ۳۳۶

ص: ۲۶۳

جوہاری، ابو حامد عبدالجلیل ۱۷۴

جوہری، ابراہیم بن سعید ۱۰۳، ۲۰۹

جوہری، احمد بن محمد بن عبید اللہ بن حسن بن عیاش ۲۹۹

جوہری، قاسم بن محمدی ۳۱۲

جوینی، ابوالمعالی ۶۰

الحاج حسن ۳۴۲، ۳۵۴، ۳۶۲، ۳۶۳

حاجی خلیفہ ۳۴۲

حارث شامی ۳۴۳

حازمی، ابوبکر محمد بن موسیٰ ۱۰۸

حافظ عراقی ۱۱۲

حاکم نیشابوری ۱۱۲، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۸

حرّ عاملی ۹۱

الحرش ۳۵۰

حریری ۱۲۰

حسکہ، علی بن مسعود ۲۸۱

حسن بن حسن ۸۲

حسن بن زین الدین ۳۲۶

حسن بن سماعہ ۲۱۱

حسن بن علی بن ابی المغیرہ ۳۱۵

حسن بن محبوب ۲۸۲

حسن بن يوسف بن مطهر ۳۲۹

حسين بن خالد ۱۳۳، ۹۰

حسين بن علاء ۱۳۶

حسين بن عماد ۱۰۶

حسين بن عنبسه ۲۹۱

حسين بن يزيد ۳۱۵

حسينی بغدادی، سيد محمد جواد ۳۳۶

حسينی خطيب ۱۸۱

حقانی زنجانی ۱۷۲

حلی ۱۱، ۲۹۰، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۶۱، ۳۶۴، ۳۶۷

ص: ۲۶۴

حَلِّي، تقی الدین حسن بن علی بن داوود ۳۲۷

حماد ۲۴۷، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۰، ۲۹۹، ۳۳۱

حماد بن زبرقان ۲۶۰

حماد بن عثمان ۳۱۶

حمران بن اعین ۵۵

حمزه بن بیض ۲۶۰

حمزه بن طیار ۲۸، ۷۶

حموی ۲۸۴

حُمَید بن زیاد ۳۰۴، ۳۴۶، ۳۵۹

حمیدی ۱۱۱

حمیری، عبدالله بن جعفر ۳۰۴

حنفی، زین الدین قاسم بن قطلوبغا ۳۶۶

حویزی ۲۰۲

خامنه ای ۲۸۰، ۲۸۵

خراسان ۲۸۹

الخراسانی، ابی شبیه ۲۴۷

خطیب بغدادی ۳۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۸، ۳۴۳،

۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵

خفاش ۱۸۱

خوانساری ۲۴۸

خویی ۳۹، ۱۴۹، ۳۲۴

خویی، سید ابوالقاسم ۳۳۴

خیف ۲۶

دارمی ۲۶، ۲۷، ۱۱۴، ۱۴۵، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴

الداحم ۳۴۱، ۳۴۵

داوود الرقی ۳۹

دشتی ۲۳۹

دهخدا ۲۸۴

دهقان، ابوالقاسم حمیدبن زیاد ۳۰۴

ذوالیدبن ۱۸۰

ص: ۲۶۵

ذهبی ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۴۴، ۲۴۰، ۲۴۲، ۳۵۵، ۳۶۶

ذهبی، شمس‌الدین محمدبن احمد ۳۶۶

ذهنی تهرانی ۱۸۶

رازی ۱۴۶، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۴، ۳۴۲، ۳۵۳، ۳۵۵

رازی، ابوبکر ۱۴۶

راغب ۲۲، ۷۴، ۲۴۰

راغب اصفهانی ۲۲

رافعی، مصطفی صادق ۱۵۸

رامهرمزی ۳۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۸

رامیار ۱۰۲

ربّانی ۳۵۵

ربعی، عبدالله ۶۲، ۱۷۷

رجاءبن حیوه ۱۴۶

رحمان ستایش ۳۲۹

رزاز، ابوالعبّاس محمدبن جعفر ۳۰۴

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۶۱، ۶۲

۶۶، ۶۷، ۶۹، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲

۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷

۱۷۸، ۱۸۰، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۹۰، ۳۰۹

۳۴۴

رشید رضا ۴۷

الری ۳۱۶

زحیلی ۴۵

زراره ۵۲، ۶۴، ۱۹۵، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۸۷، ۳۴۳

زراری، ابو غالب ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۹۷، ۳۰۸

زرقانی ۹۴

زرکشی ۱۱۲

زمخشری ۸۵، ۱۵۴، ۲۰۱، ۲۰۲، ۳۴۰

زهري، ابوسعید زهري ۲۸

زیادبن ایبه ۳۱۰

ص: ۲۶۶

سالم بن مكرم ابو خديجه ۳۱۲

سبحاني ۲۹۶، ۳۵۴

سبكي ۳۶۳

سجستاني ۶۵، ۱۰۵

سخاوي ۱۰۲، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۳۵۹، ۳۶۵

سعد ۴۸

سعد بن ابى وقاص ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶

سعد بن عبدالله ۲۷۱

سعدى ۴۵، ۴۹

سعید بن مسیب ۱۷۵، ۳۴۲

سعید بن منصور ۱۱۴

سفيان ۱۴۴، ۱۹۸، ۲۴۵

سفيان ثورى ۱۴۵

السلفى ۳۴۴، ۳۴۸

سليمان بن خالد ۷۴

سماعه بن مهران ۹۳

سيارى، احمد بن محمد ۳۱۲

سيويه ۲۲، ۱۵۸

سيد احمد بن طاووس ۲۸۵، ۳۰۵، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۶۴

سيد رضى ۱۹۳

سید علی میرشریفی ۲۹۱

سید مرتضیٰ ۵۸، ۶۰، ۱۳۳، ۱۸۰، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۹۳، ۳۰۴، ۳۰۶

سیرافی، احمد بن محمد بن نوح ۲۸۳

سیوطی ۳۱، ۳۲، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۶۲، ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۶۴، ۱۷۳، ۱۷۴، ۲۱۵،
۲۲۶، ۳۴۵، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۵

شافعی ۳۱، ۱۰۶، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۰، ۲۴۵، ۳۵۲

شافعی، حسین بن مسعود ۱۱۴

شافعی، محمد بن ادريس شافعی ۱۰۶

شاکر، احمد محمد ۳۵۷

شیر زنجانی ۲۹۰

ص: ۲۶۷

شريح قاضی ۲۴۳

شريف مرتضى ۲۹۳

شريك ۱۲۳، ۱۴۴، ۲۲۴، ۲۶۷

شعبی ۱۴۷

شعرانی ۳۶۲

شكعه ۲۴۵

شماعی، قاسم ۱۰۴

شوشتری، شيخ عبدالله ۳۲۶

شوشتری، محمدتقی ۳۳۴

شوکانی ۱۰۶، ۱۶۵

شهرستانی ۱۶۷

شهيد ثانی ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۶، ۳۱۷، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲

۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۱

شهيد صدر ۱۲۱

شيخ بهایی ۲۲، ۲۳، ۳۴، ۷۴، ۱۲۴

شيخ حسن عبدالحميد ۱۰۲

شيخ فاضل ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۹

شيخ طوسی ۱۱، ۱۷، ۶۳، ۶۴، ۱۰۶، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۰

۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷

۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۴

شيخ محمد صادق ۱۰۲

صابری ۱۶۷

۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۵۲، ۷۷، ۷۸، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۴۳، ۱۵۳، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۹۵، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۴۹،

صادقین علیهما السلام

۲۷۳، ۲۸۱، ۳۴۳

صالح ۲۳، ۱۳۱

صباغ ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۲

الصباغ ۵۷

صحاف، حسین بن نعیم ۸۶

۲۴، ۲۹، ۳۰، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۹، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۱

۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۱۱۲، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۶۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۶، ۱۸۹، ۱۹۱،

ص: ۲۶۸

۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۵۷، ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۰۴، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۷

صفوان بن یحیی ۵۹، ۱۲۱

صمد ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱

صنعانی، عبدالرزاق ۱۱۴

الصّاری ۳۷

طاووس ۱۸۱

طباطبایی ۹۳

طباطبایی، سید کاظم ۱۲۶

طباطبایی (عبدالغزیز) ۳۲۵

طبرانی ۲۶، ۷۸

طبرسی ۲۲، ۴۰، ۱۲۷، ۱۷۳، ۲۰۲، ۲۴۲، ۳۴۰

طبری ۵۵، ۱۳۲

طریحی ۲۱، ۲۲

طریحی، محمّد سعید ۳۳۵

طوسی ۵۰، ۵۶، ۶۴، ۶۵، ۸۲، ۸۳، ۱۵۵، ۱۶۸، ۲۲۷، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۹، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۹، ۳۵۱

طوسی، ابوجعفر محمّد بن حسن ۳۰۱

عاشوری تلوکی ۵۷

عاملی، بهاء‌الدین ۲۳

عاملی، زین‌الدین ۳۶

العاملی ۱۲۴

عائشه ٥١، ٥٥، ٥٧، ٦٥، ٣٤٢

عباده بن صامت ٣٤٢

العبد الصالح ٣٩

عبدالله بن الحسن ٥٢

عبدالله بن بكير ٥٢

عبدالله بن زبير ٥٥

عبدالله بن مبارك ٣٤٣

عبدالملك بن عمرو ٢٠١

عبيدالله بن ابي رافع ٢٨٠

عبيدالله بن زياد ٣١٠

ص: ٢٦٩

عبيد بن زرارہ ۲۱۳، ۵۲

عبس بن هشام ۳۰۰

عتر ۳۴۱، ۱۲۵، ۳۱، ۲۵

عتر، نورالدین ۳۸، ۳۷

عجاج خطيب ۳۳، ۵۳، ۸۳، ۸۵، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۸۶، ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۵

عجلی، احمد بن عبدالله بن صالح ۳۶۶

عدی بن حاتم ۱۱۲

عراق ۲۸۹، ۲۴۵، ۲۴۴، ۱۷۱، ۹۴

عراقی ۳۵۳، ۳۴۵

عراقی، ابوالفضل ۳۵۳

عروه بارقی ۲۲۲

عزرم ۳۱۶

عسکری ۲۸۸، ۱۳۴

عطار، ابوجعفر محمد بن عبد الحمید بن سالم ۳۰۴

العطار، محمد بن یحییٰ ۳۹

عطاردی ۲۴

عقیلی، محمد بن عمر ۳۶۶

عک ۴۴

عکبری ۱۵۶

العكبري، ابو حفص ١٧٤

عكرمه ١٤٧

الكنوي الهندي ٣٤٤

العلوي، ابو عبدالله محمد بن ابراهيم ٣٠٤

العمري ٣٤٧

العمي، حسين بن حصين ٣٠٤

علم الهدى سيد مرتضى ٣٠٤

علي عليه السلام ٤٨، ٥١، ٥٨، ٨٠، ٨٢، ١١٢، ١٣٤، ١٤٦، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٩، ١٨١، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠٢، ٢١٩،
٢٢٥، ٢٣٩، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٧٤، ٢٨١، ٢٩٥، ٣١٠، ٣٤٢

علي بن احمد ٢٩١

ص: ٢٧٠

۱۴۴ علی بن جعد

۲۶۴ علی بن جعفر

۴۸ علی بن حسین

عمر ۲۶، ۳۷، ۵۱، ۵۷، ۸۴، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۶، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۸۷، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۴۲، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱

۱۴۷ عمرو بن دینار

۲۹۹ عمرو بن شمر

۳۵۱، ۳۷ عمر هاشم

۳۵۱ عمری

۲۴۰ عمید زنجانی

عیاشی ۴۹، ۵۶، ۹۱، ۱۸۸، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۴۱، ۲۴۹، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۸

۲۸۳ عیاشی، محمد بن مسعود

۱۰۱ غرانیق

۳۵۳، ۴۹ غزالی

غضائری، احمد بن حسین بن عبیدالله ۲۸۹، ۳۰۴

غضائری، ابو عبدالله حسین بن عبیدالله ۲۸۳، ۲۹۲

۴۹ غفاری

۳۱۳ غنیمه

۳۳، ۳۲ فارسی حنفی

۱۵۵ فجال

فخر رازی ۱۵۴، ۱۶۵، ۲۴۹

فرا ت کوفی ۱۹۵

فراء بغوی ۱۱۴

فراء حنبلی ۱۱۰

فزاری، جعفر بن محمد بن مالک ۲۹۷

فضلی ۳۱۷، ۳۷

فضیل بن عثمان ۱۳۵

فضیل بن عثمان اعور ۹۰

فضیل بن یسار ۱۶۸، ۲۷۲، ۳۴۳

فطحیه ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۴۷

ص: ۲۷۱

فیروزآبادی ۳۴۰، ۳۴۹

فیض ۱۸۶

فیض کاشانی ۱۹۷

قاسم بن محمد ۱۴۶

قاسمی ۲۶

قاضی عبدالعزیزین البراج ۳۰۶

قاضی عیاض ۱۰۹

قیصه ۱۴۴

قربانی ۳۰۷

القرشی، محمد بن علی ۳۱۲

قرضاوی ۱۸۶

القطان ۳۷

قزوینی، ابوالحسن علی بن حاتم ۳۰۴

قزوینی، ابوالفرج محمد بن موسی بن علی بن عبد ربه ۳۰۴

قزوینی، ابو عبدالله محمد بن علی بن شاذان ۳۰۴

قطن ۳۵۹

قفاری ۱۳۴

القمی، حسن بن احمد بن ولید ۲۸۲

کرمانی ۲۱۸

کشی ۲۱۵، ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۰۸، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۱، ۳۵۹، ۳۶۴

کشی، ابو عمرو محمد بن عمر بن عبدالعزیز ۲۸۳

کشی، محمد بن عمر بن عبدالعزیز ۲۸۳

کلینی ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۹، ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۱۱۲، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، 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، ۳۴۴، ۳۵۰

کنانی، عبدالله بن جبّله ۲۸۲

کنی تهرانی ۳۶۷

کوفه ۹۴، ۱۵۸، ۲۴۴، ۲۶۰، ۲۸۵، ۲۹۱، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۱۸

کوه طور ۱۷۵

ص: ۲۷۲

کیرانوی ۳۴۶

لاشئی ۲۵۷

ماجیلویه، ابوالحسن علیین محمّد ۳۰۴

مالک بن انس ۳۰، ۹۴، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۴۶، ۱۷۲، ۳۴۳

مامقانی ۳۵، ۴۴، ۱۱۲، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۵۷، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۸۲، ۳۱۴، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴،

۳۵۵، ۳۶۱، ۳۶۲

مامقانی، شیخ عبدالله ۳۱۳، ۳۳۳

ماوراءالنهر ۲۸۴

ماوردی ۱۹۶

مأمون ۳۵۷

مبارکفوری ۳۴۲

مجاهد ۶۹، ۱۲۵، ۱۴۷، ۲۹۶، ۳۰۱

مجلسی ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۴۶، ۴۹، ۵۵، ۵۶، ۶۰، ۶۶، ۷۵، ۸۱، ۸۳، ۹۳، ۹۶، ۱۱۲، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۴،

۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۹، ۲۷۲،

۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۱، ۳۲۴، ۳۳۳

مجلسی محقق حلّی ۳۶۱

محقق داماد ۲۵۶

محمّدبن الحسن الصانع ۳۱۶

محمّدبن الحنفیه ۱۶۷

محمّدبن جعفر مودّب معروف به ابن بطه ۳۰۰، ۳۰۴

محمّدبن سنان ۲۱۵، ۲۸۷

محمّد بن سيرين ١٤٥، ١٤٦، ٣٤٢

محمّد بن مارد ١٣٥

محمّد بن مسلم ٢٧، ٦٦، ٧٩، ١١٢، ١٢٦، ١٥٥، ١٨٨، ٢٨٧، ٣٤٣

محمّد بن يحيى ٢١٥

مدير شانه چى ٤٤، ٢١٢، ٢١٩، ٢٨٠

مُرازم ٢٤٧

مرعى ٣٨، ٣٢٧، ٣٤١، ٣٤٥، ٣٥٤

مزى، ابوالحجاج يوسف بن عبدالرحمان ١٢٧

مسلم ٢٧، ٦٦، ٧٩، ١٠٤، ١٠٩، ١١٠، ١١٢، ١٢٦، ١٢٨، ١٣١، ١٤٧، ١٥٩، ١٨٠، ١٩٤، ٢١٤، ٢١٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٨٠

ص: ٢٧٣

۳۴۳، ۲۹۴

۳۱ مسلم بن حجاج

۲۶۸ مشکور

۳۰۰ مشعلبن سعد

۲۹۴ مصطفوی

۲۶۸، ۲۶۷، ۷۴ مطہری

۲۹۰ مطیرآباد

۲۵۰ مظفر

۲۲۰، ۹۶ معاویہ بن عمار

۳۵۲ معبد عبدالکریم

۲۰۴، ۱۰۲، ۴۴ معرفت

۱۴۶ المعلمی، عبدالرحمان بن یحیی

۲۴۷ معلی بن خنیس

۳۴۳ مغیرہ بن سعید

۲۹۹ مفضل بن صالح

۱۹۶، ۶۷ مفضل بن عمر

۳۰۴ مفید، شیخ

۳۴۴ مقبول الاهدل

۳۶۶ مقدسی جماعیلی، عبدالغنی

۲۸۲ مکئی بہ، احمد بن محمد

مکّہ ۲۵، ۱۹۰، ۱۹۵

ملاح، احمد صادق ۱۳۴

ملخ ۱۸۱

ملکی اصفهانی ۴۵، ۵۸

منتجب الدین ۳۲۴، ۳۲۵

منخّل بن جمیل ۲۹۹

منصور عبّاسی ۵۲، ۹۴

موسی بن جعفر ۸۶، ۲۴۶، ۲۷۱

مورچه ۱۸۱

میلانی ۶۰

ص: ۲۷۴

هارون بن خارجه ٢١٢

الهاشمي، عبدالله بن فضل ٢٢٣

هاشمي ١٩٦

هروي ٨٧، ١١١، ٣٤٧

هشام بن حكم ٨٦، ١٩٨، ٢٤٦

هشام بن سالم ٢٧، ٢٨، ١١٢، ٢٤١

هلالى، سليم بن قيس ٢٨٨

همام ١٩٣، ٣٠٤

يحيى بن عباد ٥٣

ص: ٢٧٥

یحییٰ بن معین ۱۰۳، ۲۱۰، ۳۶۶

یحییٰ حماني ۱۴۴

یزید صائغ ۳۴۳

یقطینی، محمد بن عیسیٰ بن عبید ۳۱۲، ۳۱۴

یوسف بن زکی مزی ۳۶۶

یوسف بن یعقوب ۳۰۰

یونس بن عبدالرحمان ۵۶، ۱۲۲، ۲۸۷

۴_ اصطلاحات

آل عمران ۵۰، ۶۹، ۱۹۵

آیه ی دین ۱۰۹

اباحه ۲۵۷

اباحه گری ۱۰، ۱۷، ۱۶۸، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۳،

۲۷۴، ۲۷۵

اتّصال ۳۶، ۳۸، ۳۹

اجازه ۳۶، ۵۲، ۶۸، ۲۵۶، ۲۹۲، ۳۰۳

اجمال ۵، ۶، ۱۵، ۱۸، ۲۹، ۳۶، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۸۹، ۱۰۱،

۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۷، ۲۲۱، ۲۳۴، ۳۲۳، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۵۲

اختصار حدیث ۷، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۵۱

اختلاط ۵۳، ۱۱۱، ۳۰۰، ۳۴۹

اختلاف قرائت ۳۴۰

اختلط آخر عمره ۳۵۰

ص: ۲۷۶

اختلّ في آخر عمره ٣٥٠

ارسال ٣٥، ٣٦، ١٤٩، ١٧١، ٢٨٧

استئناف ٤٧

استدراك ٣٢٥

استصحاب ٢٤٨

اسماعيليه ٢٧١، ٢٨٢

اسناد ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٧، ٣٨، ٩٠، ١٠٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٨٧، ٢٨٨، ٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٥، ٣٤٣، ٣٥٠

اشاعره ٢٥٠

اشتراك لفظي ٤٥

اصاله الاباحه ٢٥٧

اصاله الحظر ٢٥٧

اصحاب اجماع ٣٩، ٥٦، ١٥٥، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٦

اصول ٨، ١١، ١٤، ١٧، ٢٢، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٠، ٤٥، ٥٣، ٥٥، ٧٧، ٨٥، ١٠١، ١٠٧، ١١٠، ١١٢، ١٢١، ١٦٧، ١٦٩، ١٨٧، ١٩١، ٢٠٤، ٢١٤، ٢٢٤، ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٩٣، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣١٨، ٣٢٦، ٣٢٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٤٥، ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥

راوى، ١١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٧٧، ٨٠، ٨٢، ٨٥، ٩٢، ٩٣، ١٠١، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣٦، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٨، ١٥٩، ١٧٨، ٢٠٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣١٠، ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥

اصول الحديث ٣٥

اصول فقه ١٠، ٤٥، ٨٣، ١٨٦، ٢٥٦، ٢٥٧، ٣٦٧

اصوليين ٤٥

اضبط الناس ٣٥٦

اضطراب ١٠١

اضطرار ٢٤٨، ٢٤٥، ١٤١

اطراف نويسي ١٣٧، ١٢٧، ١٢٦

اعراب ٢١٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٤٢، ١١١، ٩٠

اعراب حديث ٩٠

أعرابي ٧٥

اعضال ٣٥

الاحزاب ١٩٢، ١٢٧، ١١٢، ٩٩، ٩٢

ص: ٢٧٧

الاسراء ٢٦٢

الاعراف ١٧٥

الانبياء ٧٧، ٢٨

الانفال ٢٣٨، ١٩٥

اليه منتهى الكذب ٣٥٨

امالكتاب ٥٠

انقطاع ٣٨، ٣٦، ٣٥

اوثق الناس ٣٥٦

اولوالامر ٩٣

اهل بيت عليهم السلام ٦، ٨، ١٣، ١٥، ١٨، ٢٧، ٤٦، ٥٠، ٥٨، ٦٧، ٧٠، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٦، ٩٢، ٩٣، ٩٥، ١١٢، ١٣٣،

١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٩٦، ١٩٧، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٣٧، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٦٧، ٢٩٢

بدعت ١٠٩، ١١٠، ١٧٢، ٢٤٢، ٢٥١، ٣٤٦، ٣٤٧

برائت ١٦٥، ٢٤٨

البقره ٤٩، ٧٤، ١٠٠، ١٠٢، ١٨٦، ١٩٥، ١٩٧، ٢٣٨، ٢٦١، ٢٦٢

بَيْهَسِيهِ ويزيديه ٢٦٥

تابع تابعين ١٤٤

تابعين ١١٤، ١٤٤، ١٤٧، ٢٤٣، ٣٤٢، ٣٥٤

تأخير ٤٧

تأويل ٩، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٨١، ٨٢، ١٠٦، ١٣٣، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٧، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٦٠

تبويب ٧، ٥٩، ٦١، ٨٩، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٧

تبيين ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٥، ١٦، ٢٧، ٤١، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٩، ٧٠، ٨٩، ١٠٠، ١٠١، ١١٢، ١٢٧، ١٤٢،
١٥٥، ١٨٣، ١٨٥، ١٩٢، ٢٠٠، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٩، ٢٢١، ٢٣٤، ٢٤١، ٢٤٩، ٢٧٥، ٣٥٣

تجاوز ١٠٥، ٢٤٨، ٢٦٢، ٣١١

تجسيم ٦١، ١٣٣، ١٧١، ١٧٢

تحديث ٥٧

تحريف ٧، ٧٩، ٨٢، ٩٤، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٣، ١٥٢، ٢١٨، ٢١٩، ٢٦٩، ٢٨٧، ٣٥١

تخصيص ٩، ٣٧، ٦٦، ٨٩، ١٠٣، ١٧٧، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٣

تخصير ٥٣، ٥٤

تخليط ٣٠٠، ٣٤٩

تدليس ٥٩، ٦١، ٨٩، ١٣٠، ١٣١، ٣٤٩

تشبيه ١٧١

ص: ٢٧٨

تشہد ۹۴

تشیع ۳۴۷

تصحیف ۳۶، ۹۰، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۸۷

تصنیف ۵۹، ۱۱۱، ۱۲۲، ۱۷۴، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۱۷

تضعیف ۳۲۴

تعارض ۶، ۱۲، ۲۵، ۳۰، ۶۴، ۷۳، ۹۱، ۹۲، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۷۶، ۲۲۷، ۲۴۹، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۷

تعديل 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

تعريض ۱۸۷

تعليق ۳۵، ۲۸۷

تعميم ۹، ۲۲۲، ۲۲۳

تغير آخر عمره ۳۵۷

تفسير 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

تفقہ ۷۴

تقديم ۴۷

تقطيع 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

تقطيع حديث ۱۱۹

تقیه ۶، ۳۰، ۶۳، ۶۴، ۸۱، ۸۳، ۱۳۳، ۱۹۷، ۲۲۴، ۲۲۷

تکفیر ۱۶۷، ۲۶۵، ۲۶۸، ۳۴۶، ۳۴۷

تلقین پذیری ۳۵۱

تمیز ۱۰۰، ۲۴۸، ۲۹۳، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۴۲

تناقض ۳۰، ۲۸۷، ۳۱۳

التوبه ۷۴، ۱۹۵، ۲۶۲

توثیق ۳۲۴

توثیقات خاصه ۳۳۵

ص: ۲۷۹

حرام ٩٤، ١٥٠، ١٩٤، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٥، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٤، ٣٠٠

حسن ٣١، ٣٦، ٣٧، ٢٥٠، ٣٥١، ٣٥٥، ٣٦٣

حسن الحديث ٣٥٧

الحشر ٩٩

حظر ٢٥٧

حکمت ٤٩، ٥٨، ٧٤، ١٣٦، ١٩٨، ٢١٨، ٢٣٩

خاص ٧٥

خير واحد ٣١، ٣٠٦

خضراء الدمن ٤٩

خليفه ٥٧، ٩٤، ١٣٢، ١٧٥، ١٩٣، ٣٤٢

ص: ٢٨٠

خوارج ١٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ٢٥٦، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٣٤٣

دجال ٣٥٨

درايه ١٣، ١٤، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٧٥، ١٠٢

درايه الحديث ٥، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٧٥، ٧٦

دعائم الاسلام ٤٨، ٤٩، ٤٩، ٢٢٨، ٢٣٤

الذاريات ١٨٨، ٢٠٠

راوى اكثر صفحات

راى ٩، ١٠، ١٦، ٥٠، ٥٢، ٩٤، ١٠٢، ١١٢، ١٧٩، ١٩١، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٣١٧، ٣٦٤

رجال ٥، ١٠، ١١، ١٣، ١٤، ١٧، ١٨، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٧٥، ٢٧١، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٨، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٧، ٣١٨، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٥، ٣٥٤، ٣٥٣، ٣٥٢، ٣٤٦

رجال نوادر الحكمة ٣٣١

رد حديثه ٣٥٨

روايه الحديث ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٠، ١٥٤، ٢٨٠

روزه ٤٢، ٤٨، ٤٩، ١٦٨، ١٧٦، ١٧٧، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٤، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤

روى عنه الناس ٣٥٧

الزخرف ١٨٩

زكات ٤٨، ٤٩، ٩٤، ١٦٨، ٢٢٩، ٢٧٢

الزمر ٧٨، ١٥٤

زیدی ۳۲۹، ۳۴۶

زیدیه ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۴۳

سئی الحفظ ۳۵۴

ساقط ۶۹، ۲۳۲، ۲۶۰، ۳۱۴، ۳۴۰، ۳۵۸، ۳۶۲

سحاب ۸۲

سماع ۳۶، ۹۰، ۲۸۴، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۱۵

سنت ۶، ۷، ۱۰، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۷۰، ۷۴، ۸۳، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۷، ۹۹،
۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴،
۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۲۵، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰،
۲۵۱، ۲۶۶، ۲۷۵، ۳۳۴، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۶۶، ۳۶۷

ص: ۲۸۱

ضعيف جدآ ٣٥٨

ضمان ٢٤٨

ضمير ٤٧

ظرف ٢٥، ٣٣، ٤٥، ٤٦، ٤٦، ١٢٦، ١٢٧، ١٥٣، ١٥٨، ٢٠٤، ٢١٣، ٢٣٧، ٢٨٤، ٢٩١، ٢٩٤، ٣٦٠، ٣٦٣

ظاهر ٨، ٣٤، ٤٤، ٤٩، ٥٥، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٨٤، ٩٤، ١٠٤، ١٤٤، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٤، ١٧٠، ١٧١، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩

١٩٠، ١٩٧، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٦، ٢٧٠، ٢٧١، ٣٠٩، ٣٥٩

٣٦١، ٣٦٣

عالى ٣٧

عام ٧٥

ص: ٢٨٢

عامّه (اهل سنت) ٢٧

عامی ٣٢٩

عدل ٣٥٦، ٣٤٠، ٢٥٠، ٤٠

عده ی کلینی ٣٣١

عرش ٢١٤، ١٩٦، ٤٨

عصمت ١٠٩

عطف ٤٧

عقل ٣٤٥، ٢٥٧، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٨، ٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٥، ٢٢١، ١٩٩، ١٨٠، ١٧١، ١٦٥، ١٦، ١٠، ٩

علل ١٤١، ١٣٩، ١٢٠، ١١٩، ١١٧، ١٠٧، ٩٠، ٨٦، ٧٦، ٦٧، ٦٥، ٥٦، ٤٧، ٤٦، ٤٥، ٣٦، ٣٥، ٣١، ٢٩، ٢٤، ١٨، ١٥، ٧، ٥

٣٤١، ٣١٩، ٣١٨، ٣١٧، ٢١٨، ٢١٦، ٢١٢، ١٧٤، ١٧٣، ١٤٢

علم الاسناد ٣٥، ٣٣، ٣٢

علم الحديث ٣٧

علم رجال ٢٧٩

علم كلام ١٨٦

علوم حدیث ٣٤٤، ١٥٧، ١٤٣، ١٤٢، ٤٥، ٤٤، ٤٠، ٣٦، ٣١، ١٤

العنكبوت ١٩٦

غرابت ٤٥

غرانیق ١٠٢

غریب ٣٥١، ١١٥، ١١١، ١١٠، ٨٥، ٦٢، ٥٤، ٥٣، ٥٢، ٤٠، ٣٧، ٣١، ٣٠، ٧

غریب الحدیث ٥٣

غلات ١٠، ٥٠، ٤١، ٨٢، ٩٠، ١٣٥، ١٦٨، ٢٢٧، ٢٥٦، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٩، ٣٠١،
٣٠٥، ٣٤٣، ٣٤٧

٢٥٠ غير مستقلات عقلية

٣٥٨ غيره أوثق منه

١٩٥، ١١٢ فاطر

٢٤٨ فراغ

١٧٠ الفجر

٧٤ فقه

فقه الحديث ٦، ٩، ١٣، ١٤، ١٦، ١٨، ٢١، ٢٣، ٣٥، ٤٠، ٤٣، ٤٤، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٨٨، ٩١، ١٠٣، ١٠٤، ١١٥، ١١٩، ١٧٣،
١٩٢، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢٧٩

٢٦، ٥١، ٧٤، ١٤٨، ١٩٤، ٢١٦، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٨٩، ٢٩٨، ٣٤٦ فقيه

ص: ٢٨٣

فلان اكذب الناس ٣٥٨

فلان شيخ ٣٥٧

فلان كثير التخليط ٣٥٠

فيمن لم يرو عن الائمه ٣٠٩

فيه تخليط ٣٥٠

فيه ضعف ٣٥٨

فيه مقال ٣٥٨

قائم ١٩٣ ٨٣ ٨٢

قائمت ٨٢

قرايت ٣٠٥ ، ٢٩٢ ، ٢٨٩ ، ٢١٥ ، ١٤٩ ، ١٤٤ ، ٩٦ ، ٩٤ ، ٩٠ ، ٣٦ ، ٢٣

قريب الامر ٣٢٨

قطع ٢٨٧ ، ١٠٢ ، ٥١

قلم ١٩٧ ، ١٩٦ ، ١٣٠

قليل الحديث ٣٠٠

قواعد الحديث ٣٧ ، ٣٥

قياس ٢٥١ ، ٢٥٠ ، ٢٤٧ ، ٢٤٦ ، ٢٤٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٠ ، ٢٣٧ ، ١٩٩ ، ١٧٩ ، ٩٤ ، ٨٢ ، ٥٠ ، ١٠

كبائر ٢٦٨ ، ٢٦٥ ، ١٨٨ ، ١٧٠ ، ١٦٩ ، ١٦٨

كبيره ٣٤٧ ، ٢٦٤

كذاب ٣٥٨ ، ٣٥٤ ، ٣٥٢

كذلك ٣٢٨ ، ٢١٦

كرسى ١٩٦

كنايه ٢٤، ٢٩، ٦٤، ٧٦، ٨٣، ٨٦، ٨٧، ١٧١، ١٩٦

كنيه ٨٢، ٨٣، ٨٦، ١٩٧، ٣٢٨، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤

لا احد اثبت منه ٣٥٦

لابأس به ٣٢٨، ٣٥٤، ٣٥٧

لاتحل الروايه عنه ٣٥٨

لايحتج به ٣٥٨

لايعتبر بحديثه ٣٥٨

لايكتب حديثه ٣٥٨

لوح ١٩٦، ١٩٧

له مناكير ٣٥٨

ص: ٢٨٤

ليس بثقه ٣٥٨

ليس بحجه ٣٥٨

ليس بذاك ٣٥٨

ليس بشي ٣٥٨

لين الحديث ٣٥٨

المائده ٢٠٢، ٢٦٢، ٣٤٠

مباح ١٠٦، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٥، ٢٧٢

مبهم ٣٥٢

مبين ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٣، ٧٥، ٨٧، ٩٤، ١٠١، ١٠٣، ٢١٩، ٢٢١، ٢٣٤، ٣٠٤، ٣٥٢

متأخران ٥، ١١، ١٧، ٣١، ٣٢، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤٤، ١٢٢، ٢٠٣، ٣٢١، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٦٦

متروك ٢٨٦، ٢٨٧، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٨

متروك الحديث ٣٥٠، ٣٥٨

متشابه ٥، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٩، ١٠٣، ١٧٠، ٢٠٤، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١

متشابهات ٢٩، ٥٠، ٦٦، ٨٠، ٢٢٠

متصل ٣٧، ٢١١، ٣٢٦

مقدمان ٥، ١٠، ١٤، ١٧، ٢٣، ٣١، ٣٥، ٤٠، ١١٥، ١٢٢، ٢٠٩، ٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٣، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٣٠، ٣٣٥

متقن ٢٢٠، ٣٠٨، ٣٥٦

متقين ١٩٣

متن ١٤، ٣٠، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٤، ٥٨، ٥٩، ٧٥، ٩٢، ٩٣، ١١٠، ١١٩، ١٢٠، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٥٨

١٥٩، ١٨٥، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٤، ٢٨٧، ٣٠٤، ٣١٥، ٣٣٥

محدّث ٨٥ ١٢٤

محرّف ٩، ٢١٠، ٢١٨، ٢٩٣، ٣٠١، ٣٥١

محفوظ ٨٠

محكمات ٢٩، ٤٩، ٦٦، ٨٠، ٨٢، ٨٩، ١٠٣، ٢١٩، ٢٢٠

محلّه الصدق ٣٥٧

مخطّ ٣٥٠

مدرج ٩، ٢١٠، ٢١١، ٣٥١

مدرج الاسناد ٣٥١

مدرج المتن ٣٥١

مدلّس ١٣٠، ٣٤٩

مرجئه ١٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ٢٥٦، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٣٤٣

مرجّح ٣٦٣

مرجّحات ٩٢، ٣٦٣، ٣٦٤

مردود الحديث ٣٥٨

مرسل ٣١، ٣٧، ٥٥

مرفوع ١١٢

مروى ٣٣، ٣٤، ٣٥

مزيد ٩، ١٨، ٢٢، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٣

مستحب ٢٢٢، ٢٥٦

مستشرقان ١٤٣

مستقلات عقليه ٢٥٠

مستور ٣٥٧

مسكون الى روايته ٣٥٤

مسلسل ٣٧

مسند ٣٧

مسوده ٣٠٥

مشايخ ثقات ٣٣٥

مشبهه ١٣٣، ١٧٠، ١٧١، ١٩٠، ١٩١

مشكل ٣٦، ٤٦، ١٠٦، ١٥٠، ١٥٣، ٢٩٨

مشيخه ي ٣٣١

مصحف ٢١٠

ص: ٢٨٦

مصحف ٣٥١

مصدق ١٨٧

مصطلح الحديث ١٤، ٢١، ٣٥، ٣٧، ٤٠، ٤٤

مصنّف ١١٤

مصنّفات ٢٩٠، ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣١٨

مضطرب ٩، ١٠١، ١٥٩، ٢١٠، ٢١٦، ٣٢٨، ٣٥١

مضطرب الحديث ٣٥٨

مضعف ٣٤٨

مطّرح الحديث ٣٥٨

مطروح ٣٤٨

مطلق ٧٥

معارض ٧٥

معارضض ٦، ٢٤، ٦٤، ٨٦، ١٨٧

معارضان ٥، ٣٤، ٣٦، ٤٤، ١٢١، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٩

معانى كلام ٢٣، ٧٦، ١٥٣، ١٨٦

معتزله ١٠، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ٢٥٦، ٢٦٨، ٢٦٩

معارض ٢٤، ٦٤، ٨٦

معطله ١٧٠، ١٧١

معلّل ٩، ٢١٤، ٢١٥، ٣٥١

معلول ٩، ٦١، ٦٣، ٧٤، ٨٦، ١٤٦، ٢١٠، ٢١٤، ٢٨٧

معنعن ٣٧

مفسّر ٣٥٢

المفهم ٨٥

مقبول حيث يتابع ٣٥٧

مقلوب ٩، ٢١٠، ٢١٤، ٣٥١

مقيد ٧٥

مكروه ٢٥٦

الملك ٢٠٥، ٢٣٩

منسوخ ٦، ٨٠، ٨١، ١٠٦، ١٠٧، ١١٥، ١٧٦، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧

منقطع ٣٧

منقوص ٩، ٢١٠، ٢١٣

ص: ٢٨٧

منكر ٣٤٨

منكر الحديث ٣٥٨، ٣٥٤، ٣٥٠

موثق ٣٦٥، ٣٤٦، ٣٤٢، ٣١١، ٣٠٨، ٣٠٠، ٢٨٨، ٢٨٠، ٩٢، ٣٧، ٣٦

المؤمنون ١٩٣

موضوع اكثر صفحات

موهوم ٨٠

مؤول ٢٢٠

ناسخ ٢٢٧، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢١٩، ١٧٦، ١١٥، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٦، ٨١، ٨٠، ٦، ٤

النساء ٢٧١، ٢٤٩، ٢٠٣، ١٨٨، ١٠٥، ١٠١، ٩٣، ٩٢، ٦٩

النجم ١٠٢، ١٠١

النحل ٢٦٢، ٢٠٥، ٧٧، ٤٦، ٢٨

نص ٣٢٤، ٣٢٣، ٢٢٦، ٢٢١، ٢٢٠، ١٠٨، ١٠٠، ٨٨، ٧٥، ٦٢

نقل به الفاظ ١٥٧، ١٥٥، ١٥٣، ١٥٠، ١٤٧، ١٤٥، ١٤٢، ٨٠، ٧٨، ٧٣، ٥٧، ٢٩، ٦

نقل به معنى ١٤٢، ١٤١، ١٣٢، ١٣٠، ١٢٩، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٤، ١٢٠، ٩٠، ٧٩، ٧٨، ٧٣، ٦٢، ٥٧، ٥٣، ٣٦، ٢٩، ١٥، ٧، ٥

٣٥١، ٣٥٠، ٣٤٥، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٨، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٥٢، ١٥١، ١٥٠، ١٤٩، ١٤٨، ١٤٧، ١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٣

نماز ٢٣١، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٨، ٢٢٣، ٢٢٠، ٢١٥، ٢١٣، ٢١٢، ١٨٦، ١٨٠، ١٦٨، ١٦٠، ١٥٩، ٩٦، ٩٤، ٩٣، ٦٨، ٦٥، ٥٢، ٤٥

٢٧٤، ٢٧٢، ٢٧١، ٢٧٠، ٢٦٩، ٢٦٤، ٢٦٠، ٢٣٤، ٢٣٢

النور ١٩٧

واجب ٣٤٤، ٣٤٢، ٢٥٦، ٢٣٤، ٢١٢، ١٧٢، ١٣٢، ٨٧، ٦٨، ٦٠

الواقعه ٢٤٠، ٢٠٤، ١١٢

الواقفه ٢٨١

واقفه ٥٦، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٩، ٣٤٧

واهِ ٥٢، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٦، ٢١٧، ٣٥٤

وجه ٨٢، ١٠١، ١٠٣، ١٠٦، ٢١٠، ٢١٦، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٦٥، ٣٠٩، ٣١٣، ٣٥٤

وصايت ١٨١

وصى ١٨١، ٢٩١، ٢٩٢

وضّاع ٣٥٨

وضوى جبيره ٢٤٨

ولايت ٤٧، ٦٨، ١٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٩، ٢٧٤، ٢٩١

هوركن الكذب ٣٥٨

ص: ٢٨٨

يحتج بحديثه ٣٥٤

يد ٢٤٨ ، ٢١٩ ، ١٨٩ ، ١٨٨ ، ١٠٤ ، ٦٥

يسرق الحديث ٣٥٨

يضع الحديث ٣٥٨ ، ٣٥٤

يعرف و ينكر ٣٥٨

يكتب حديثه ٣٥٧ ، ٣٥٤

يكذب ٣٥٨ ، ١٨٦ ، ٧٦ ، ٥٠ ، ٢٤

يكذب دجال ٣٥٨

يونس ٥٦ ، ٢٢

١. قرآن مجيد
٢. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن و السبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٥ هـ ق.
٣. ابن ابی الحدید، عزّالدین، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمّد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاءالکتب العربی، ١٣٧٨ ق.
٤. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمّد، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، بیروت دارالکتب العلمیه، بیروت، ١٤١٨ هـ ق.
٥. همو، جامع الاصول لاحادیث الرسول، قاهره، بی جا ١٣٧٤ هـ ق.
٦. ابن داوود، حسن، الرجال، نجف، مطبعه ی حیدریه، ١٣٩٢ هـ ق (افست قم).
٧. ابن حمزه دمشقی، شریف ابراهیم، البیان و التعریف فی اسباب ورود الحدیث الشریف، بیروت، المكتبه العلمیه، ١٤٠٢ هـ ق.
٨. ابن شاهین، ابو حفص عمر بن احمد، الناسخ و المنسوخ من الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٢ هـ ق.
٩. ابن شهر آشوب، محمّد-دع-لی، معال-م العلم-اء، نجف، مطبعه ی حیدریه، ١٣٨٠ هـ ق.
١٠. ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمان، مقدّمه ی اب-ن صلاح، بی-روت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٦ هـ ق.
١١. ابن عبداللطیف، عبدالعزيز محمّد بن ابراهیم، ضوابط الجرح و التعديل، الجامعه الاسلامیّه بالمدينه المنوره، ١٤١٢ هـ ق.
١٢. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه.
١٣. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالمعرفه، ١٤٠٦ هـ ق.
١٤. ابن ماجه، محمّد بن یزید، السنن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٧ هـ ق.
١٥. ابن منظور، جمال الدّین مکرم، لسان العرب، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، بی تا.
١٦. ابن المغازلی، ابوالحسن علی بن محمّد الجعابی، مناقب اهل البيت، تحقیق محمّد کاظم، المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب، ١٤٢٧ هـ ق.
١٧. ابن ملقن، سراج الدّین عمر بن علی، المقنع فی علوم الحدیث، السعودیه، دارفوّاز، ١٤١٣ هـ ق.
١٨. ابن میثم بحرانی، کمال الدّین، شرح نهج البلاغه، مطبعه خدمات، تهران، ١٤٠٤ هـ ق.

١٩. ابوريه، محمود، اضواء على السنه المحمديه، بيروت، مؤسسه ي الاعلمي، بي تا.
٢٠. ابوزهره، محمّد، الامام الصادق، حياته و عصره، آرائه و فقهه، القايره، دارالفكر العربى، بي تا.
٢١. همو، اصول الفقه، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٣٧٧ هـ ق.
٢٢. ابوشهبه، محمّد بن محمّد، الوسيط فى علوم و مصطلح الحديث، القايره، دارالفكر العربى، بي تا.
٢٣. ابولاوى، امين، علم اصول الحجـرح والتعـديل، السعـودىـه، دارابـن عفّان، ١٤١٨ هـ ق.
٢٤. احمد عمر هاشم، قواعد اصول الحديث، دارالكتاب العربى، ١٤٠٤ هـ ق.
٢٥. اردبىـلى، محمّدـبنـعلى، جامـعـالـرواه، قـم، كتاب خانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٣ هـ ق.

٢٦. اسعدى، محمد بن عبيدالله، الموجز فى اصول الفقه، بيروت، دارالسلام، ١٤١٠ هـ ق.
٢٧. اشعري، ابوالحسن علي بن اسماعيل، مقالات الاسلاميين و اختلافات المصلين، به تصحيح هلموت ريتز، ناشر فرانز شتاكيز، بقبسبادن، چاپ سوم، ١٤٠٠ هـ ق.
٢٨. اشعري، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، به تصحيح محمد جواد مشكور، تهران، مطبعه حيدري، ١٩٦٣ م.
٢٩. اصفهاني، ابوالفرج، الاغانى، بيروت، دارالكتب، بى تا.
٣٠. الاشقر، عمر سليمان، منهج دراسه الاسانيد و الحكم عليها، اردن، دار النفائس، ١٤٢٠ هـ ق.
٣١. ابن عطيه اندلسى، عبدالحق، و صاحب المبانى، مقدمتان فى علوم القرآن، به تحقيق از ثور جفرى، مصر، مكتبه الخانجى، ١٩٥٤ م.
٣٢. اعظمى، محمد ضياء الرحمن، دراسات فى الجرح و التعديل، هند، الجامعه السلفيه، ١٤٠٣ هـ ق.
٣٣. همـو، معجم مصطلحات الحديث و لطائف الاسانيد، رياض، اضواء السلف، ١٤٢٠، ١٩٩٩.
٣٤. آل بحر العلوم، محمد صادق، مقدمه رجال الطوسى، نجف، مطبعه حيدريه، ١٣٨١ هـ ق.
٣٥. آل ياسين، محمد حسن، ما هو نهج البلاغه، ترجمه عابدى، تهران، بنياد نهج البلاغه، بى تا.
٣٦. امينى، سيد عبدالحسين، الغدير فى الكتاب و السنه و الأدب، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٣ ق.
٣٧. امينى، سيد محمد، روايت و درايت، چاپ اورامان، ١٣٧٢ هـ ش.
٣٨. اندجاني، سيد قاسم، المصباح فى اصول الحديث، مدينه ي منوره _ مكتبه الزمان، ١٤٠٨ هـ ق.
٣٩. انصارى، مرتضى بن محمد معروف به شىخ مرتضى، رسائل فقيهيه، قم، ١٤١٤ هـ ق.
٤٠. انيس ابراهيم و ديگران، المعجم الوسيط، تهران، انتشارات ناصر خسرو، (افست).
٤١. اهدل، حسن محمد مقبولى، مصطلح الحديث و رجاله، صنعاء، مكتبه الجيل، ١٤١٠ هـ ق.
٤٢. ايوب، 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، دارالهجره للنشر، ١٤١٥ هـ ق.

۴۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری به تصحیح قاسم شماعی، بیروت، دارالقلم، ۱۴۰۷ ه ق.
۴۶. بحر العلوم، محمّد مه_دی، الفوائد الرجالیه، منشورات مکتبه الصادق، ۱۳۶۳ ه ش.
۴۷. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی تا.
۴۸. بشیر نصر، صدیق، ضوابط الروایه عند المحدثین، طرابلس، منشورات کلیه الدعوه الاسلامیه، طرابلس، ۱۹۹۲ ه ق.
۴۹. بهبودی، محمّد باقر، معارف قرآنی نشر سراء ۱۳۸۰ ه ش.
۵۰. همو، معانی القرآن، چاپخانه ی اسلامیه، ۱۳۷۲، ط ۲.
۵۱. همو، گزیده ی کافی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳ ه ش.
۵۲. همو، معرفه الحدیث و تاریخ نشره و... انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۳ ه ش.
۵۳. همو، علل الحدیث، انتشارات سنا، ۱۳۷۸ ه ش.

۵۴. ترمذی، محمد بن عیسیٰ، الجامع الصحیح لسنن الترمذی، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
۵۵. تستری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم، سازمان نشر اسلامی، ۱۴۱۰ ه ق.
۵۶. تهانوی، ظفر احمد العثماني، قواعد فی علوم الحدیث، حلب، مکتب مطبوعات الاسلامیه ۱۴۰۴ ه ق.
۵۷. تهرانی آغ-اب-زرگ، الذریع-ه الی تصانیف الشی-عه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ه ق.
۵۸. جبوری، ابوالیقظان عطیه، مباحث فی تدوین السنه المطهره، بیروت، دارالندوه الجدیده، (بی تا).
۵۹. جدیدی نژاد، محمدرضا، معجم مصطلحات الرجال و الدرایه، مؤسسه دارالحدیث الثقافیه، ۱۳۸۰ ه ش.
۶۰. الحج-دیج، عب-دالله بن ی-وس-ف، تح-ریر عل-وم الحدیث، بیروت، مؤسسه الریان، ۱۴۲۵ ه ق.
۶۱. جزائری، طاهر بن صالح بن احمد، توجیه النظر الی اصول الاثر، بیروت، دارالمعرفه، (بی تا).
۶۲. جزری، مبارک بن محمد معروف به ابن اثیر، جامع الاصول لاحادیث الرسول، قاهره، ۱۳۷۴ ه ق.
۶۳. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹ ه ش.
۶۴. همو، مرجئه، تاریخ و اندیشه، قم، نشر خرم، ۱۳۷۱ ه ش.
۶۵. حریری، محمد یوسف، فرهنگ اصطلاحات حدیث، قم، انتشارات هجرت، ۱۳۸۱ ه ش.
۶۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق ربّانی، تهران، اسلامیه، ۱۴۰۳ ه ق.
۶۷. حسنی، هاشم معروف، دراسات فی الحدیث و المحدثین، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، بی تا.
۶۸. حقانی زنجانی، حسین، شرح نهایی-ه الحکم-ه، قم، انتشارات شکوری، ۱۳۶۹ ه ش.
۶۹. همو، سیره المصطفیٰ، قم، منشورات شریف رضی، بیدار...، ۱۴۱۳ ه ق.
۷۰. همو، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۶ ه ش.
۷۱. الحاج حسن، حسین، نقد الحدیث فی علم الروایه و علم الدرایه، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۵ ه ق.
۷۲. حسینی خطیب، سید عبدالزهراء، مصادر نهج البلاغه و اسانیده، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۵ ه ق.
۷۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، قواعد الاحکام، قم، مؤسسه ی النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ ه ق.

٧٤. همو، خلاصه الاقوال في علم الرجال، قم، منشورات رضى، ١٤٠٢ هـ ق.
٧٥. حلى (محقق)، ابوالقاسم نجم الدين، شرايع الاسلام، انتشارات استقلال، ١٤٠٩ هـ ق.
٧٦. حويزى، عبد على، تفسير نورالثقلين، مطبعه علميه، قم، ١٣٨٣ هـ ق.
٧٧. الحرش، سليمان مسلم، معجم مصطلحات الحديث، رياض، مكتبه العبيكان، ١٤١٧ هـ ق.
٧٨. خطيب بغدادى، احمد رضا، الكفايه فى معرفه الروايه، بيروت، دارالكتاب العربى، (بى تا).
٧٩. خوانسارى، محمّد، منطق صورى، آگاه، تهران، ١٣٧٧ هـ ش.
٨٠. خوانسارى، محمّد دباق، روضات الجنّات، تهـران، نشر اسماعيليان، ١٣٩٠ هـ ق.
٨١. حويى، ابوالقاسم، البيان فى تفسير القرآن، بيروت، دارالزهراء، ١٤٠٨ هـ ق.
٨٢. همو، معجم رجال الحديث، بيروت، دارالزهراء، ط ٤، ١٤٠٩ هـ ق.

٨٣. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمان، السنن، نشر استانبول، ١٤٠١ هـ ق.
٨٤. دینوری، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، بیروت، المكتب الاسلامی، ١٤١٩ هـ ق.
٨٥. الداهم، ابراهیم بن عبدالله، الجرح والتعديل، ریاض، مكتبة الرشد، ١٤٢٢ هـ ق.
٨٦. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، شركة دارالارقم، ١٣٩٦ هـ ق. (بی تا).
٨٧. ذهنی تهرانی، جواد، تفصیل الفصول فی شرح معالم الاصول، نشر حاذق، قم، ١٣٦٦ هـ ش.
٨٨. راغب اصفهانی، حسین، معجم مفردات غریب القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤١٨ هـ ق.
٨٩. رازی، عبدالرحمان بن ابی حاتم، الجرح و التعديل، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ١٣٧١ هـ ق.
٩٠. رامهرمزی، قاضی، حسن بن عبدالرحمان، المحدّث الفاصل بین الراوی و الواعی، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٤ هـ ق.
٩١. ربّان ی، محمدحسن، دان_ش درای_ه الح_دیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ١٣٨٠ هـ ش.
٩٢. رحم_ان ست_ای_ش، محمدکاظم، آشنایی با کتب رجال شیعه، انتشارات سمت، ١٣٨٥ هـ ش.
٩٣. رشید رضا، سید محمد (و عبده) تفسیر المنار، بیروت، دارالفکر، بی تا.
٩٤. زبیدی، تاج العروس.
٩٥. زرکشی، محمدبن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، دارالمعرفه، بیروت، ١٣٩١ هـ ق.
٩٦. زرقانی، عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
٩٧. زمخشری، جار الله محمود، الکشاف عن غوامض التنزیل و... بیروت، دارالکتب العربی، بیروت، ١٤٠٧ هـ ق.
٩٨. زحیلی، وهبه، اصول الفقه الاسلامی، بیروت، دارالفکر، ١٤١٦ هـ ق.
٩٩. سبحانی، جعفر، اصول الحديث و احکامه فی علم الدرايه، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٢ هـ ق.
١٠٠. سبکی، تاج الدین، اربع رسائل فی علوم الحديث (قاعده فی الجرح و التعديل)، حلب، مكتب المطبوعات ط ٥، ١٤١٠ هـ ق.
١٠١. سخاوی، ابو عبدالله محمدبن عبدالرحمان، فتح المغیث بشرح الفیه الحديث للعراقی، قاهره، مكتبة السنه، ١٤٢٤ هـ ق.

١٠٢. سعدى، مصلح بن عبدالله، كليات سعدى، تصحيح محمدعلى فروغى، نشر طلوع، ١٣٨١ هـ ش.
١٠٣. سيد مرتضى، على بن حسين موسى، الامالى، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، مصر، داراحياء الكتب العربيه، ١٩٥٤ م.
١٠٤. همو، الرسائل، قم، دارالقرآن الكريم، بى تا.
١٠٥. سى_د رضى، محم_دب_ن حسى_ن، نه_ج_الب_لاغه، 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، بى تا.
١١١. السلفى، محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً و متناً، رياض، ص. ب ٢١٥٧٤.

۱۱۲. شاکر، محمد کاظم، روش های تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ه. ش.
۱۱۳. شاکر، احمد محمد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، بيروت، دارالفکر، بی تا.
۱۱۴. الشقر، عمر سلیمان، منهج دراسه الاسانید و الحكم علیها، اردن، دارالنفاثس، ۱۴۲۰ ه. ق.
۱۱۵. شکعه، مصطفی، الاثمه الاربعه، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۴۱۱ ه. ق.
۱۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، کتاب الملل و النحل، تخریج محمد بن فتح الله داران، مصر، مکتبه الانجلو، ۱۳۷۵ ه. ق.
۱۱۷. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير... بیروت، دارالمعرفه، بی تا.
۱۱۸. همو، نیل الاوطار، القاہرہ، دارالحديث، ۱۴۱۳ ه. ق.
۱۱۹. صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، انتشارات سمت، ۱۳۸۳ ه. ش.
۱۲۰. صالح، صبحی، علوم الحديث و مصطلحه، قم، منشورات رضی، ۱۳۶۳ ه. ش.
۱۲۱. صباغ، محمد بن لطفی، الحديث النبوی، مصطلحه، بلاغته، کتبه، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۸ ه. ق.
۱۲۲. صدوق، محمد بن علی، التوحید، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۸ ه. ق.
۱۲۳. همو، عیون اخبار الرضا ۷، 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، محمد باقر، 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، ح_ارث ب_ن سلی_مان، محاضرات فی علوم الحديث، اردن، دارالنفاثس، ۱۴۲۰ ه. ق.
۱۲۹. طباطبایی، سید کاظم، مسند نویسی در تاریخ حدیث، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ه. ش.
۱۳۰. طب_اطب_ایی، سی_د محم_د حسی_ن، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامی_ه، 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 هـ ق.
۱۳۳. طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۳۸۷ ق.
۱۳۴. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام به تحقیق علی اکبر غفاری، نشر صدوق، بی تا.
۱۳۵. همو، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۶ هـ ق.
۱۳۶. همو، اختیار معرفه الرجال، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ هـ ق.
۱۳۷. همو، المبسوط، تحقیق محمد تقی کشفی، المکتبه المرتضویه، بی تا.
۱۳۸. همو، عدّه الاصول، قم، مؤسسه آل بیت، ۱۴۰۳ هـ ق.
۱۳۹. عاشوری تلوکی، نادع-لی، پ-ژوهش-ی در عل-م حدی-ث، انتشارات گویا، ۱۳۷۷ هـ ش.
۱۴۰. عاملی، عبدالصمد عاملی، وصول الاخیار الی اصول الاخبار، بی تا و بی جا.
۱۴۱. عاملی، محمد بهاءالدین، الوجی-زه فی ال-درايه، قم، انتشارات الرسول، ۱۴۰۳ هـ ق.

١٤٢. عاملى، زين الدين (شهيد ثانى)، الدرايه، مجمع علمى اسلامى، ١٤٠٤ هـ ق.
١٤٣. همو، الدرايه فى شرح البدايه، نجف، مطبعه نعمان (افست قم)، بى تا.
١٤٤. عبدالعال، اسماعيل سالم، دراسات فى علوم الحديث قاهره، مكتبه الزهراء، ١٩٩٢ م.
١٤٥. عبداللطيف، عبدالعزيز محمدين ابراهيم، ضوابط الجرح و التعديل، الجامعه الاسلاميه بالمدينه المنوره، ١٤٢١ هـ ق.
١٤٦. عتر، نورالدين، منهج النقد فى علوم الحديث، بيروت، دارالفكر، ١٤١٣ ق.
١٤٧. همو، اصول الجرح و التعديل و علم الرجال، اليمامه، دارالفور، ١٤٢٢ هـ ق.
١٤٨. عجاج خطيب، محمّد، السنه قبل التدوين، بيروت، دارالفكر، ١٤٠١ هـ ق.
١٤٩. همو، اصول الحديث، علومه و مصطلحه، بيروت، دارالفكر، ١٤١٧ هـ ق.
١٥٠. عراقى، عبدالحسين، الفيه العراقى موسوم به التبصره و التذكره بيروت، دارالكتب العلميه (بى تا)
١٥١. عسقلانى، احمد بن على بن حجر، نخبه الفكر فى مصطلح اهل الاثر.
١٥٢. همو، تهذيب التهذيب، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٤ هـ ق.
١٥٣. همو، لسان الميزان، بيروت، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ١٤٠٦ هـ ق.
١٥٤. همو، شرح نخبه الفكر به شرح سعد بن عبدالله آل حميد، رياض، دارعلوم السنه، ١٩٩١ م.
١٥٥. عسكرى، سيد مرتضى، نقش ائمه در احياء دين، مجمع علمى اسلامى، ١٣٧١ هـ ش.
١٥٦. عطاردى، عزيزالله، مسند الامام الرضا، نشر آستان قدس رضوى، ١٤٠٦ هـ ق.
١٥٧. عك، خالد بن عبدالرحمان، اصول التفسير وقواعده، بيروت، دارالنفائس، ١٤١٤ هـ ق.
١٥٨. عكبرى، ابوالبقاء، عبدالله بن حسين، اعراب الحديث النبوى، جده، دارالمناره، ١٤٠٨ هـ ق.
١٥٩. على طه، عزّيه، منهجيه جمع السنه و جمع الاناجيل، مكتبه المسجد النبوى، ١٤٠٧ هـ ق.
١٦٠. عمر هاشم، احمد، قواعِد اصُول الحَدِيث، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٤ هـ ق.
١٦١. العمرى، محمّد قاسم، دراسات فى منهج النقد عند المحدثين، اردن، دارالنفائس، ١٤٢٠ (بى تا).

۱۶۲. عمید زنجانی، عباس علی، مبانی و روش های تفسیری، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۶ ه ش، ط ۲.
۱۶۳. عیاشی، ابونضر محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۱ ه ق.
۱۶۴. فارسی حنفی، محمد بن محمد، جواهر الاصول فی علم الحدیث الرسول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ه ق.
۱۶۵. فجال، محمود، السیر الحثیث الی الاستشهاد بالحدیث فی النحو العربی، ریاض، اضواء السلف ۱۴۱۷ ه ش.
۱۶۶. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۳ ه ق.
۱۶۷. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات، تحقیق محمد کاظم، وزارت ارشاد، تهران، ۱۴۱۰ ه ق.
۱۶۸. فضلی، عبدالهادی، اصول الحدیث، مؤسسه ام القری، ۱۴۱۶ ه ق.
۱۶۹. فضل الله، محمد، الامام الصادق، بیروت، دارالزهراء، ۱۴۰۱ ه ق.
۱۷۰. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، بیروت، دارالجمیل، (بی تا).
۱۷۱. فیض، علیرضا، مبادی فقه و اصول، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۸ ه ش.

١٧٢. فيض كاشاني، محمد بن مرتضى، الصافي في تفسير القرآن، دارالكتب الاسلاميه، ١٣٧٧ هـ ش.
١٧٣. قاسمي، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٣٩٩ هـ ش.
١٧٤. قرباني، زين العابدين، علم حديث و نقش آن در تهذيب كتب احاديث، قم، نشر انصاريان، ١٣٧٢ هـ ش.
١٧٥. قرضاوى، يوسف، المدخل لدراسه السنه النبويه، مؤسسه الرساله بيروت ١٤٢٣ هـ ق.
١٧٦. القطان، مناع، مباحث في علوم الحديث، بي تا و بي جا.
١٧٧. قمى، عليين 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 الحـديث، بيروت، دارالفكر العربى، ١٩٩٠ م.
١٨٣. مامقانى، غفارى، تلخيص مقباس الهدايه به تحقيق صانعى پور، انتشارات سمت، ١٣٨٤ هـ ق.
١٨٤. مامقانى، عبدالله، مقباس الهـدايه فى علم الـدرايه، مؤسسـه آل البيت، ١٤١١ هـ ق.
١٨٥. همو، تنقيح المقال، نجف، مطبعه مرتضى، ١٣٥٢ هـ ش.
١٨٦. مبار كفورى، محمد بن عبدالرحمان، تحفه الاحوذى، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠١ هـ ق.
١٨٧. مجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بيروت، مؤسسـه الوفاء، ١٤٠٣ ق.
١٨٨. محمد ابوزهو، محمد، الحديث و المحدثون، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤٠٤ هـ ق.
١٨٩. مدير شانه چى، كاظم، درايه الحديث، انتشارات جامعه مدرسین، بي تا.
١٩٠. همو، علم الحديث، انتشارات جامعه ی مدرسین، بي تا.
١٩١. مرعى، حسين عبدالله، منتهى المقال فى الدرايه و الرجال مؤسسـه العروه الوثقى، ١٤١٧ هـ ق.

۱۹۲. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی ۱۳۷۵ ه. ش.

۱۹۳. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (بخش اصول فقه و فقه) تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۶ ه. ش.

۱۹۴. همو، حق و باطل، قم، انتشارات صدرا، بی تا.

۱۹۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، تهران، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۵ ه. ق.

۱۹۶. معارف، مجید، تاریخ عمومی ح-دیش، تهران، انتشارات کوی-ر، چاپ هشتم، ۱۳۸۶ ه. ش.

۱۹۷. همو، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، انتشارات نبأ، ۱۳۸۳ ه. ش.

۱۹۸. همو، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، انتشارات ضریح، ۱۳۷۴ ه. ق.

۱۹۹. معبد عبدالکریم، احمد، الفاظ و عبارات الجرح والتعديل بين الافراد و التركيب و التكرير و دلاله كل منها على حال الراوى و المروى، رياض، اضواء السلف، ۱۴۲۵ ه. ق.

۲۰۰. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، انتشارات سمت - التمهید، ۱۳۷۹ ه. ش.

٢٠١. معلّمى، عبدالرحمان بن يحيى، الأنوار الكاشف_ه...، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٣ هـ ش.
٢٠٢. ملكى اصفهاني، مجتبى، فرهنگ اصطلاحات اصول، انتشارات عالمه، ١٣٨١ هـ ش.
٢٠٣. منتجب الدين، على بن عبيدالله... بن بابويه، فهرست اسماء علماء الشيعة و مصنفيهم، المكتبة الجعفرية، ١٤٠٤ هـ ق.
٢٠٤. ميرداماد، محمدباقر، الرواشح السماويه، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى، ١٤٠٥ هـ ق.
٢٠٥. ميلانى، سيد على، الامامه فى اهم الكت_ب الكلامى_ه، قم، مطبعة ي مهر، ١٤١٣ هـ ق.
٢٠٦. همو، خلاصه عبقات الانوار، ترجمه سيد حسن افتخارزاده، بى تا.
٢٠٧. النجار، اسلام بن محمود بن محمد، فوائد وقواعد فى الجرح والتعديل، رياض، اضواء السلف، ١٤١٨ هـ ق.
٢٠٨. نجاشى، احمد بن على، فهرست اسماء مصنفى الشيعة، معروف به رجال نجاشى، قم، جامعه ي مدرّسين، ١٤٠٧ هـ ق.
٢٠٩. نجمى، محمد صادق، سيري در صحيحين، تهران، شركت افست سهامى عام، ١٣٦١ ش.
٢١٠. نعمت، شيخ اب_راهيم، الواضح فى مصطلح الحديث، اردن، دارالفائس، ١٤٢٠ هـ ق.
٢١١. نورى، ميرزا حسين، مست_در ك الوسائ_ل، ته_ران، كتابفروشى اسلاميه، ١٣٨٢ هـ ق.
٢١٢. نوبختى، حسن بن موسى، فرق الشيعة، نجف، المطبعة الحيدريه، ١٣٥٥ هـ ق.
٢١٣. نيشابورى، محمد بن مسلم، صحيح، به تصحيح محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، داراحياء التراث العربى، ١٣٧٤ ق.
٢١٤. نيشابورى، محمد بن عبدالله معروف به حاكم، معرفه علوم الحديث، چاپ سيد معظّم حسين، قاهره تاريخ مقدّمه ١٩٣٥.
٢١٥. ولوى، على محمد، تاريخ كلام ومذاهب اسلامى، تهران، انتشارات بعثت، ١٣٧٠ هـ ش.
٢١٦. هاشمى، سيد احمد، ج_واهر الب_لاغ_ه ف_ى المع_انى و... قم انتشارات مصطفوى، ١٣٧١ هـ ش.
٢١٧. يوسف مكى، سيد حسين، عقيدة الشيعة فى الامام الصادق عليه السلام، بيروت دارالزهراء، ١٤٠٧ هـ ق.

ب _ مقالات

١. اسماعيل احمد، يحيى، مقدمه ي اللمع فى اسباب الحديث، بيروت، دارالكتب العلميه، ١٤٠٤ هـ ق.
٢. بهبودى، محمدباقر، حسين منى و أنا من حسين (در يادنامه علامه امينى)، مؤسسه انجام كتاب، ١٣٦١ هـ ش.

۳. بحر العلوم، صادق، مقدمه خلاصه الاقوال، قم، منشورات رضی علیه السلام ۱۴۰۲ ه ق. ترجمینی، مقدمه التحریر الطاووسی.
۴. خامنه ای، سید علی، چهار کتاب اصلی علم رجال (در یادنامه علامه امینی)، مؤسسه ی انجام کتاب، ۱۳۶۱ ه ش.
۵. شبیر زنجانی، موسی، ابوالعباس نجاشی، مجله نور علم، دوره اول، شماره ۱۱ و ۱۲.
۶. همو، مقدمه رجال نجاشی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ه ق.
۷. صفاری، سعدی، تأثیر شناخت زمینه های صدور فهم حدیث، علوم الحدیث، شماره ۳۵ و ۳۶، ۱۳۸۴ ه ش.
۸. طباطبایی، عبدالعزیز، مقدمه فهرست منتخب الدین.
۹. طباطبایی، سید کاظم و احمد ربانی خواه، آیا بیشتر بهشتیان نابخردانند؟، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۷۰، زمستان ۱۳۸۴.
۱۰. لاشیء، حسین، مدخل اباحی گری، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۴ ه ش.
۱۱. محقق داماد، مصطفی، مدخل اباحه، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۴ ه ش.

۱۲. میرشریفی، سید علی، رجال نجاشی مهمترین کتاب رجالی شیعه، مجله نور علم، دوره سوم شماره ۱.

۱۳. معارف، مجید، استدلال های ابن ابی الحدید در اثبات اصالت نهج البلاغه، مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۶، ۱۳۸۶ ه ش.

۱۴. همو، مقایسه دیدگاه های رجالی نجاشی و شیخ طوسی، مقالات و بررسی ها، شماره ۶۲، ۱۳۷۶ ه ش

۱۵. همو، جرح و تعدیل، دانشنامه جهان اسلام ج ۱۰، ۱۳۸۵ ه ش.

۱۶. نائینی، محمدجواد، مقدمه رجال نجاشی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۸ ه ق.

فهرست مطالب

(فصل اول)

معناشناسی درایه الحدیث در گذر زمان

(فصل دوم)

اجم_ال و تیبی_ن در روای_ات

(فصل سوم)

ضوابط فهم حدیث در لسان روایات

(فصل چهارم)

ضوابط مهم در فهم سنت پیامبر_ر (ص)

(فصل پنجم)

تقطیع حدیث، علل و پیامدهای آن

ص: ۲۹۸

(فصل ششم)

نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن

(فصل هفتم)

شناخت تاریخ و رابطه‌ی آن با فهم حدیث

(فصل هشتم)

گونه شناسی تبیین واژگان دینی روایات معصومان علیهم السلام

(فصل نهم)

خانواده‌ی حدیث و نقش آن در فقه الحدیث

(فصل دهم)

تمایز عقل و رأی در مکتب جعفری

(فصل یازدهم)

ب- بررسی ریشه‌های اباحه‌گرایی در آیات و روایات

با تأکید بر شناخت تطبیقی ارتباط ایمان و عمل

در دیدگاه‌های کلامی

(فصل دوازدهم)

ص: ۲۹۹

درآمدی بر علم رجال شیعه در دوره ی متقدّمان

(فصل سیزدهم)

گزارشی از آثار رجالی شیعه در دوره متأخران

(فصل چهاردهم)

مبانی و روش های جرح و تعدیل راویان

ص: ۳۰۰

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

