



A Content Analysis of Narrations Affirming *Naql bi al-Ma'nā* (Transmission by Meaning) Through the Lens of Historicity

Behrouz Fadai Rad¹  | Mohammad Nasehi²

1. Corresponding Author, Ph.D. Graduate, Qur'anic and Hadith Studies, Islamic Azad University, Kashan Branch, Kashan, Iran. E-mail: 517soroosh@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Islamic Azad University, Kashan Branch, Kashan, Iran. E-mail: nasehi@iaui.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 15

September 2025

Accepted: 20 October 2025

Available online 22 October 2025

Keywords:

Historicity, Historicity of Narrations, *Naql bi al-Ma'nā*, Narrations of *Naql bi al-Ma'nā*.



ABSTRACT

Throughout the history of Hadith studies, *Naql bi al-Ma'nā* (transmission of Hadith by meaning, rather than verbatim) has consistently been a focal point for Islamic scholars, recognized as one of the contributing causes of discrepancies in Narrations (*ta'aruf al-akhbār*). However, a lack of attention to the *locus of issuance* of the narrations supporting this practice, and the critical role of historical circumstances in the issuance and comprehension of these narrations, has impeded a correct scholarly engagement with this hadith-related problem. Consequently, a fundamental re-examination of this subject is deemed highly necessary. To this end, the present research, through an analysis of the narrations supporting *Naql bi al-Ma'nā* and a conceptual contrast with those reports emphasizing the verbatim transmission of the text, demonstrates that the former group of narrations were issued in observation of specific historical conditions. Therefore, acting upon them is only permissible in the context of the general explanation of Hadith. Consequently, the transmitter, when in the locus of documentation of a Hadith, is not only not permitted to perform *Naql bi al-Ma'nā*, but is obligated to precisely record the original wording of the tradition. The general understanding of these primary narrators, especially their assumption that merely observing the conditions cited for *Naql bi al-Ma'nā* within the same traditions was sufficient, alongside external necessities such as the difficulty of verbatim documentation, prevented a correct comprehension of the underlying cause of the conflict between these two groups of *Aḥādīth*. As a result, narrators, even when documenting the Hadith, broadly considered themselves authorized to practice *Naql bi al-Ma'nā*.

Cite this article: Fadai Rad, B.; Nasehi, M. (2024). A Content Analysis of Narrations Affirming *Naql bi al-Ma'nā* (Transmission by Meaning) Through the Lens of Historicity. *Hadith Doctrines*, 8(16), 5-29. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7474.1304>



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تحلیل محتوایی روایات مؤید نقل به معنا از منظر تاریخمندی

بهرروز فدائی راد^۱ | محمد ناصحی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان، کاشان،

ایران. رایانامه: 517soroosh@gmail.com

۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کاشان، کاشان، ایران. رایانامه: nasehi@iaui.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

در طول تاریخ مطالعات حدیثی، نقل به معنا به عنوان یکی از علل تعارض اخبار، همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده است. اما، بی توجهی به مقام صدور روایات مؤید این عملکرد و نقش شرایط تاریخی در صدور و فهم این روایات، مانع از مواجهه صحیح با این عارضه حدیثی شده است. از این رو بسیار ضروری است که این موضوع، به شکل مبنایی باز بررسی گردد. به این منظور در پژوهش پیش رو، با تحلیل روایات مؤید نقل به معنا و مقابله مفهومی آن‌ها با روایاتی که بر نقل عین الفاظ تأکید دارند، نشان داده خواهد شد که این روایات، ناظر به شرایط تاریخی صادر شده‌اند و عمل به آن‌ها، تنها در مقام تبیین عام حدیث صحیح است. در نتیجه راوی در مقام ضبط حدیث، نه تنها اجازه نقل به معنا ندارد، بلکه موظف به ضبط عین واژگان حدیث است. فهم عام راویان اولیه از این روایات، خصوصاً تصور کفایت رعایت شرایطی که برای نقل به معنا در همین روایات ذکر شده است و الزامات بیرونی، نظیر دشواری ضبط عین الفاظ، مانع از فهم صحیح علت تعارض این دو گروه از احادیث شد و به تبع آن راویان در مقام ضبط حدیث نیز، به طور گسترده خود را مجاز به نقل به معنا دانستند.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ انتشار برخط:

۱۴۰۴/۰۷/۳۰

کلیدواژه‌ها:

تاریخمندی،

تاریخمندی روایات،

نقل به معنا، روایات نقل

به معنا.



استناد: فدائی راد، بهروز؛ ناصحی، محمد. (۱۴۰۳). تحلیل محتوایی روایات مؤید نقل به معنا از منظر تاریخمندی.

آموزه‌های حدیثی، ۸(۱۶)، ۲۹-۵. <https://doi.org/10.30513/hd.2025.7474.1304>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

تأثیر شرایط تاریخی بر صدور روایات، اگرچه در طول تاریخ استفاده تخصصی از حدیث در مباحثی نظیر سبب صدور حدیث، قضایای حقیقی و خارجی، و اقتضائات زمانی و مکانی، مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است؛ اما نه به عنوان یک موضوع مستقل، بلکه بیشتر در مقام رفع چالش‌هایی نظیر تعارض اخبار، به شکل موردی و محدود، مد نظر قرار گرفته است. در حالی که چنین رویکردی، عملاً مانع از تحلیل صحیح چرایی وقوع عوارض حدیثی در مراحل صدور و نقل روایات خواهد شد.

نقل به معنا، یکی از عوارض حدیثی است که اگرچه توسط ناقلان روایات صورت گرفته است؛ اما مؤیداتی نیز در روایات دارد. در نتیجه، فهم صحیح نسبت به این عارضه و دلایل و نتایج آن وقتی حاصل می‌شود که اولاً شرایط صدوری این روایات به درستی تحلیل گردد و ثانیاً شرایط نقل آن به دقت مورد بررسی قرار گیرد. به بیان دیگر، علت صدور روایات مؤید نقل به معنا، با وجود روایاتی که در مقابل، بر نقل عین الفاظ صراحت دارند، و سهم تأثیر شرایط تاریخی در صدور این گروه از روایات، نیاز به تأمل دارد. ضمن آنکه فهم راویان اولیه از این روایات و سهم تأثیر شرایط تاریخی بر فهم آنان نیز باید مورد بررسی قرار بگیرد.

سطح درک مخاطب و شرایط عملکردی او، از مصادیقی است که می‌تواند در مرحله صدور روایات اثرگذار باشد؛ برای مثال صدور احادیث تقیه‌ای به وضوح نشان‌دهنده ملاحظات بیرونی ائمه (ع) در صدور روایات است. علاوه بر آن، شرایط زمانی و مکانی نیز می‌تواند در صدور احادیث تأثیرگذار باشد، همانطور که این شرایط بر عملکرد ائمه (ع) نیز تأثیرگذار بوده است.

اما تفکرات، روحیات و درجه فهم دینی و حتی ایمان راوی از یک طرف و محیطی که نقل حدیث در آن صورت می‌گیرد، ویژگی‌ها و اختصاصات آن محیط، اندیشه‌ها و جریان‌های فکری غالب و حوادث و پرسش‌های دینی موجود در آن محیط، از طرف دیگر، از شرایطی است که می‌تواند در مرحله نقل روایات اثرگذار

باشد.

البته روشن است که شدت این تأثیرات در همه موارد قابل توجه نیست، ضمن آنکه تدابیری که ائمه (ع) در این راستا اتخاذ کرده‌اند، نظیر امر به نوشتن احادیث، نقش تعدیل‌کننده برای چنین تأثیراتی داشته است.

بررسی آثار حدیثی، نشان می‌دهد موضوع نقل به معنا از همان آغاز مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. توجهی که از جمع‌آوری احادیث مربوط به آن در جوامع حدیثی، در عناوینی نظیر «روایة الكتب و الحديث» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹-۳۱)، «روایة الحديث» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۳۳)، «وجوب العمل بالاحادیث النبوی (ص)» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱۸، ص ۵۲-۷۴)، «آداب الروایة» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۵۸-۱۶۷)، تا اظهار نظرهای واضح در خصوص آن، در آثاری نظیر «الرعاية فی علم الدراية» (شهیدثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۰-۳۱۶)، «وصول الأخبار الی اصول الأخبار» (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۸-۱۵۴)، «نهاية الدراية» (صدر، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸-۴۹۱)، «مقباس الهدایة فی علم الدراية» (مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۲، صص ۲۷۸-۲۹۰)، «مرآة العقول» (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۷۳-۱۸۲)، و حتی در «الكفاية فی علم الروایة» (بغدادی، ۱۳۵۷، ص ۲۰۵-۲۴۶)، و «المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی» (رامهرمزی، ۱۴۰۴، ص ۵۳۸-۵۴۳)، قابل مشاهده است. اما صرف نظر از توجه اندیشمندان متقدم و متأخر، این موضوع مورد توجه حدیث‌پژوهان معاصر نیز قرار گرفته است. عموم کتاب‌های تألیف شده در فقه الحدیث و مباحث مرتبط با آن، نظیر کتاب‌های «روش فهم حدیث» (مسعودی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۳-۱۵۹)، «فقه الحدیث و نقد الحدیث» (سلیمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴-۱۸۷)، «آسیب‌شناسی حدیث» (مسعودی، ۱۳۹۸، ص ۹۵-۱۰۴)، «شناخت حدیث» (معارف، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶-۱۴۷)، و حتی کتاب «هرمنوتیک و منطق فهم حدیث» (ساجدی و همکاران، ۱۳۹۶، ص ۲۷۶-۲۸۹)، به موضوع نقل به معنا نیز پرداخته‌اند. همچنین در کتاب «فقه الحدیث مباحث نقل به معنا» (پاکتچی، ۱۳۹۴، ص ۲۱-۵۳۰)، موضوع نقل به معنا به شکل تفصیلی مورد بررسی قرار گرفته و علاوه بر آن در مقالات پژوهشی متعددی به طور تخصصی موضوع نقل به معنا از جهات مختلف کاویده شده است. مانند مقالات «آسیب نقل به معنا در احادیث عوامل و پیامدها» (دلبری، ۱۳۸۹)،

ص ۵۹-۹۲؛ «اصالت نقل به لفظ در روایات شیعه» (علیشاهی و همکاران، ۱۳۹۹)، ص ۱۴۷-۱۶۸؛ «روایی‌ها و ناروایی‌های نقل به معنا» (کریمی و همکاران، ۱۳۹۸)، ص ۱۳۱-۱۵۷؛ همچنین مقاله «واکاوی گونه‌های دخالت ذهنیت راویان در فهم حدیث» (ساجدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸-۱۴۵).

با وجود پژوهش‌های متعدد حدیثی در موضوع نقل به معنا، همچنان ابعاد مغفول‌مانده‌ای از این موضوع، در مطالعات حدیثی مشاهده می‌شود که جای مطالعه و تحلیل دارد. از جمله، تحلیل محتوایی روایات مؤید نقل به معنا، و حل تعارض بدوی این روایات و روایاتی که دلالت بر نقل عین الفاظ دارند، نیاز به بررسی جدی دارد. علاوه بر آن لازم است نقش فهم راویان اولیه از روایات مؤید نقل به معنا، و محدودیت‌های تاریخی آنان، به دقت مورد مطالعه قرار گیرد. در نتیجه این پژوهش می‌خواهد این موارد مغفول‌مانده را مورد بررسی قرار دهد.

۱. نقل به معنا

نقل به معنا، رساندن معنا در قالب لفظی است که خود راوی آن را برگزیده (عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۱؛ صدر، ۱۳۵۴، ص ۴۸۸). وقتی یک راوی به جای نقل عین الفاظ روایت، مفهوم برداشت‌شده خود از روایت را نقل می‌کند، طبیعتاً احتمال القای مفهومی متفاوت با مقصود صادرکننده حدیث وجود خواهد داشت.

برای مثال نقل «كَانَ بَنُو إِسْرَائِيلَ إِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ قَطْرَةٌ بَوْلٍ قَرَضُوا لِحْوَمَهُمْ بِالْمَقَارِيزِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۰) «وقتی به یهودی‌ها قطره‌ای ادرار می‌رسید گوشت‌های خود را با قیچی می‌بریدند»؛ نقل به معنایی است (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱۳) از روایت «وَإِذَا أَصَابَ أَحَدَهُمْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ الْبَوْلُ قَطَعُوهُ» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۴۲) «اگر فردی از یهودیان بدنش به ادرار نجس می‌شد از او دوری می‌گزیدند».

همان‌طور که در مثال ذکر شده، مشخص است، نقل به معنا می‌تواند حتی محتوای حدیث را دگرگون سازد، چراکه فهم راوی از روایتی که در دسترس اوست و اختیار او بر گزینش واژگان برای انتقال مفهوم درک‌شده‌اش، نه تنها لزوماً مطابق با مقصود صادرکننده حدیث نیست، بلکه گاه بسیار از آن نیز فاصله دارد.

این عملکرد می‌تواند بر محدثان بعدی نیز اثرگذار باشد. تأثیری که در شرح‌ها و

تأویلات آنان مشهود است. به عنوان نمونه در تأویل روایت نقل شده از صدوق، استثنا شدن محل خروج ادرار از بریده شدن با قیچی (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۴)، صرف نظر کردن از نجاست خون (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۳۸)، آن را مربوط به اداری که از خارج به بدنشان می‌رسد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۶)، از جمله تأویلات نادرستی است که به واسطه جایگاه شیخ صدوق و شیخ طوسی ابراز شده است. به بیان دیگر، جایگاه والای متقدمان حدیثی، متأخران را وادار به تأویلاتی عجیب کرده است که طبعاً اگر چنان جایگاهی وجود نداشت، چنین تأویلاتی نیز به چشم نمی‌خورد.

از همین رو، دانشمندان شیعه نقل به معنا را تنها در صورت رعایت شرایطی، مجاز شمرده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۱؛ عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲). یکی از این شرایط، علم ناقل حدیث به معنای الفاظ و تطابق معنای نقل شده با اصل حدیث است (مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۰)، که از روایاتی نظیر روایت «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «اگر قصد انتقال معانی آن را داری عیبی ندارد»؛ استنباط می‌شود، اما صرف نظر از روایاتی که تأکید بر نقل عین واژگان دارد، مانند روایت «أَعْرِبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱) «کلام ما را درست نقل کنید، زیرا ما افرادی فصیح هستیم»؛ باید به این نکته توجه داشت که وقتی یک راوی، حدیثی را به زعم خود با لحاظ کردن این شرط، نقل به معنا می‌کند؛ اولاً قصد او لزوماً به معنای تحقق این امر نیست و ثانیاً با نقل به معنای حدیث، دیگر صورت اصلی حدیث در دسترس نیست که امکان انحراف او از چنین شرطی مورد بررسی دیگران قرار گیرد. به بیان دیگر، حتی تشکیل خانواده حدیثی نیز نمی‌تواند مشخص سازد کدام صورت حدیث نزدیک‌تر به الفاظ اصلی حدیث است.

این معنا مخصوصاً وقتی برجسته‌تر می‌شود که روایاتی نظیر روایت «إِنَّ حَدِيثَنَا صَغْبٌ مُسْتَضَعَبٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۹۰) «حدیث ما سخت و دشوار است»؛ صرف نظر از اختلاف معنایی که واژه حدیث در آن می‌تواند داشته باشد، مورد توجه قرار گیرد. بر اساس چنین روایاتی با وجود آنکه ائمه (ع) بیانی متناسب با فهم مخاطبان خود دارند؛ «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی،

۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۲) «به ما پیامبران دستور داده شده است که با مردم به اندازه درکشان صحبت کنیم»؛ روایات ائمه (ع) لایه‌های معنایی متعددی می‌تواند داشته باشد که در نتیجه، حداقل عارضه نقل به معنا، این است که این لایه‌های معنایی تنها، به معنای درک شده راوی منحصر خواهد شد.

ضمن آن‌که باید افزود، نقل به معنا، فارغ از این‌که درباره مجاز بودنش چه اقوال و شروطی وجود دارد و فارغ از این‌که چقدر سودبخش یا آسیب‌رسان شمرده شود، پدیده‌ای است که در واقعیت دنیای حدیث و در مقام تحقق در حد گسترده‌ای رخ داده است (پاکتچی، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

۲. تاریخمندی

تاریخمندی در لغت به معنای دارای تاریخ بودن است.^۱ این معنا اگرچه بر تاریخ شروع تأکید دارد، اما در مورد تاریخ پایان نمی‌تواند اظهار نظری واضح داشته باشد. و در هر حال تأثیرپذیری از شرایط تاریخی از لوازم اجتناب‌ناپذیر آن است. به عبارت دیگر، تاریخ شروع داشتن، مستلزم پذیرش نقش شرایط تاریخی پیشین است. البته وقتی می‌توان تعریف دقیق‌تری از تاریخمندی ارائه کرد که ترکیبی اضافی از این واژه به عنوان مضاف و واژه‌ای دیگر به عنوان مضاف‌الیه در اختیار داشت. برای مثال ترکیب‌هایی نظیر تاریخمندی متن، تاریخمندی فهم و...، امکان ارائه تعریف واضح‌تری را ایجاد می‌نمایند.

تاریخمندی متن، عبارت است از اثرپذیری متن از شرایط تاریخی عصر پیدایش خود. به این معنا که هیچ متنی نمی‌تواند بی‌تأثیر از شرایط صدوری خود باشد، حتی اگر این متن، از متون دینی باشد؛ یعنی آنچه در متون دینی آمده، در موقعیت ویژه تاریخی و جغرافیایی آمده و مخاطب این متون در شرایط معین و با معلومات مناسب آن عصر بوده و این‌گونه نبوده است که هیچ تعلق زمانی و مکانی نداشته باشد (ایازی، ۱۳۸۲، ص ۴۹).

تاریخمندی فهم به این معنا است که فهم انسان، متأثر از زمینه‌ها و شرایط

۱. واژه تاریخمندی، واژه‌ای مرکب است از «تاریخ + مند + ی»؛ پسوند «مند» به معنای دارنده و پسوند «ی» مصدرساز است.

تاریخی است و انسان ابداً نمی‌تواند با ذهنی خالی به فهم نائل آید. به عبارت دیگر، بنیان فهم هر چیز، ذاتاً از طریق پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت نهاده می‌شود و فهم هرگز بدون پیش‌فرض اتفاق نمی‌افتد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۷۲).

این تعریف، البته، تنها در صورتی مفهوم خود را نیز در بر نخواهد گرفت که از حالت اطلاق خارج شود. چراکه در غیر این صورت، خود نیز مبتنی بر پیش‌فرضی است که اعتبار آن محل بحث دارد.

بی‌توجهی به این نکته، و مطلق و قطعی قلمداد کردن این تأثیر، مغالطه‌ای است که عمدتاً در آثار فلاسفه غربی و روشنفکران مسلمان، مشاهده می‌شود. برای مثال این‌که آدمی هرگز نمی‌تواند از موقعیت تاریخی خویش رهایی یابد و دانشی که مبتنی بر این موقعیت است همواره بخشی، محلی و تجدیدنظرپذیر است (Warnke, 1987, p.40) مخصوصاً به جهت قیود «هرگز» و «همواره»، قابل اتکا نیست؛ چراکه با فرآیندی که خود بیان داشته تجدیدنظرپذیر و قابل نقد است. همانطور که این نظر که تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است (Gadamer, 2006, p.278) نیز همچنان مطلق و قطعی بیان شده است و از این حیث قابل پذیرش نیست.

در نتیجه، تاریخ‌مندی فهم یا تأثیرپذیری فهم از شرایط تاریخی صرفاً به معنای تأثیر شرایط تاریخی بر فهم است، تأثیری که شدت آن از پیش، مشخص نیست و لزوماً تام و منحصرکننده نیست و گاه نیز شامل همه مصادیق نیز نمی‌شود.

حال در تاریخ‌مندی روایات، مقصود این است که اولاً در مقام صدور هیچ روایتی در خلأ صادر نشده است و همه روایات در بستر تاریخ و شرایط تاریخی صادر شده‌اند و ثانیاً در مقام فهم و استنباط از روایات، هیچ شخصی با ذهن عاری از دیدگاه‌های پیشینی به سراغ روایات نمی‌رود. با این حال این وابستگی روایات به شرایط تاریخی، لزوماً به معنای وابستگی تام نیست و دارای شدت و ضعف بوده و در بسیاری از موارد ناچیز و قابل اغماض است، و حتی در مواردی نیز اصلاً مشاهده نمی‌شود.

برای مثال در متن روایت «طَلَبُ الْعِلْمِ قَرِيبَةٌ» (برقی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵) «آموختن دانش

واجب است»؛ هیچ وابستگی به شرایط تاریخی قابل شناسایی نیست. به بیان دیگر، هیچ قیدی که آن را به زمان خاص یا مکان خاص یا حتی مخاطب خاص محدود سازد، وجود ندارد. و حتی در روایت «يُفَرِّقُ بَيْنَ الْعِلْمَانِ وَالنِّسَاءِ فِي الْمَضَاجِعِ إِذَا بَلَغُوا عَشَرَ سِنِينَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۳۱) «وقتی پسران به ده سالگی می‌رسند محل خوابشان را از زنان جدا سازید»؛ اگرچه که به دلیل قید «عشر سنین»، و تفاوت سن بلوغ در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تاریخمند محسوب می‌شود؛ اما تاریخمندی آن ابداً به معنای غیرقابل استفاده بودنش نیست و می‌توان اصل جداسازی مکان خواب کودکان بالغ را به عنوان گزاره‌ای عام از این روایت استخراج کرد، بی‌آن‌که بر قید تاریخمند ده سالگی اصرار ورزید.

بنابراین تاریخمندی روایات، صرفاً حکایت از تأثیر شرایط تاریخی بر صدور و فهم روایات دارد. البته این‌که وزن این تأثیر به چه میزان است، مطلبی نیست که بتوان به شکل کلی در مورد همه روایات از پیش ابراز داشت. اما این موضوع در هر روایت باید در هر دو وجه سندی و متنی مورد بررسی قرار گیرد. برای وضوح چگونگی تأثیر شرایط تاریخی بر وجه سندی و متنی حدیث، لازم است هر یک جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. اما از آنجاکه موضوع نقل به معنا، تنها در متن حدیث امکان بازتاب دارد؛ وجه سندی حدیث، صرفاً به دلیل بررسی امکان تأثیر شرایط تاریخی بر آن، اجمالاً مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. تاریخمندی و سند حدیث

روایاتی نظیر روایت «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِحَدِيثٍ فَأَسْنِدُوهُ إِلَى الَّذِي حَدَّثَكُمْ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «وقتی حدیثی را نقل می‌کنید آن را به کسی که برای شما نقل کرده نسبت دهید»؛ نشان می‌دهد ائمه (ع) دستورالعمل‌هایی در خصوص اسناد روایات ذکر کرده‌اند. این عملکرد طبعاً ناظر به شرایط تاریخی، راهکاری برای جلوگیری از جعل حدیث بوده است. به بیان دیگر، این روایات نیز خود بازگوکننده تأثیر شرایط تاریخی بر صدور حدیث است. اما صرف نظر از وجه صدور، از آنجا که اسناد روایات مربوط به مرحله نقل روایات است؛ تأثیر شرایط تاریخی در وجه سندی روایات را باید در مسائل مربوط به سند حدیث نظیر رجال و عملکرد رجالیان جست‌وجو کرد.

رجالیان معیارهای متفاوتی در جرح و تعدیل راویان حدیثی دارند. معیارهایی که بر اعلام نظر نهایی نسبت به وضعیت رجالی ناقلان احادیث نیز اثرگذار است. صرف نظر از این که انتخاب معیارهای رجالی خود ناشی از مفروضات پیشین آنان است، نحوه کار بست این معیارها نیز متأثر از همان مفروضات است.

برای مثال علامه حلی در مورد «ادریس بن زیاد» که نجاشی او را ثقه می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۰۳) و ابن غضائری او را تضعیف می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۳۹)، با معیار جمع هر دو نظر او را تعدیل می‌کند (حلی، ۱۴۱۷، ص ۶۰)، در حالی که برخلاف ادعای علامه این دو نظر قابل جمع نیستند و چنین اعلام نظری برخلاف معیار اعلامی صورت گرفته است.

بررسی دیگر نظرات رجالی علامه، نشان می‌دهد که معیار اصلی ایشان ترجیح نظر نجاشی یا طوسی در تعارض با ابن غضائری است. همان طور که در مورد «ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله بن حیان»، که نجاشی او را ثقه می‌داند (نجاشی، ۱۴۰۷، ص ۱۸)، و ابن غضائری به شدت تضعیفش می‌کند (ابن غضائری، ۱۴۲۲، ص ۴۱)، نظر نجاشی را تأیید می‌کند (حلی، ۱۴۱۷، ص ۵۰).

این که در تعارض رجالی میان ابن غضائری و نجاشی یا طوسی، تضعیف‌های ابن غضائری کنار گذاشته شود، طبعاً یک معیار است که فارغ از درستی یا نادرستی آن، مبتنی بر فهمی پیشین است که ریشه آن را باید در محتوای روایاتی جست‌وجو کرد که راویان جرح‌شده توسط ابن غضائری در سلسله سندی آن وجود دارند.

برای مثال «ابراهیم بن سلیمان بن عبدالله بن حیان»، در سلسله سندی روایتی قرار دارد که از وجود روحانی اهل بیت (ع) پیش از خلقت آدم (ع) خبر می‌دهد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ص ۱۳۵). از آنجا که ابن غضائری از چنین سخنانی استنباط غلو می‌کند، صرف نظر از تأیید یا رد او، در نتیجه نمی‌تواند چنین سخنی را صحیح و حتی راویان چنین سخنانی را ثقه قلمداد کند. بسیار واضح است که دیدگاه‌های پیشینی او در مورد مقوله غلو در اعلام نظر رجالی او مؤثر است. در مقابل وقتی صدوق این روایت را ذکر می‌کند طبعاً دیدگاه متفاوتی با ابن غضائری دارد، و فهم شخصی او از موضوع غلو، با ابن غضائری متفاوت است.

۲-۲. تاریخمندی و متن حدیث

تأثیر شرایط تاریخی در متن حدیث طبعاً در مرحله صدور به ائمه (ع) به عنوان صادرکنندگان احادیث بازمی‌گردد. این بازگشت البته تنها به دلیل تحمیل شرایط بیرونی است که از آن گریزی نخواهد بود.

رعایت شرایط ادراکی مخاطب؛ همانطور که از روایت «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرَاءُ أَنْ نَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۲) «به ما پیامبران دستور داده شده است که با مردم به اندازه درکشان صحبت کنیم»؛ استنباط می‌شود یکی از شرایط تاریخی مؤثر بر صدور حدیث است. به بیان دیگر ائمه (ع) با مخاطبانی روبه‌رو هستند که سطح فهم متفاوتی دارند و طبعاً در سخن، عمل و حتی تقریر ایشان چنین تفاوت‌هایی مد نظر ایشان قرار گرفته است و نمی‌توان خطاب همه احادیث را عام محسوب داشت.

وقتی افراد مختلف با سطوح ایمانی و علمی مختلف در یک موضوع مخاطب واقع می‌شوند طبعاً شاهد تبیین‌های متفاوتی از آن موضوع خواهیم بود که ضمن ثابت بودن محتوای کلی در مواردی نیز به تناسب یک مخاطب تقلیل یافته و در مواردی به تناسب مخاطبی دیگر گستردگی مفهومی می‌یابد.

برای مثال پیشینه جاهلی مخاطبان پیامبر (ص) همان‌طور که در خطبه ۹۵ نهج البلاغه مورد اشاره قرار گرفته است (سید رضی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷)، قاعدتاً در بیان و شیوه بیانی ایشان اثرگذار بوده است و در مقابل وجود افرادی نظیر سلمان که پیامبر (ص) در موردش فرمود سلمان از ما اهل بیت است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۱)، خطاب‌های بیانی دیگری را ایجاد نموده است.

این وضعیت ادراکی، در مواردی محدودیت‌هایی را برای ائمه (ع) ایجاد نموده است و در صدور حدیث نیز بازتاب یافته است. برای مثال این‌که در تفسیر برخی از آیات، تفاسیر متفاوتی از ائمه (ع) ارائه شده است گذشته از موضوع ظاهر و باطن قرآن، نقش سطح ادراکی مخاطبان در بروز آن محرز است. برای مثال در تفسیر آیه ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ (حج/ ۲۹) «سپس آرایش‌های خود را بردارند و به نذرهایشان وفا کنند و گرد خانه کهن طواف کنند»؛ امام

صادق (ع) پاسخ‌های متفاوتی به «ضریح محاربی» و «عبدالله بن سنان» ارائه نموده است، زیرا ذکر معانی باطنی تنها برای مخاطبی مقدور است که ظرفیت ادراکی کافی داشته باشد (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۳۷۶).

در نظر گرفتن شرایط عملکردی مخاطب نیز، یکی دیگر از ملاحظات است که ائمه (ع) در صدور روایات رعایت نموده‌اند. یعنی استطاعت عملکردی مخاطب در صدور برخی از روایات اثرگذار بوده است و این نتیجه روشنی است که می‌توان از آیاتی نظیر «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶) «خداوند هر کس را به میزان توانایی‌اش تکلیف می‌کند»؛ «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران/۹۷) «و برای خدا به عهده مردم حج خانه خداست برای کسی که بتواند به سویش راه یابد»؛ حج واجب را تنها بر عهده کسانی می‌داند که استطاعت کافی دارند. همچنین آیه «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (انعام/۱۴۵) «پس کسی که ناچار شود درحالی که نه به دنبال لذتجویی باشد و نه از حد نیاز تجاوز کند بی‌شک پروردگارت آمرزنده و مهربان است»؛ نیز نشان‌دهنده این است که خداوند شرایط و امکانات عملکردی مخاطب را مورد توجه قرار داده است زیرا اضطرار خود، یک شرایط خاص است که در آن شرایط با رعایت ملاحظات می‌توان از حکم اولیه نیز عدول کرد.

این معنا حتی در روایاتی نظیر «مَا كَلَّفَ اللَّهُ الْعِبَادَ فَوْقَ مَا يُطِيقُونَ» (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۱۵۳) «خداوند بندگانش را بیش از توانشان تکلیف نکرده است»، بیان شده است و حتی در روایاتی نظیر «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيْقَ وَ عَنِ الطُّفْلِ حَتَّى يَخْتَلِمَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۰، ص ۶۸۱) «از سه شخص تکلیف برداشته شده است از خواب تا بیدار شود از دیوانه‌ای که عقلش را ازدست داده تا بهبود یابد و از کودک تا به بلوغ رسد»؛ صراحتاً تفاوت‌های استطاعتی نوعی افراد، مؤثر در انجام تکالیف شرعی دانسته شده است. به بیان دیگر همین که برای مثال عقل یکی از شرایط محاسبه اعمال است و فقدان آن شیوه محاسبه را تغییر می‌دهد؛ نشان می‌دهد که تفاوت‌های افراد مد نظر شارع قرار دارد.

لحاظ شدن تفاوت شرایط مخاطب گاه ناشی از تفاوت‌های فرهنگی و زیستی و

منطقه‌ای یعنی اختصاصات گروهی از افراد است. برای مثال روایت «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِالْخَلِّ وَ يَخْتِمُونَ بِهِ وَ نَحْنُ نَسْتَفْتِحُ بِالْمِلْحِ وَ نَخْتِمُ بِالْخَلِّ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۰۵) «بنی اسرائیل غذای خود را با سرکه شروع می‌کردند و به پایان می‌رساندند و ما غذا را با نمک شروع می‌کنیم و با سرکه پایان می‌دهیم» حاکی از تأثیر تفاوت‌های زیستی مخاطبان و شرایط جسمانی آنان است آن قدر که در یک منطقه همراهی غذا با نمک ضروری است و در منطقه‌ای دیگر همراهی غذا با سرکه. حتی وجود روایات دیگری نظیر «إِنَّا لَنَبْدَأُ بِالْخَلِّ عِنْدَنَا كَمَا تَبْدَءُونَ بِالْمِلْحِ عِنْدَكُمْ فَإِنَّ الْخَلَّ لَيَشُدُّ الْعَقْلَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۰۴) «ما در نزد خود غذا را با سرکه آغاز می‌کنیم همان‌طور که شما در نزد خودتان غذا را با نمک آغاز می‌کنید؛ زیرا سرکه عقل را محکم می‌کند»؛ موضوع تأثیر تفاوت‌های زیستی بر صدور احادیث را بیشتر نمایان می‌سازد.

چنین تفاوتی البته گاه مورد توجه اندیشمندان اسلامی نیز واقع شده است. برای مثال ناظر دانستن برخی از روایات طبّی به شرایط آب‌وهوایی مکه و مدینه؛ یا مختص دانستن برخی از آن‌ها تنها به پرسش‌کننده (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ص ۱۱۵)، نشان از پذیرش موضوعی تأثیر شرایط تاریخی بر صدور احادیث دارد.

این‌که شیخ صدوق در تحلیل خود به وجوه مکان و مخاطب اشاره می‌کند و صدور برخی از احادیث طبّی را مختص شرایط مکان مشخص یا مخاطب مشخص با شرایط زیستی اختصاصی مشخص می‌داند، به شکل قابل توجهی با مفهوم تاریخمندی مرتبط است.

باید افزود حتی اجازه به تقیه، از سوی ائمه (ع)، نیز خود یکی از مصادیق رعایت شرایط مخاطب است. چراکه طبعاً پنهان کردن حق و پوشاندن اعتقاد به آن، در برابر مخالفان (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۳۷)، برای حفظ خود از ضرر (انصاری، ۱۴۱۴، ص ۷۱)، تنها به علت دشواری زیست اجتماعی اقلیت‌های مذهبی در میان اکثریت‌های متخاصم است. از همین رو امامان شیعه برای حفظ جان خود و شیعیان و جلوگیری از پراکندگی و اضمحلال جامعه شیعه تقیه را لازم می‌دانستند (سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

برای مثال روایت «أَنَّ عَلِيَّ بْنَ يَقُطِينٍ كَتَبَ إِلَى مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أُخْتُلِفَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الرَّجُلَيْنِ فَإِنْ رَأَيْتَ أَنَّ تَكْتُبَ مَا يَكُونُ عَمَلِي عَلَيْهِ فَعَلْتُ فَكَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي أَمْرُكَ بِهِ أَنَّ تُمْضِضَ ثَلَاثًا وَتَسْتَنْشِقَ ثَلَاثًا وَتَغْسِلَ وَجْهَكَ ثَلَاثًا وَتُخَلِّلَ شَعْرَ لِحْيَتِكَ ثَلَاثًا وَتَغْسِلَ يَدَيْكَ ثَلَاثًا وَتَمْسَحَ ظَاهِرَ أُذُنَيْكَ وَبَاطِنَهُمَا وَتَغْسِلَ رِجْلَيْكَ ثَلَاثًا وَلَا تُخَالِفَ ذَلِكَ إِلَى غَيْرِهِ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۴۴) «علی بن یقطین به امام موسی (ع) نوشت اصحاب در مسح دو پا اختلاف دارند اگر صلاح بدانید در مورد وضو و مسح دستوری را بنویسید که طبق آن عمل نمایم امام (ع) در جواب او نوشت آنچه من دستور می‌دهم که انجام دهی این است ابتدا سه مرتبه مضمضه می‌نمایی و سه مرتبه استنشاق می‌کنی صورت را سه مرتبه می‌شویی و به زیر ریش و محاسن خود را آب می‌رسانی هر دو دست را نیز سه مرتبه می‌شویی روی گوش‌ها و داخل آن‌ها را مسح می‌کنی و سه مرتبه دو پایت را می‌شویی مبدا نوع دیگری وضو بگیری؛ نشان‌دهنده تأثیر مخاطب بر صدور حدیث است، در این مثال واضح است که دستور وضو مطابق با وضوی اهل سنت به دلیل تقیه جهت حفظ جان علی بن یقطین بوده است و چنین دستوری تنها به دلیل رعایت شرایط علی بن یقطین صادر شده است.

محدودیت‌های ابزاری و امکانات نیز، ائمه (ع) را در مقام صدور احادیث با مشکلاتی مواجه ساخته است. از این رو حتی روایاتی که برای حفظ احادیث بر نوشتن تأکید دارند نظیر روایت «اَكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «بنویسید زیرا تا ننویسید نگهداری نمی‌کنید؛» به لحاظ فقدان ابزاری برای ضبط صدا یا تصویر در زمان صدور، متناسب با شرایط تاریخی خود صادر شده‌اند، چراکه نوشتن تنها راه موجود برای صیانت از محتوای منقول احادیث بوده است و این محدودیت زمانی و مکانی طبعاً محدودیت‌هایی در صدور احادیث ایجاد نموده است.

این تأثیر در مرحله نقل احادیث نیز، به ناقلان و راویان احادیث و مصنفان کتب حدیثی بازمی‌گردد. اگرچه راویان شیعه در دوره حضور به محضر امامان (ع) می‌رفتند و احادیثی که در اختیار داشتند را به ایشان عرضه می‌نمودند؛ اما نمی‌توان

مدعی شد راویان همه روایات را برائمه (ع) عرضه کرده باشند، بلکه طبعاً تنها بخشی از روایاتی عرضه شده است که از نظر آنان دارای ابهام یا تعارض با دیگر روایات بوده است.

برای مثال روایت «قُلْتُ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي سَمِعْتُ مِنْ سَلْمَانَ وَ أَلْمِقْدَادِ وَ أَبِي ذَرٍّ شَيْئاً مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَ أَحَادِيثَ عَنْ نَبِيِّ اللَّهِ غَيْرَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ ثُمَّ سَمِعْتُ مِنْكَ تَصْدِيقَ مَا سَمِعْتُ مِنْهُمْ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۷) «به امام علی (ع) عرض کردم من از سلمان و مقداد و ابوذر چیزی از تفسیر قرآن و احادیث پیامبر (ص) شنیده‌ام که با آنچه در نزد مردم است مخالف است و باز از شما می‌شنوم چیزی که آنچه را شنیده‌ام تصدیق می‌کند»؛ نشان از پرسش در زمانی است که پرسش‌کننده روایات متعارضی در دست دارد که نمی‌تواند علت تعارض آن‌ها را فهم کند.

بر این اساس، طبیعی است که فهم راویان و ناقلان احادیث از احادیثی که در اختیار داشته‌اند در بسیاری از موارد ملاک قرار گرفته باشد، و آنان احادیث را مبتنی بر فهم شخصی خود نقل و در آثار حدیثی خود تصنیف نموده باشند.

ذکر احادیث ذیل عناوین انتخابی، ترتیب ذکر احادیث و صرف نظر کردن از ذکر برخی از احادیث در دسترس، در یک عنوان و حتی وجود انگیزه‌های تصنیفی خاص از مصادیق غیرمستقیم تأثیر فهم مصنفان کتب حدیثی بر فهم مخاطبانی است که از آن کتب استفاده خواهند کرد.

برای مثال انگیزه رفع تعارض اخبار کلینی، در تصنیف کتاب کافی (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۹)؛ طبعاً در انتخاب احادیث اثرگذار است. همان‌طور که صدوق نیز در تصنیف الفقیه بدون جانبداری اقدام به گزینش احادیث نکرده است و در واقع برای فتواهای شخصی خود (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲)، مستنداتی ذکر کرده است. از همین رو است که مراسیل صدوق شمار عددی قابل توجهی دارد، چراکه او دیدگاه‌های فقهی خود را حق می‌دانسته و لاقلاً در ابتدای تألیف طبق رویه شایع زمان خویش، ضرورتی برای مستندسازی گفتارش نمی‌دیده است. همین‌طور انگیزه کلامی شیخ طوسی برای پاسخ به طعن مخالفان در خصوص کثرت تعارض اخبار (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲)، طبعاً در انتخاب و چینش و نحوه استدلال او در کتاب

فقهی تهذیب اثرگذار بوده است.

نقل به معنا نیز از مصادیق مستقیم تأثیر فهم ناقلان حدیث بر مخاطبان‌شان است، چراکه روایاتی که از این طریق در اختیار مخاطبان قرار گرفته است لاجرم گاه معنایی متفاوت از مقصود صادرکننده خود یافته است.

۳. روایات نقل به معنا

با وجود روایاتی که ضرورت نقل عین الفاظ احادیث، بدون کاستن یا افزودن، از محتوای آن‌ها استنباط می‌شود، روایاتی در مقابل مشاهده می‌شود که نقل به معنا را مجاز شمرده‌اند. برای حصول فهم صحیح از علت تعارض این دو گروه از روایات لازم است شرایط و مقام صدور هر گروه در بستر تاریخی صدور خود مورد بررسی قرار گیرد.

از گروه روایاتی که نقل عین الفاظ بدون کاستن یا افزودن الفاظ حدیث از آن‌ها استفاده می‌شود می‌توان به این روایات اشاره نمود:

روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَوْلَ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ قَالَ هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۷۹) «از امام صادق (ع) در مورد گفته خدای عزوجل آن کسانی که سخنان را گوش کنند و از بهترینش پیروی نمایند پرسیدم، فرمود مراد شخصی است که حدیثی را بشنود، پس آن‌طور که شنیده بدون کم و زیاد بازگو کند»؛ صراحتی روشنی دارد در مورد نقل عین الفاظ احادیث، خصوصاً با قرینه «کما سمعه».

روایت «أَعْرَبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱) «کلام ما را درست نقل کنید زیرا ما افرادی فصیح هستیم»؛ با اشاره به موضوع فصاحت ائمه (ع) تأکید بر حفظ صحیح الفاظ حدیث بدون تغییر، کاهش یا افزایش الفاظ دارد. اگرچه در مورد «اعربوا» معانی دیگری نظیر آشکار ساختن (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۵)؛ ذکر شده است. اما آنچه بیش از واژه «اعربوا» دلالت بر ضرورت نقل به لفظ دارد عبارت انتهایی حدیث است. به بیان دیگر، جمله «انا قوم فصحاء»؛ ضرورتاً ایجاب می‌سازد که الفاظ احادیث به درستی نقل گردند، زیرا تنها در آن صورت است که

فصاحت مورد اشاره قابلیت اعتبارسنجی خواهد داشت.

روایاتی که بر نوشتن حدیث تأکید دارند نظیر روایت «قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۳۹) «دانش را با نوشتن محفوظ دارید»؛ و روایت «اُكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) (بنویسید، زیرا تا ننویسید نگهداری نمی‌کنید)؛ اگرچه در وهله نخست راهبردی برای عدم فراموشی احادیث است اما طبیعتاً، نتیجه مستقیم آن حفظ صورت اولیه احادیث به صورتی که شنیده شده است، خواهد بود. همچنین روایت «الْقَلْبُ يَتَكَلَّمُ عَلَى الْكِتَابَةِ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «قلب انسان به نوشتن اعتماد می‌کند»؛ از آن جهت که وجود منبعی مکتوب در صورت فراموشی و تردید نسبت به محتوا معیاری برای رفع تردید است (مجلسی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۰) نیز بر ضرورت نقل عین الفاظ احادیث تأکید دارد.

روایت «رُبَّ حَامِلٍ فُقِهٍ غَيْرِ فُقِيهِ وَرُبَّ حَامِلٍ فُقِهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۵۳) «چه بسا نقل‌کننده دانشی که خود به آن آگاه نیست و چه بسا نقل‌کننده دانشی که آن را برای آگاه‌تر از خود نقل می‌کند»؛ با وجود عبارت «رب حامل فقه غیر فقیه» اصالت نقل به لفظ در برابر نقل به معنا را می‌رساند، زیرا این عملکرد سبب حفظ سنت می‌شود (میرداماد، ۱۴۰۳، ص ۱۱۳).

روایت «الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۹) «کسی که حدیث را می‌شنود و آن را همان‌طور که شنیده است بدون افزودن به آن یا کاستن از آن نقل می‌کند»؛ به روشنی نقل به معنا را نفی می‌کند و بر نقل عین الفاظ تأکید می‌ورزد.

از مضمون این گروه از روایات تأکید ائمه (ع) بر نقل عین الفاظ احادیث استنباط می‌شود ضمن آن‌که بر اساس چنین روایاتی، تغییر الفاظ احادیث، از آن جهت که ممکن است در بازتاب فصاحت ائمه (ع) ایجاد اشکال نماید، کاملاً مردود شمرده می‌شود.

از روایاتی که در مقابل، مجاز بودن نقل به معنا از محتوای آن‌ها فهم می‌گردد نیز می‌توان به این روایات اشاره کرد:

روایت «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «اگر قصد انتقال

معانی آن را داری عیبی ندارد؛ نقل به معنا را مشروط به قصد بیان معنای حدیث، مجاز می‌شمارد.

روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمْعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأَضْجُرُ وَلَا أَقْوَى قَالَ قَافِرًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَوَّلِهِ حَدِيثًا وَمِنْ وَسْطِهِ حَدِيثًا وَمِنْ آخِرِهِ حَدِيثًا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «به امام صادق (ع) عرض کردم مردم می‌آیند تا حدیث شما را از من بشنوند من خسته می‌شوم و توانی برایم نمی‌ماند فرمود حدیثی از اول آن حدیثی از میان آن و حدیثی از آخر آن بخوان؛ که بر اساس آن تقطیع احادیث مجاز شمرده می‌شود. با توجه به این که در عمل تقطیع، راوی تنها قسمت‌های مد نظر خود را به صورت گزینشی نقل و در این گزینش بر اساس فهم خود عمل می‌کند؛ تقطیع حدیث علاوه بر خود تقطیع، عملاً حاوی نقل به معنای مقتضی توسط راوی نیز می‌گردد.

روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَأُرِيدُ أَنْ أَرُوهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ قَالَ فَتَعَمَّدَ ذَلِكَ قُلْتُ لَا فَقَالَ تُرِيدُ الْمَعَانِي قُلْتُ نَعَمْ قَالَ فَلَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «به امام صادق (ع) عرض کردم من از شما کلامی می‌شنوم و می‌خواهم چنان که شنیده‌ام، نقل نمایم، ولی آنچنان نمی‌شود. فرمود در این کار متعمدی؟ عرض کردم نه. فرمود نظر به معنی کلام داری؟ گفتم آری. فرمود باکی نیست؛ که بر اساس آن نقل به معنا در صورت عدم تعمد بر آن مجاز شمرده شده است.

روایت «أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَلَعَلِّي لَا أَرُوهُ كَمَا سَمِعْتُهُ فَقَالَ إِذَا أَصَبْتَ الصُّلْبَ مِنْهُ فَلَا بَأْسَ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۵) «حدیث را از تو می‌شنوم، شاید آن طور که شنیده‌ام، نقل نکنم، فرمود اگر اصل معنا را بگویی اشکالی ندارد؛ که بر اساس آن نقل به معنا صحیح است.

روایت «إِذَا أَصَبْتَ مَعْنَى حَدِيثِنَا فَأَعْرَبْ عَنْهُ بِمَا شِئْتَ» (مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۲) «اگر معنای حدیث ما را درک کردی از آن آنچه را خواستی بیان کن؛ که بر اساس آن پس از فهم معنای حدیث در مقام بیان هر تغییر مقتضی در آن مجاز دانسته شده است. از مضمون این گروه از روایات چنین استنباط می‌شود که ائمه (ع) خود نقل به

معنا را با رعایت شرایطی مجاز شمرده‌اند.

تعارضی که میان این دو گونه حدیثی مشاهده می‌شود، نشان دهنده تأثیر شرایط تاریخی در صدور یک گروه از آن‌هاست. به بیان دیگر، قاعدتاً یک گروه از این دو گروه حدیثی اختصاص به شرایط خاصی دارد که تنگناهای تاریخی سبب صدور آن شده است. بنابراین شناسایی قیود تاریخی در این گروه می‌تواند نفس تاریخمندی و علت آن را در این احادیث مشخص سازد.

۴. تحلیل و بررسی

اشاره اندیشمندان اسلامی به اولویت نقل به لفظ و برشمردن دلایل نقل به معنا؛ از جمله این‌که نقل به معنا در موارد حرج و ضعف حافظه تجویز شده است (مامقانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۷). یا این‌که جواز نقل به معنا یک حکم ثانویه است که در حالت اضطرار و از روی ناچاری صادر شده است (علیشاهی و همکاران، ۱۳۹۹). اگرچه که اشاره‌ای است به تأثیر شرایط تاریخی بر صدور روایاتی که نقل به معنا را مجاز دانسته است، اما عدم تحلیل دقیق و عدم شناسایی قرینه‌های موجود در خود روایات همچنان ابهاماتی باقی گذاشته است.

دقت در روایات گروه دوم، قرینه دشواری نقل عین الفاظ برای ناقلان حدیث را، برجسته‌تر می‌سازد. قرینه‌ای که از عبارت‌هایی نظیر «فَأُضْجِرُ»، «لَا أَقْوَى» و «فَلَا يَجِيءُ»؛ قابل برداشت است. چنین قرینه‌هایی را البته می‌توان در سایر روایاتی که نقل به معنا را مجاز شمرده‌اند نیز مشاهده نمود.

لحاظ شدن شرایط مخاطبی که نمی‌تواند عین الفاظ را در مقام نقل حدیث ذکر کند با شرط انتقال معنا، طبعاً راهکاری است که ائمه (ع) ناظر به شرایط تاریخی و تنگناهای آن عرضه داشته‌اند. تاریخمندی این گروه از روایات با آزمون ساده‌ای نیز تأیید می‌گردد. اگر قرار بود چنین روایاتی امروز صادر شود، طبعاً ائمه (ع) به جهت وجود ابزار نوشتاری، صوتی و تصویری، و سهولت نقل عین الفاظ، دیگر لزومی نداشت برای رعایت حال ناقلان حدیث و رفع حرج از آن‌ها اجازه نقل به معنا را صادر نمایند.

اگرچه که رعایت شرایط و استطاعت مخاطب سبب صدور چنین احادیثی

شده است، اما یک نکته دیگر نیز در این جا قابل اشاره است و آن دقت در مقام بیانی چنین احادیثی است.

برای مثال، قسمت دوم روایت «إِذَا أَصَبْتَ مَعْنَى حَدِيثِنَا فَأَعْرِبْ عَنْهُ بِمَا شِئْتَ» (مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۲) «اگر معنای حدیث ما را درک کردی از آن آن چه را خواستی بیان کن»؛ یعنی «فَأَعْرِبْ عَنْهُ بِمَا شِئْتَ» (از آن آن چه را خواستی بیان کن)؛ گذشته از آن که مخاطب خاصی دارد، قطعاً در مقام نقل سخن به عنوان حدیث بیان نشده است؛ بلکه تنها در مقام نقل سخن به عنوان تعلیم عامی که نیازی به مکتوب سازی آن نیست، بیان شده است. این دو ساحت بسیار متفاوت است. وقتی قرار است سخنی به عنوان حدیث نقل شود، التزام بر نقل لفظ و حتی شرایط صدور ضروری است چرا که حدیث قرار است مضبوط و قابل استناد گردد. همان طور که از روایاتی نظیر «هُوَ الرَّجُلُ يَسْمَعُ الْحَدِيثَ فَيُحَدِّثُ بِهِ كَمَا سَمِعَهُ لَا يَزِيدُ فِيهِ وَلَا يَنْقُصُ مِنْهُ» (حرعاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۷۹) «مراد شخصی است که حدیثی را بشنود، پس آن طور که شنیده بدون کم و زیاد بازگو کند»؛ حتی روایاتی مانند «أَعْرِبُوا حَدِيثَنَا فَإِنَّا قَوْمٌ فَصَحَاءُ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۱) «کلام ما را درست نقل کنید، زیرا ما افرادی فصیح هستیم»؛ یا مانند «قَيِّدُوا أَلْعَلَّكُمْ بِالْكِتَابِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۳۹) «دانش را با نوشتن محفوظ دارید»؛ چنین معنایی برداشت می شود. در مقابل، وقتی قرار است سخنی به عنوان نکته ای عام تعلیمی نقل شود، که لزوماً قرار نیست مکتوب و مضبوط شود؛ در آن صورت بخش بخش کردن آن یا افزودن بر آن یا نقل مضمون و محتوای کلی آن، مانعی نخواهد داشت و این همان معنایی است که از روایاتی نظیر «إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بُأْسَ» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «اگر قصد انتقال معانی آن را داری عیبی ندارد»؛ برداشت می شود. و به شکل واضح تر از روایاتی نظیر روایت «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمِعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأَصْجُرُ وَلَا أَقْوَى قَالَ فَافْرَأْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَوَّلِهِ حَدِيثًا وَمِنْ وَسْطِهِ حَدِيثًا وَمِنْ آخِرِهِ حَدِيثًا» (کلینی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۰) «به امام صادق (ع) عرض کردم مردم می آیند تا حدیث شما را از من بشنوند من خسته می شوم و توانی برابرم نمی ماند فرمود حدیثی از اول آن، حدیثی از میان آن و حدیثی از آخر آن بخوان»؛ برداشت می شود.

اما خاص بودن خطاب برخی از چنین روایاتی نیز قرینه‌هایی دارد. برای مثال عبارت‌های «إِذَا أَصَبْتُ الصَّلْبَ» و «إِذَا أَصَبْتُ الْمَعْنَى» که در معنای دقیق‌تر آن به معنای «اگر به اصل معنا رسیدی»، است؛ طبعاً حکایت از آن دارد که برای هر کسی چنین امکانی فراهم نیست. این معنا از روایاتی در گروه دیگر نظیر «رب حامل فقه غیر فقیه» نیز قابل برداشت است. این که دانشمندان اسلامی شرط فهم معنا را برای نقل به معنا ذکر کرده‌اند (شهیدثانی، ۱۴۰۸، ص ۳۱۱؛ عاملی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲)، اگرچه که به معنای فهم صحیح آنان از موضوع است، اما مسئله این جاست که چگونگی اعتبارسنجی این موضوع در آثار آنان به روشنی مورد بررسی قرار نگرفته است. در واقع باید گفت ضمانتی برای این که نقل به معناکنندگان اولیه احادیث، حقیقتاً فهم کامل و درستی از احادیث داشته و بعد از فهم صحیح دست به نقل به معنا زده‌اند؛ وجود ندارد. اگرچه وجود راویان برجسته‌ای نظیر زرارہ بن اعین، محمد بن مسلم، جمیل بن دراج و... در میان این راویان این احتمال را کاهش می‌دهد، اما ابدأ نمی‌تواند چنین احتمالی را به صفر برساند.

اگر امروز تا حدی می‌توان نقل به معنا و توضیحات افزوده کتاب الفقیه را شناسایی یا تقطیعات کتاب وسائل را مشخص نمود، به دلیل وجود منابع حدیثی دیگر است. اما نه می‌توان ادعا نمود که برای همه احادیث امکان تشکیل خانواده حدیثی وجود دارد و نه این که در میان احادیث تشکیل دهنده خانواده یک حدیث حتماً صورت اصلی حدیث وجود دارد. در نتیجه، تعیین شرایط برای نقل به معنا به تنهایی نمی‌تواند احادیث نقل به معنا شده را از نظر تحقق وقوع آن شرط، مورد بررسی قرار دهد، چراکه موضوع نقل به معنا ناظر به عملکرد پیشینی ناقلان و راویان اولیه است، نه عملکردی که بعد از این قرار است اتفاق بیفتد.

حال، گذشته از تاریخمندی روایاتی که تغییر در الفاظ احادیث را مجاز دانسته است؛ که به مرحله صدور روایات بازمی‌گردد، دقت در مرحله نقل و تأثیر فهم راویان از یک سو و نیازهای تاریخی و تحمیلی از سوی دیگر، مسئله دیگری است که باید مورد توجه قرار گیرد. به بیان دیگر، فارغ از تنگناهای تاریخی ائمه (ع) به جهت سطح ادراکی و شرایط امکانی مخاطبان خود، و صدور روایاتی که نقل به معنا بر

اساس آن‌ها امکان‌پذیر تلقی می‌شود؛ چرایی اتخاذ این عملکرد توسط ناقلان و راویان حدیث، همچنان نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد. زیرا وجود روایاتی نظیر روایت «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۳۵۲) «هر کس از روی عمد بر من دروغ ببندد، جایگاهش را آتش بداند»؛ یا روایت «إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ صَادِقُونَ لَا نَخْلُو مِنْ كَذَابٍ يَكْذِبُ عَلَيْنَا فَيُشَقِّطُ صِدْقَنَا يَكْذِبُهُ عَلَيْنَا عِنْدَ النَّاسِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۱۷) «ما اهل بیت راستگویانیم. هیچ‌گاه از دروغ‌گویی که بر ما دروغ‌بندد و راستی ما را به دروغش نزد مردم ساقط سازد، دور نباشیم»؛ اگرچه در وهله نخست جعل و تحریف عمدی را مد نظر دارند، اما به صورت کلی نشان‌دهنده آن است که در شرایط طبیعی نقل به معنای حدیث اگر با شرایط آن صورت نگیرد، به سادگی امکان لغزاندن راوی و ناقل حدیث در انحراف معنای حدیث را فراهم می‌آورد. ضمن آن‌که احادیث متعددی که در نکوهش تفسیر به رأی وجود دارد نیز خود بر حساسیت‌های ناقلان و راویان متعهد خواهد افزود. برای مثال روایت «مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۹۷) «به من ایمان نیاورده است کسی که سخن مرا بر اساس نظر شخصی خود تفسیر کند»؛ قاعدتاً سبب افزایش دقت و حساسیت راویان در نقل احادیث خواهد شد. عدم توجه به وجوه تاریخمندی روایاتی که در گروه روایات موافق با تغییر در الفاظ حدیث، قرار می‌گیرند وقتی با شرایط بیرونی مشخصی نظیر دشواری نقل عین الفاظ، عدم در دسترس بودن صورت‌صدوری احادیث و نیازهای زمانی و مکانی هر دوره؛ توأم شده است؛ راویان را در عمل به سمت نقل به معنا کشانیده است و از آن‌جا که چنین فهمی را در آثار حدیثی خود نیز منعکس کردند، عملاً فهم خود را بر اندیشمندان بعدی نیز تحمیل کردند. اگرچه این بیان لزوماً به معنای نادرست بودن فهم راویان اولیه نیست، بلکه تنها ناظر به تأثیر فهم آنان در فرآیند تصنیف کتب حدیثی است.

نتیجه‌گیری

۱- تحلیل روایات مؤید نقل به معنا و مقابله آن‌ها با روایاتی که بر نقل عین الفاظ تأکید دارند، نشان می‌دهد صدور روایات مؤید نقل به معنا تنها به دلیل ملاحظات

تاریخی توسط ائمه (ع) بوده است. به بیان دیگر، دشواری نقل عین الفاظ و عدم در دسترس بودن ابزار و امکانات کافی برای ناقلان حدیث، سبب صدور این گروه از احادیث شده است.

۲- وجود روایات دلالت کننده بر نقل عین الفاظ، نشان از تفاوت مقام صدور روایات مؤید نقل به معنا دارد. در واقع، اجازه نقل به معنا تنها برای زمانی است که راوی در مقام تبیین عام حدیث باشد، نه زمانی که در مقام ضبط حدیث. به عبارت دیگر، ائمه (ع) به دلیل شرایط تاریخی، دو ساحت را از یکدیگر تفکیک کرده اند؛ در ساحت ضبط حدیث، ناقلان را موظف به نقل عین الفاظ ساخته اند و در ساحت تعلیم عام حدیث با شرایطی اجازه نقل به معنا داده اند.

۳- بی توجهی به تاریخمندی روایاتی که مجاز بودن نقل به معنا از آن ها قابل برداشت است؛ ضرورت توسعه محتوای حدیثی به جهت کاربردهای دینی آن، دشواری نقل عین الفاظ و عملاً امکان ناپذیر بودن آن در بسیاری از موارد؛ علاوه بر آن که سبب کم رنگ شدن اهتمام به نقل عین الفاظ حدیثی گردید، زمینه را برای ایجاد اجماع نظری و عملی در خصوص نقل به معنا فراهم آورد.

۴- نتیجه اجتناب ناپذیر نقل به معنا، به صورت تعارض در اخبار بروز یافت، که اگرچه در طول تاریخ استفاده تخصصی از احادیث همواره مورد توجه اندیشمندان اسلامی بوده است؛ اما در این مورد نیز بی توجهی به ریشه اصلی و طبیعی آن یعنی تاریخمندی روایات، مانع از مواجهه صحیح با موضوع تعارض اخبار گردید.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ق). علل الشرایع. نجف: المکتبه الحیدریه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین. (۱۴۲۲ق). الرجال. قم: دار الحدیث.
۵. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۴ق). رسائل الفقهیه. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۲ش). تاریخمندی در نصوص دینی. علوم حدیث، (۲۹)، ۴۴-۷۱.
۷. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۸. پاکتچی، احمد. (۱۳۹۴ش). فقه الحدیث مباحث نقل به معنا. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

۹. حرعاملی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۲ق). وسائل الشیعه. چاپ ششم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۷ق). خلاصه الاقوال. قم: نشر الفقاهه.
۱۱. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.
۱۲. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۱ق). التقیة مفهومها حدها دلیلها. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۳. سیدرضی، محمد بن الحسین. (۱۳۸۷ش). نهج البلاغه، (ترجمه محمد دشتی). مشهد: عروج اندیشه.
۱۴. شهیدثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۰۸ق). الرعايه فی علم الدرايه. قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه.
۱۵. صدر، سیدحسن. (۱۳۵۴ش). نهاية الدرايه. تهران: نشر مشعر.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج علی اهل اللجاج. مشهد: نشر المرتضی.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۴ش). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. عاملی، حسین بن عبدالصمد. (۱۴۰۱ق). وصول الاختیار الی اصول الاخبار. قم: مجمع الذخائر الاسلامیه.
۱۹. علیشاهی، ابوالفضل؛ حسینی، زینب؛ ارجمندپناه، فهیمه. (۱۳۹۹ش). اصالت نقل به لفظ در روایات شیعه. علوم حدیث تطبیقی، (۱۳)، ۱۴۷-۱۶۸.
۲۰. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۶ق). تفسیر الصافی. قم: مؤسسه الهادی.
۲۱. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمومنین علی (ع).
۲۲. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دارالکتاب.
۲۳. کلینی، محمد. (۱۴۲۸ق). الکافی. بیروت: منشورات الفجر.
۲۴. مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲ق). شرح اصول الکافی. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۵. مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۸ق). مقباس الهدایه فی علم الدرايه. قم: انتشارات دلیل ما.
۲۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۶ق). ملاذ الاختیار فی فهم تهذیب الاخبار. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۱۰ق). مرآة العقول. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور.
۳۰. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۳۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). تصحیح اعتقادات الامامیه. قم: کنگره شیخ مفید.

۳۲. میرداماد، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). التعلیقہ علی اصول الکافی. قم: الخیام.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۰۷ق). رجال النجاشی. قم: جامعہ مدرسین.
۳۴. هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶ش). هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس.
35. Gadamer, Hans Georg. (2006). Truth and Method. Translation revised by Donald G. Marshall. New York: Continuum book.
36. Warnke, G. (1987). Gadamer Hermeneutics Tradition and Reason. Stanford University Press.