

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

اعتبار طرق تحمل حدیث نزد شیخ صدوق (مطالعه موردی: اجازہ، مکاتبہ و وجادہ)	
معصومه طاهریان قادی و سید محسن موسوی	۳
امام شناسی در نامه منسوب به امام صادق <small>علیه السلام</small> خطاب به اصحاب	
فتحیه فتاحی زاده، زهرا صرفی و سمیه سروقد مقدم	۲۵
بازخوانش شیوۀ راوی شناسی و نظام باوری ابن غضائری در دیدگاه اندیشه‌وران / قاسم محسنی مری	۵۳
حدیث مزید از نظر تا عمل شروط محدثان و عمل فقیهان	
سید مهدی احمدی نیک و امیر رضا دریادل	۷۷
فضیلت زیارت امام رضا <small>علیه السلام</small> با پای پیاده از زاویۀ ادلۀ خاص روایی / هانی زعفرانی	۱۰۷
گونه‌شناسی معیارهای تاریخ محور اعتبارسنجی محتوای احادیث	
البرز محقق‌گرفمی و سید علی دلبری	۱۲۹
واکاوی روش‌های رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ انصاری	
علی نصرتی، سید ابوالقاسم حسینی زیدی و محمد حسن قاسمی	۱۵۹
Abstracts	۱۸۱
ترجمہ چکیده ہا	
ترجمہ انگلیسی (Abstracts) محمد حسین گلکاری	۱۹۲

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقاله ارسالی از حداقل ۶۰۰۰ کلمه و حداکثر ۹۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد.
 - تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۲-۲، ۱-۲ و ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پرازنتر به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پرازنتر (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid). نوشته شود.
- ترتیب منابع:**
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
 - نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی (www.razavi.ac.ir) انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه (razaviunis@gmail.com) امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
 - نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
 - داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
 - نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر به طور همزمان ارسال شده باشد.
 - در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
 - همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

اعتبار طرق تحمل حدیث نزد شیخ صدوق

(مطالعه موردی: اجازه، مکاتبه و وجاده)*

- معصومه طاهریان قادی^۱
- سید محسن موسوی^۲

چکیده

در دوران متقدم روش‌های مختلفی برای دریافت حدیث وجود داشته است که از آنها به شیوه‌های تحمل حدیث یاد می‌شود. در سنت اخذ حدیث، طریق تحمل در اعتبار حدیث مؤثر بوده است. اگرچه اجازه، مکاتبه و وجاده به عنوان طرق تحمل حدیث، از اعتبار پایین‌تری نسبت به سماع و قرائت برخوردار بوده، اما این طرق در آثار حدیثی شیخ صدوق به کار گرفته شده است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی کاربرد و اعتبار این سه طریق نزد صدوق را مورد مطالعه قرار داده تا پابندی وی در ذکر طرق و تأثیرگذاری آن بر اعتبار روایات را نمایان سازد. نتایج حاصل شده از این پژوهش نشان می‌دهد که اجازه در دو نوع مطلق و مقرون با سایر طرق تحمل حدیث، از درجه اعتبار متفاوتی برخوردار بوده است و تنها اعتبار اجازه مطلق محل بحث است. صدوق به دلایل عدم دسترسی به شیخ یا عدم زمان کافی برای سماع حدیث، متوسل به روش‌های اجازه مطلق و مکاتبه شده است. وی در اکثر موارد با لفظ خبرنا و قیود دیگر بر طریق تحمل

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث از دانشگاه مازندران (masom.ghadi@yahoo.com).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران (m.musavi55@umz.ac.ir).

غیرمعمول خود، تصریح کرده است. وی قائل به عدم اعتبار وجاده بوده و تنها در نسخه اصلی توقعات با خط معصوم علیه السلام وجاده را معتبر دانسته است. واژگان کلیدی: شیخ صدوق، طرق تحمل حدیث، اجازه، مکاتبه، وجاده.

مقدمه

اصطلاح تحمل حدیث - به معنای روش‌های مختلف دریافت حدیث - برای اولین بار در قرن پنجم هجری توسط خطیب بغدادی به کار گرفته شد، اما کاربرد اصطلاحات ناظر بر شیوه‌های اخذ حدیث و تمایز بین آنها در قرن سوم و چهارم هجری در بین علمای اهل سنت شروع فزاینده‌ای به خود گرفت (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۶۴۲ - ۶۴۳).

هم‌زمان با شیوع استفاده از اصطلاحات «حدثنا» و «اخبرنا» نزد عالمان اهل سنت در قرن سوم هجری، این شیوه به محافل امامیه نیز راه یافت، به طوری که کاربرد گسترده این عبارات را در بین علمای قرن چهارم هجری شاهد هستیم (همان: ۶۴۴). بعدها طرق تحمل حدیث با عناوین سماع، قرائت، اجازه، مناو له، وصیت، اعلام، کتابت و وجاده در کتب مصطلح الحدیث و درایه تبیین شدند (ر.ک: عاملی، ۱۴۰۱: ۱۳۱ - ۱۴۴).

در پژوهش‌های شیعی، به کاربرد شیوه‌های تحمل حدیث در بین محدثان امامیه و اعتبار هر یک از این روش‌ها نزد آنها کمتر پرداخته شده است. پاکتچی در مدخل تحمل حدیث در دایرة المعارف بزرگ اسلامی در ذیل تاریخچه و کاربرد این اصطلاحات در بین عامه، به صورت مختصر به کاربرد آنها در امامیه اشاره کرده است (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۶۴۱ - ۶۴۵). ایزدی نیز در مقاله «علل گرایش کمینه متقدمان امامیه به طرق تحمل حدیث» شیوه غالب در امامیه را بی‌توجهی به ادای نوع تحمل حدیث بر شمرده و علت بی‌نیازی امامیه از ادای تحمل حدیث را مکتوب بودن میراث حدیثی امامیه دانسته است (ایزدی: ۱۳۹۶: ۲۰). به نظر می‌رسد این سخن نوعی بی‌توجهی به شیوه معمول تعداد کثیری از علمای امامیه است که پایبند به ادای الفاظ تحمل حدیث بوده و رابطه وثیقی بین نوع تحمل حدیث و اعتبار روایات قائل بوده‌اند. شیخ صدوق از

محدثان برجسته قرن چهارم هجری (نجاشی ۱۴۳۹: ۳۹۰ - ۳۹۴؛ طوسی بی تا: ۲۳۷ - ۲۳۸)، از جمله علمایی است که در اکثر آثار برجای مانده از وی، پایبندی او در استفاده از اصطلاحات ناظر بر انواع شیوه‌های تحمل حدیث مشهود است.

از سویی دیگر، شیوه‌های تحمل حدیث دارای درجه اعتبار متفاوتی هستند به گونه‌ای که برخی از شیوه‌های تحمل حدیث، مانند سماع و قرائت، دارای اعتبار بیشتری بوده است (عاملی ۱۴۰۱: ۱۳۱؛ صدر بی تا: ۴۴۵). فراوانی استفاده از الفاظ سماع^۱ توسط صدوق و سایر مشایخ موجود در اسناد وی، بر این مطلب تصریح می‌کند که مشایخ حدیثی، حداقل تا قرن چهارم، از بهترین شیوه‌های تحمل حدیث در انتقال احادیث بهره برده‌اند؛ شیخ صدوق، علاوه بر شیوه سماع، قرائت را نیز به کار گرفته است، مانند قرائت کتاب الرحمة بر استادش ابن ولید، که تأیید استاد را نیز در پی داشته است (ابن بابویه ۱۳۷۸: ۲۱/۲-۲۲).

در بین اقسام تحمل حدیث، برخی از شیوه‌ها مانند وجاده، به دلایل مختلف کمتر مورد توجه بوده و حتی نزد محدثان از پایین‌ترین درجه اعتبار برخوردار بوده است به طوری که تعداد قابل توجهی از محدثان از اخذ روایات به شیوه وجاده اجتناب می‌کردند^۲. با نگاهی به اسناد صدوق، هیچ لفظی دال بر تحمل حدیث به شیوه مناو له^۳، اعلام^۴ و وصیت^۵ توسط وی مشاهده نمی‌شود، اما الفاظی دال بر اجازه، مکاتبه و وجاده در

۱. الفاظ سماع به ترتیب اولویت، عبارتند از: «حدثنی، حدثنا، خبرنی، خبرنا، سمعت، انبأنی، انبأنا، ذکر لی، ذکر لنا، قال لی، قال لنا» (عاملی ۱۴۰۱: ۱۳۲).

۲. در این مقاله اختلاف نظرات در اعتبار وجاده و قائلین به هریک از دیدگاه‌ها طرح می‌گردد.

۳. در روش مناو له، شیخ کتابی را به شاگردش می‌دهد. مناو له دو نوع است، همراه با اجازه و فاقد اجازه (صدر، بی تا: ۴۶۳). الفاظ مناو له عبارتند از: «وحدثنا مناو له»، «أخبرنا مناو له»، «ناولنی» و الفاظی شبیه به این. اگر چه برخی گفته‌اند: اطلاق «حدثنا» و «أخبرنا» در روایت با مناو له جایز است، اما نظر مشهور عدم جواز آن است (همان: ۴۶۳، ۴۶۴).

۴. اعلام آن است که شیخ اعلام کند فلان حدیث، روایت یا سماع من از فلان شخص است و به صورت لفظی اجازه را عیان نمایند (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۹۲)، در هنگام نقل با اعلام نیز، از واژه «اعلمنا» استفاده می‌گردد (صدر، بی تا: ۴۶۸).

۵. وصیت آن است که که شیخ هنگام مسافرت یا زمان وفات خود وصیت کند که فلان شخص، فلان کتاب را از من روایت کند (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۹۵). برخی وصیت را نیز در زیر مجموعه مناو له قرار داده‌اند (غفاری، ۱۳۶۹: ۱۸۰).

آثارش به چشم می‌خورد. برای اینکه دانسته شود وی برای این سه قسم از تحمل حدیث چه میزانی از درجه اعتبار قائل بوده است و در چه شرایطی از اخذ روایت به شیوه‌های کم اعتبارتر تحمل حدیث بهره برده است، نوشتار حاضر درصدد پاسخگویی به سؤالات زیر برآمده است:

۱. اجازات در شیوه تحمل حدیث نزد شیخ صدوق چه جایگاهی داشته است؟
۲. صدوق با چه شرایطی خود را مجاز به استفاده از مکاتبه دانسته است؟
۳. میزان اعتبار و به کارگیری شیوه وجاده نزد صدوق چگونه بوده است؟

۱- اجازه

تحمل حدیث به شیوه اجازه به این معناست که شیخ به راوی، اجازه و اذن دهد تا شنیده‌ها، یا کتاب روایی او را نقل کند (عاملی، ۱۴۰۱: ۱۳۵). در این مورد، شاگرد در هنگام نقل گوید «أجازنی رواية كذا» یا یکی از عبارات تحمل حدیث را با الفاظ «اجازة»، «إذنا»، «فی اذنه»، یا «فیما أذن لی فیه»، «فیما أطلق لی روايته» یا «أجازنی» مقید کند (صدر، بی‌تا: ۴۵۶).

یکی از قدیمی‌ترین نقل‌هایی که در آن از اجازه یاد شده، نقلی در رجال نجاشی است که احمد بن محمد بن عیسی برای اخذ حدیث به کوفه می‌رود و از حسن بن وشاء اجازه برای نقل کتاب علاء بن رزین و کتاب ابان بن عثمان احمر را درخواست می‌کند، در ادامه وشاء او را از این گونه اجازات بر حذر می‌دارد و پیش شرط اجازه را نسخه برداری از مجاز فیه و سماع آن معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۴۳۹: ۳۹).

۱-۱- انواع اجازات

با توجه به گزارش نجاشی اجازات به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

۱-۱-۱- اجازات مقرون با دیگر طرق تحمل حدیث

در دسته اول مستجیز^۱ گاهی همراه با سایر طرق تحمل حدیث مانند سماع، قرائت

۱. مستجیز فردی است که درخواست اجازه دارد.

بر شیخ یا قرائت شیخ بر او، مناوله، وصیت و... از مُجیز^۱ اجازه روایت را دریافت می‌کند. کاربرد این نوع از اجازات، در اعتباربخشی و تأیید محتوای روایات و نسخه‌شناسی مکتوبات حدیثی بوده است؛ زیرا در نزد قدما اجازه روی یک نسخه خاص از کتاب مورد نظر داده می‌شد، یعنی فرد تنها اجازه نقل از روی نسخه مورد نظر شیخ، اجازه را داشت، نه هر نسخه‌ای^۲، و به دلیل فراوانی نسخه‌های موجود از هر کتاب (نجاشی، ۱۴۳۹: ۱۲۷)، بیشترین کارکرد اجازه، برای نسخه‌شناسی بوده است (مددی، ۱۳۹۳: ۳۷۱/۱ - ۳۷۲). به عبارتی اجازات بر نسخه‌های غیر مشهور، نوعی تضمین بر صحت آثار و روایات بوده است، زیرا اجازه در قدیم بحث اجتهادی بوده است، به همین دلیل اگر مطلبی از کتاب را قبول نداشتند، به آن بخش اجازه نقل نمی‌دادند؛ بر اخبار دال بر غلو، تخلیط و مطالب باطل در کتب، اجازه نقل صادر نمی‌کردند (باقری، ۱۳۹۳: ۱۵).

از همین رو نسبت به نسخه‌های مشهور، نیازی به این اجازه نبوده است و اگر اجازه صادر می‌شد، به منظور حفظ سنت اجازه و تحکیم و تثبیت نسخه‌ها بوده است (طارمی، بی‌تا: ۲۲۷-۲۲۸). برای اجازات در نسخه‌های مشهور، آثار دیگری نیز قابل تصور است، مانند صحت حکایت از شیخ (ربانی، ۱۳۹۵: ۲۷۶)، اطمینان سامع به ناقل حدیث، جلوگیری از هرج و مرج در نقل حدیث، کنترل صلاحیت ناقلان از ناحیه استاد، تعیین سعه و ضیق دایره اجازات برای هر راوی، به منظور تبرک و تشریف برای راوی (مدیرشانه‌چی، ۱۳۸۸: ۱۶۱-۱۶۲).

با توجه به برخی مستندات باید گفت بین متقدمان توجه به اجازات در نقل حدیث وجود داشته است، نمونه آن روایتی در کتاب *عیون اخبار الرضا* علیه السلام است که راوی بعد از اطمینان از منقولات فضل بن شاذان و انتساب آنها به امام رضا علیه السلام از فضل بن شاذان اجازه نقل آن روایات را طلب می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۱۲۱/۲).

۱. مُجیز شیخی است که اجازه حدیث را صادر می‌کند.

۲. این مطلب برگرفته از صوت جلسه بیست و دوم درس رجال استاد رحمان ستایش می‌باشد.

۱-۲- اجازات مطلق

در دسته دوم از اجازات، مستجیز بنا بر وجود روایت در کتابی، اجازه روایت آن را از شیخ اجازه، بدون شنیدن و قرائت دریافت می‌کند (ربانی، ۱۳۹۵: ۷۶). این دسته از اجازات ناظر به احادیثی است که تنها با اجازه نقل شده است و با شیوه تحمل دیگری همراه نیست. زیرا بنا بر تصریحات برخی، در اجازه لازم نبوده که حتما کتاب‌ها را نزد استاد، سماع یا قرائت کرده باشند، به همین دلیل در تحلیل فهرستی - که بر پایه اجازات و فهرس^۱ می‌باشد - اجازه بیش از سماع و قرائت رواج داشته است (مددی، ۱۳۹۳: ۳۷۱/۱-۳۷۲). دیده شده که راوی کتاب‌های یک مؤلف، در یک جلسه اجازه همه آنها را داده است. این مطلب نشان می‌دهد که مقصود از روایت کتاب و یا اجازه آن فقط استنساخ یا خوانده شدن نزد مؤلف یا راوی نسخه نبوده است، بلکه معنای رایج آن این است که وجود چنین کتابی تأیید گردد و نسخه‌ای از آن نیز در صورت لزوم شناسانده شود. به عبارت دیگر هدف از این نوع اجازات مستند سازی نسخه‌های کتب مؤلفان یا تأیید انتساب کتب به مؤلفان آنهاست، همچنان که اجازه کتاب نیز همین معنا را دارد (طارمی، بی‌تا: ۲۲۷ - ۲۲۸).

در اعتبار این نوع از اجازه و عمل کردن به آن اختلاف نظر وجود دارد، اما مشهور بین علما، محدثان و اصولیان جواز آن است، تا جایی که برخی ادعای اجماع کرده‌اند (غفاری، ۱۳۶۹: ۱۷۴).

اجازات مطلق در خاندان ابن بابویه به عنوان طریقی در نقل حدیث به کار گرفته شده است. یکی از مستندات این ادعا عبارت «الحسین بن علی بن الحسین بن الموسی بن بابویه ثقة روی عن ابيه اجازه» در کتاب نجاشی است (نجاشی، ۱۴۳۹: ۶۸ ش ۱۶۳).

۱-۲- مشایخ اجازه

برای بررسی روایاتی که صدوق به شیوه اجازات مجرد از دیگر طرق تحمل حدیث روایت کرده، لازم است ابتدا بین دو عبارت «مشایخ حدیثی» و «مشایخ اجازه» تفاوت

۱. برای تفاوت فهرست با اجازات و توضیحات درباره روش فهرستی، ر. ک: مددی، ۱۳۹۳: ۳۷۱/۱-۳۷۳؛ عمادی حائری، ۱۳۸۸: ۱۱۴ - ۱۱۵.

قابل شویم. نظرات مختلفی در مورد تعاریف هر یک ارائه شده است، برخی گفته‌اند منظور از مشایخ حدیثی، کسانی هستند که شاگرد به شیوهٔ سماع یا قرائت از آنان حدیث روایت کرده است؛ و منظور از مشایخ اجازه، افرادی هستند که به شاگرد اجازه نقل کتاب یا احادیث آن را -بدون سماع و قرائت و دیگر روش‌های تحمل حدیث- داده باشد (فقیهی، ۱۳۸۴)؛ برخی شیخ اجازه بودن را مشروط بر اجازهٔ شیخ، برای نقل روایت کتاب مشهور یا کتاب غیر مشهور دانسته‌اند (فلاح‌زاده، ۱۳۸۳: ۸۳). از کلام سبحانی این گونه برداشت می‌گردد که وقتی شیخ، اجازهٔ روایت از کتاب خود را به شاگرد می‌دهد بایستی وی را شیخ حدیثی در نظر گرفت و زمانی که اجازهٔ روایت از کتاب دیگران را به شاگرد می‌دهد، فارغ از سماع و قرائت یا اجازهٔ مطلق، نامش در گروه مشایخ اجازه قرار می‌گیرد (ر. ک: سبحانی، ۱۴۱۴: ۳۳۵-۳۳۶). از بین تعاریف گفته شده، سخن اخیر در تفکیک نقش شیخ اجازه و شیخ حدیثی، جامع و مانع است. بنابراین تعریف، باید گفت با توجه به جایگاه نام شیخ در سند، این دو نقش قابل تفکیک است؛ اگر نام شیخ، از مؤلف تا معصوم قرار داشته باشد، جزو مشایخ حدیثی است و اگر از واسطهٔ مؤلف کتاب تا شاگرد قرار گیرد عنوان شیخ اجازه بر او قرار می‌گیرد. البته برخی از مشایخ اجازه کتاب‌های دیگران را با انواع طرق تحمل حدیث به شاگردان آموزش می‌دادند و در نهایت اجازهٔ نقل را نیز صادر می‌کردند، پس صرف اجازه مطلق یا همراه با سایر طرق تحمل حدیث، بر شیخ اجازه یا حدیثی بودن دخالت ندارد.

همچنین در نقش مشایخ اجازه در صحت و ضعف سند نیز اختلافاتی دیده می‌شود. نظر غالب بی‌نیازی بررسی سندی شیوخ اجازه در اسناد است. یک دسته از قائلین به این دیدگاه بر این نظراند که ضعف شیوخ اجازه به وسیلهٔ قرائنی قابل جبران است و لطمه‌ای بر صحت سند وارد نمی‌کند (مجلسی، ۱۴۰۶: ۴۳/۱۴)، از جمله این قرائن اثبات شهرت و صحت اصل و نسخهٔ مکتوبی است که شیخ، اجازه نقل آن را داده است. گروه دیگری از قائلین به این دیدگاه، توثیقات عام مشایخ اجازه را سبب بی‌نیازی از بررسی طرق به کتب حدیثی دانسته‌اند. برای نمونه شهید ثانی مشایخ اجازه از زمان کلینی تا زمان خود را به دلیل شهرت در ورع بی‌نیاز از توثیق دانسته است (شهید ثانی،

۱۴۰۸: ۱۹۲ - ۱۹۳)، در بسیاری از آثار از جمله آثار وحید بهبهانی این نظر را به محقق بحرانی نیز نسبت داده‌اند که وی مشایخ اجازه را در اعلی درجات وثاقت و جلالت دانسته و تعدیل به جهت مشایخ اجازه بودن را روش بسیاری از متأخران قلمداد نموده است (بهبهانی، بی‌تا: ۴۵)، شیخ بهایی نیز ظن بر حسن حال و عدالت مشایخ اجازه را متذکر شده است (ر.ک: شیخ بهایی، بی‌تا: ۲۷۷). البته در مقابل این دیدگاه تعداد اندکی مخالف توثیقات عامه مشایخ اجازه هستند، از جمله آنها مرحوم خوئی است که تصریح می‌کند به مجرد اجازه، وثاقت شیخ اجازه ثابت نمی‌شود (خوئی، ۱۴۱۰: ۷۷) داوری نیز قائل بر این نظر است (داوری، ۱۴۱۶: ۴۸۲/۱).

۱-۳- اجازه در آثار صدوق

شیخ صدوق در تألیف آثار خود از بسیاری از اصول و مصنفات حدیثی اولیه به‌طور مستقیم استفاده کرده است، او در ذکر احادیث این کتب، اگر چه در صدر سند، نام مشایخ خود را ذکر می‌کند، اما باید توجه داشت که در این موارد، واسطه‌های سند تا صاحبان کتب متقدم، بیانگر سلسله‌ای از مشایخ اجازه هستند. در حقیقت شیخ صدوق با ذکر طریق اجازات خود تا صاحب کتاب، روایات را از حالت ارسال خارج کرده است (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴: ۳۳۹؛ معارف، ۱۳۸۸: ۳۴۰). به عبارت دقیق، اجازات برای خارج کردن نسخه کتاب‌های روایی از حالت ارسال به وجود آمدند (داوری، ۱۴۱۶: ۱۵۹/۱).

شیخ صدوق در مواردی، از شیخ اجازه خود با عبارت «اخبرنی... فیما اجازة لی» یاد می‌کند که این موارد عبارتند از:

۱. در چهار موضع از ابو القاسم عبدالله بن احمد الفقیه با لفظ اخبرنی یاد می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۶۹/۱-۷۱-۵۲۱/۲). که در دو مورد از آنها با عبارت «ببلغ فیما اجازة لی» به اجازه‌ای بودن روایات این فرد تصریح می‌کند (همان: ۶۹/۱، ۵۲۱/۲). صدوق در کتاب الخصال، بعد از نقل حدیث مورد نظر، روایتی را با عبارت «و قال ابی رضی الله عنه فی رسالته الی» بدون سند، ضمیمه می‌کند، تا تصدیقی بر روایت مذکور باشد. به عبارتی، قرآینی در صحت روایت اخذ شده به شیوه اجازه ارایه می‌نماید.
۲. در شش موضع صدوق از ابو الحسن طاهر بن محمد بن یونس (بن حیوه) الفقیه

(همو، ۱۳۸۵: ۱۲/۱، ۴۶۸/۲: ۱۳۶۲: ۲۹/۱، ۵۴۱/۲-۵۴۲: ۱۳۹۸: ۳۹۸)، با عبارت «اخبرنی»، حدیث می‌کند که با توجه به حدیث دیگری که صدوق تصریح می‌کند «اخبرنی ابو الحسن طاهر بن محمد بن یونس بن حیوه الفقیه فیما اجازة لی ببلخ» (همو، ۱۳۸۵: ۱۲/۱: ۱۳۶۲: ۵۴۱/۲)، باید گفت شیخ صدوق در بلخ از این شیخ، اجاز، روایت گرفته است.

۳. در سه مورد از ابو العباس، الفضل بن الفضل الکندی (بن العباس الکندی) الهمذانی با «اخبرنی» روایت نقل می‌کند، در یک مورد قید «عند منصرفی من الحج» را می‌آورد (همو، ۱۳۶۲: ۳۲۰/۱). و در جایی دیگر به نحوه تحمل حدیث خود این‌گونه تذکر می‌دهد: «فیما اجازة لی بهمذان سنه اربع و خمسين و ثلاثمائة» (همو، ۱۳۹۸: ۷۷: ۱۳۶۲: ۲۹۵/۱). یعنی او در سال ۳۵۴ در راه برگشت از حج از این راوی اجازة نقل گرفته است.

۴. در یک مورد، این‌گونه روایت اجازة‌ای خود را بازگو می‌کند: «أخبرنی أبو محمد الحسن بن محمد بن یحیی بن الحسن بن جعفر بن عبد الله بن الحسن بن علی بن الحسين بن علی بن ابی طالب علیه السلام فیما أجازة لی مما صح عندی من حدیثه و صح عندی هذا الحدیث» (همو، ۱۳۹۵: ۵۴۳/۲) او از ابن ابی طاهر در دو جایگاه و در تمامی آنها به شیوة اجازة نقل روایت می‌کند (همان: ۵۴۳، ۵۴۷).

از بین مشایخ اجازة مذکور، سه شیخ دارای فاصله مکانی با محل سکونت صدوق بوده‌اند، به نظر می‌رسد چون زمان اقامت صدوق در شهرهای بلخ و همدان، به اندازه‌ای نبوده که به شیوة سماع و قرائت از مشایخ آنجا اخذ حدیث کند، به شیوة اجازة بسنده کرده است. در صورتی که نقل‌های اجازة‌ای صدوق محدود به همین مشایخ اجازة باشد، می‌توان گفت صدوق تنها در مواقع اضطراری به شیوة اجازة فاقد سماع و قرائت روی آورده است.

در توجه صدوق بر اجازات قرین با سایر طرق تحمل حدیث گفته‌اند^۱: صدوق وقتی در کتاب‌هایش عبارت «ما کان عن فلان فقد رُویته»^۲ را به کار می‌برد، منظورش

۱. این مطلب برگرفته از درس خارج فقه آقای مددی است که در تاریخ ۹۶/۶/۱۵ برگزار گردید.

۲. آقای مددی تلفظ رُویته و رُویته را نادرست می‌داند.

این است که من از کسی نقل می‌کنم که اجازه روایت به من داده است و روایت مورد نظر به شیوه صحیح تحمل شده است. او در جایی که اجازه نقل نداشت به جای «رؤینا» از «سمعتہ یقول» استفاده کرده است. این نکته بیانگر توجه شیخ صدوق بر کسب اجازه در نقل احادیثی است که به طرق مختلف تحمل کرده است. از طرفی، شاهد تکرار عبارت «ما کان عن فلان فقد رُویته» در سراسر مشیخه صدوق هستیم، حال اگر ادعای فوق را بپذیریم باید بگوییم، شیخ صدوق برای تمام روایاتی که به شیوه‌های مختلف تحمل کرده است، اجازه نقل از مشایخ اجازه را نیز داشته است که در این صورت، دو نکته در نحوه شیخ صدوق در نقل روایات قابل ملاحظه خواهد بود: اول دقت صدوق در انتخاب نسخه‌های تأیید شده کتب حدیثی است و دیگری از نظر محتوایی که باید بگوییم، روایات منقول در کتاب من لایحضره الفقیه از نظر محتوایی توسط مشایخ اجازات تأیید شده و اجازه روایت آنها صادر شده است.

۲- کتابت (مکاتبه)^۱

در تعریف کتابت گفته‌اند: شیخ روایت یا کتاب حدیثی را برای فرد حاضر یا غایبی بنویسد یا دستور دهد فرد ثقه‌ای آن را برای فرد منظور بنویسد و در انتها شیخ به خط خود، نوشته را تأیید کند. کتابت نیز دو نوع است: یکی مقرون به اجازه و دیگری مجرد از اجازه (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۸۷ - ۲۸۸؛ صدر بی‌تا: ۴۶۵ - ۴۶۶).

هنگامی که محدث خبری را به شیوه کتابت اخذ کرده باشد، بایستی در ادای حدیث از الفاظی مانند «کتب الی فلان» یا «أخبرنا مکاتبه» استفاده کند. گفته‌اند برای جلوگیری از توهم سماع، مجاز نیست به تنهایی از الفاظ «حدثنا» یا «أخبرنا» استفاده کند. البته برخی، استفاده از این الفاظ را برای کتابت نیز جایز دانسته‌اند (شهید ثانی،

۱. اگرچه برخی خلط کتابت و مکاتبه را نادرست می‌دانند و مکاتبه را منحصر در کتابت با معصوم علیه السلام عنوان کرده‌اند (غفاری، ۱۳۶۹: ۱۷۹)، اما با توجه به آنکه شهید ثانی و سید حسن صدر در آثارشان، تفکیکی بین کتابت و مکاتبه قائل نشده‌اند و از هر دو در ذیل کتابت نام برده‌اند، در این پژوهش نیز، بنا بر عدم تمایز این دو اصطلاح گذارده شد.

۱۴۰۸: ۲۹۱). حتی برخی، نظر اکثریت را در جواز اطلاق «حدثنا» و «اخبرنا» برای مکاتبه می‌دانند (صدر، بی‌تا: ۴۶۷).

کتابت مقرون به اجازه را معتبر دانسته‌اند، اما در مورد کتابت فاقد اجازه اختلاف نظر وجود دارد. قول مشهورتر بر این است که اگرچه در لفظ، اجازه صادر نشده است، اما وقتی حدیثی برای کسی از سمت شیخ نوشته می‌شود، در معنا اجازه را نیز به همراه دارد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۸۷ - ۲۸۸؛ صدر، بی‌تا: ۴۶۵ - ۴۶۶).

شهید صدر بر این نظر است که «تأمل در صحت مکاتبه و عمل به آن و روایت آن شایسته نیست، چون در زمان عسکریین علیهم‌السلام مکاتبات بسیاری از ائمه علیهم‌السلام صادر می‌شد که فردی منکر جواز عمل به آن نمی‌شد که اگر چنین بود، مکاتبات ائمه علیهم‌السلام کاری عبث بود» (صدر، بی‌تا: ۴۶۶). به دلیل برخورد متفاوت صدوق با مکاتبات ائمه علیهم‌السلام، این موارد در بخشی تحت عنوان توقیعات به صورت مستقل خواهد آمد.

۲-۱- کتابت در آثار صدوق

با میزان بهره‌گیری شیخ صدوق از کتابت، به‌عنوان یکی از طرق تحمل حدیث دانسته خواهد شد، وی چه میزان بر اخذ حدیث به شیوه کتابت، اعتماد داشته و در این موارد از چه الفاظی در ادای احادیث بهره برده است.

گفته‌اند واژه «اخبرنا» و «اخبرنی» در بیشتر موارد بر سماع و قرائت استعمال شده است (عاملی، ۱۴۰۱: ۱۳۲-۱۳۳؛ صدر، بی‌تا: ۴۴۸؛ شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۴۷)، تا جایی که برخی گفته‌اند استعمال آن به صورت مجرد بر کتابت صحیح نیست (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۹۱)، اما یکی از اقوال این است که «اخبرنا» در اجازه و مکاتبه، بیشتر استفاده می‌گردد (همان: ۲۳۵). جستجوهای انجام شده در اسناد صدوق نیز، این نظر را تأیید می‌کند. صدوق در برخی اسناد، در مواردی به مکاتبه، اجازه و قرائت راویان موجود در سلسله سند تصریح می‌کند. در این موارد، مکاتبه و اجازه را -همان‌گونه که اسنادش خواهد آمد- همواره با لفظ «اخبرنی/اخبرنا» می‌آورد و در قرائت در برخی موارد با لفظ «حدثنی/حدثنا» و در مواردی با «اخبرنی/اخبرنا» به نقل روایت می‌پردازد (برای نمونه ر. ک: ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۷۴، ۳۷۷: ۱۳۷۸؛ ۸۰/۱: ۱۴۰۳؛ ۱۹۷، ۲۲۶، ۳۰۳: ۱۳۸۵؛ ۲: ۳۱۵).

در اسناد صدوق، فراوانی همراهی واژه «اخبرنی» با عبارات «اخبرنی فلانی فیما کتب الی» (همو، ۱۳۶۲: ۱۰/۲؛ ۱۳۸۵: ۴۰۲/۲)، «اخبرنی فلانی اجازة لی فیما کتب الی»، «اخبرنی فلانی فیما اجازة لی مما صح عندی من حدیثه و صح عندی هذا الحدیث» (همو، ۱۳۹۵: ۵۴۳/۲)، «اخبرنی فلانی فیما اجازة لی ببلخ» (همو، ۱۳۶۲: ۶۵/۱؛ ۵۴۱/۲)، «اخبرنی فلانی الفقیه ببلخ فیما اجازة لی» (همان: ۵۲۱/۲) و «اخبرنا فلانی فیما اجازة لی بهمدان سنه فلان» (همان: ۲۹۵/۱)، نشان از این واقعیت دارد که صدوق، «اخبرنا» و «اخبرنی» را در بیشتر مواقع برای احادیث مکاتبه‌ای و اجازة‌ای به کار برده است.

۲-۲- مشایخ مکاتبه‌ای شیخ صدوق

صدوق در اخذ حدیث از مشایخ زیر، به شیوه کتابت اعتماد کرده و به نقل روایت مکاتبه‌ای از آنها پرداخته است.

۱. محمد بن هارون زنجانی یکی از مشایخ شیخ صدوق است که همواره از او با لفظ «اخبرنی»، به ذکر حدیث می‌پردازد. در برخی اسناد تصریح کرده «اخبرنا ابو الحسن محمد بن هارون الزنجانی فیما کتب الی علی ید علی بن احمد البغدادی الوراق (نامه نویس) قال: ...»؛ یعنی زنجانی روایاتی را به دست یکی از نامه نویسان به نام علی بن احمد البغدادی برای صدوق نگاشته است، که صدوق از آنها به نقل حدیث پرداخته و در برخی موارد به مکاتبه‌ای بودن آن روایات تصریح کرده است (همو، ۱۳۹۵: ۵۵۲/۲؛ ۱۴۰۳: ۲۲، ۲۱۱، ۲۷۲، ۳۰۲)، اما در برخی مواضع تنها به لفظ «اخبرنی» برای بیان اخذ حدیث از این شیخ، اکتفا کرده است (همو، ۱۳۷۶: ۴، ۱۷۰؛ ۱۴۰۳: ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۷۷، ۳۲۱، ۳۲۶).

۲. علی بن حاتم قزوینی یکی دیگر از مشایخ صدوق است که روایات فراوانی (حدود ۷۰ روایت)، از او در آثار صدوق نقل شده است. به غیر از دو مورد که از لفظ «حدثنا» از او نقل شده (همو، ۱۳۸۵: ۳۲/۲، ۴۰۶)، در بقیه موارد، با واژه «اخبرنا/اخبرنی» از او روایت شده است. با توجه به اینکه در این دو مورد، علی بن حاتم از قاسم بن محمد بن علی بن ابراهیم روایت می‌کند و این سلسله سند در ۲۳ مورد به صورت «اخبرنا علی بن حاتم (اجازة)/فیما کتب الی» قال اخبرنی القاسم بن محمد بن علی بن

ابراهیم الهمدانی» نقل شده است، می‌توان گفت این دو مورد نیز با اشتباه نسخ واژه «اخبرنی» به «حدثنا» تغییر یافته است. شیخ صدوق در مواردی با عبارت «اخبرنی علی بن حاتم فیما کتب الی» (همان: ۹۴/۱، ۱۳۱، ۲۱۰، ۴۲۶/۲، ۳۲۳، ۴۷۸، ۱۳۹۵: ۶۶۸/۲) به تحمل اخذ حدیث به شیوه کتابت از این استاد اقرار می‌کند. در سایر موارد تنها به واژه اخبرنی اکتفا می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۱۲۴، ۲۹۰، ۱۳۸۵: ۱۰۳/۱، ۱۰۴، ۱۱۹...). با توجه به اینکه شیخ صدوق در مشیخه کتاب من لایحضره الفقیه، طریق خود را برای دستیابی به روایات حمدان بن الحسین این گونه بیان می‌کند: «فقد رویته عن علی بن حاتم إجازة قال: أخبرنا القاسم بن محمد قال: حدثنا حمدان بن الحسين» (همو، ۱۴۱۳: ۵۳۵/۴-۵۳۶)، با در کنار هم قرار دادن این سند با سایر اسناد، می‌توانیم به این نتیجه برسیم که شیخ صدوق برای نقل تمامی روایات علی بن حاتم از شیوه کتابت همراه با اجازه بهره برده است.

۳. شیخ صدوق از علی بن حبشی قونی (همو، ۱۳۸۵: ۴۰۲/۲) و (ابو اسحاق) ابراهیم بن محمد بن حمزه بن عمار الحافظ با عبارت «اخبرنا... فیما کتب الی» (همو، ۱۳۶۲: ۴۱۰/۱، ۴۱۷)، و از سلیمان بن احمد بن ایوب اللخمی با «اخبرنی فیما کتب الی من اصبهان» یاد کرده است (همو، ۱۳۷۸: ۲۲۷/۱).

۴. اگر رساله‌ای را که پدر صدوق برای فرزندش محمد بن علی بن بابویه نگاشته است در شمار آثار حدیثی قلمداد کنیم - در حالی که این رساله شامل فتوهای علی بن الحسین بن بابویه و برگرفته از احادیث است -، بایستی نقلیاتی که صدوق با عبارت «قال ابی فی رسالته الی» در آثارش از آنها یاد می‌کند (ر.ک: همو، ۱۴۱۳: ۵۷/۱، ۸۱، ۸۸، ۹۸، ۱۳۸۵: ۳۰۷/۱، ۱۳۶۲: ۳۳۳/۱، ۵۲۱/۲، ۱۴۱۵: ۴۳، ۱۱۲)، در دستة اخذ به شیوه کتابت قرارگیرد.

۲-۳- نحوه اخذ توقیعات توسط صدوق

متقدمان از توقیعات نیز مانند سایر احادیث و کتاب‌های حدیثی نسخه‌برداری می‌کردند (همو، ۱۳۹۵: ۵۱۶/۲، ۴۹۹)، در موادی توقیعات با سماع و قرائت، در طی چند نسل روایت می‌شد. شیوه شیخ صدوق در نقل از توقیعات، در اکثر مواقع، با ذکر سند

و با الفاظ «حدثنا» بوده است، که نشان از سماع آن توقیعات توسط شیخ صدوق دارد. او اسناد را تا فردی که توقیع امام علیه السلام برای او صادر شده بود، ذکر می‌کرد، تا بدین وسیله توقیعات از عارضهٔ ارسال در امان بماند (رک: همو، ۱۳۹۵: ۴۸۲/۲ - ۵۱۱)، مانند توقیعات صادر شده از امام هادی علیه السلام برای عبدالله بن جعفر الحمیری که صدوق این توقیع را توسط پدرش و ابن الولید و محمد بن موسی بن المتوکل نقل می‌کند (طوسی، بی‌تا: ۲۹۴؛ نجاشی، ۱۴۳۹: ۲۲۰؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲۹۶/۳، ۵۱۰/۴).

البته در آثار صدوق موارد اندکی از توقیعات، به شیوهٔ وجاده‌ای نقل شده‌اند. برای نمونه صدوق در روایتی تذکر می‌دهد که سعد بن عبدالله توقیع را به خط ابوعبدالله جعفر به طریق وجاده یافته است و برای شیخ صدوق روایت کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۵۱۰/۲). هم‌چنین در موارد کمی، شیخ صدوق سند خود تا سائلی که توقیع برایش صادر شده را ذکر نمی‌کند و توقیعات را مرسل روایت می‌کند (ر.ک: همان: ۵۰۱).

۲-۴- میزان اعتماد شیخ صدوق به توقیعات

با توجه به آنکه خط امامان علیهم السلام، برای تعدادی از محدثان شناخته شده بود (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۶/۵)، و مهر مخصوص ائمه علیهم السلام، در انتهای نامه و توقیعات وجود داشت و از جانب افراد مطمئن، سؤالات و جواب‌ها به صورت توقیعات به مردم عرضه می‌شد، همهٔ این موارد تأییدی بر صحت توقیعات محسوب می‌شد (معارف، ۱۳۸۸: ۲۹۸)، در شناخت خط ائمه علیهم السلام روایتی از احمد بن اسحاق قمی نقل شده است که او از امام درخواست می‌کند، نوشته‌ای برایش بنویسد تا خط امام را بشناسد، تا اگر کسی به دروغ نامه‌ای از جانب امام علیه السلام، نزد او فرستاد، شناسایی کند (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۳/۱). با توجه به شواهد مطرح شده، اصل توقیعات به خط امام علیه السلام دست به دست نزد محدثان به ارث می‌رسید و در مواقعی نیز از روی نسخهٔ اصلی نسخه برداری می‌شد و توقیعات مانند سایر احادیث، با سند متصل تا فردی که توقیع برایش صادر شده بود، روایت می‌شد. همهٔ این موارد بر اعتبار توقیعات می‌افزود.

نسخهٔ اصلی تعدادی از توقیعات با امضاء و خط امام عسکری علیه السلام که در پاسخ به

سؤالات ابوجعفر صفار صادر شده بود، به دست شیخ صدوق رسیده و او به صورت مستقیم از آنها نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۲۰۳/۴). البته در این موارد تأیید خط امام علیه السلام، توقیع را از سند بی نیاز می کرد.

نسخه اصلی توقیعات در نزد شیخ صدوق، از معتبرترین نقل های حدیثی محسوب می گردید، این اعتبار به اندازه ای بود که در صورت وقوع تعارض بین توقیع مذکور با روایات صحیح دیگر، بر اساس روایتی فتوا می داد که با خط امام علیه السلام به دست او رسیده بود؛ در این موارد او تصریح بر این مطلب دارد که بر اساس توقیع با خط امام علیه السلام فتوا می دهد (همان). این موارد حکایت از شدت اعتبار توقیعات مذکور نزد شیخ صدوق دارد.

البته لازم به تذکر است نگاه دیگری نیز به توقیعات وجود دارد، اینکه احتمال تقیه ای بودن در روایات مکاتبه ای معصومان علیهم السلام، بیش از سایر روایات است؛ از این رو اگر احادیث متعارض، یک طرف تعارض مکاتبه باشد، بر تقیه حمل می شود. با توجه به قائلین به این نظر، باید گفت این عقیده در دوره متأخران به وجود آمده است. صاحب جواهر یکی از افرادی است که بر این مورد تصریح نموده است؛ وی در این مورد می گوید: «و المکاتبة المجزوم بها فی قوة المشافهة، نعم یمکن حملها علی التقیة کما هو المظنة فی المکاتبات» (نجفی، ۱۳۶۷: ۱۴۰/۸) هم چنین در جای دیگری می گوید: «المکاتبة التي یراعی فیها التقیة غالباً» (همان: ۱۷۶/۳۳). مجلسی نیز در شرح یک روایت، می گوید: «جواب المکاتبة صدر عنه التقیة» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۱۵). البته با توجه به آنکه مجلسی این عبارت را در حل تعارض روایتی خاص مطرح نموده است، شاید بتوان گفت او قرائنی دیگر در تقیه ای بودن آن روایت در دست داشته است و در پی بیان عقیده تقیه ای دانستن غالب مکاتبات نبوده است، برخی از فقهای متأخر نیز به صورت تلویحی احتمال تقیه ای بودن مکاتبات را مطرح نموده اند (ر. ک: فاضل آبی، ۱۴۰۸: ۱۴۷/۱؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۳۴۸/۴؛ الهمدانی، بی تا: ۱۴۱/۲؛ حائری، ۱۴۱۸: ۱۶۵؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۱۴۵/۲).

۳- وجاده

وجاده نوعی از اخذ و نقل حدیث است. علما زمانی از این اصلاح استفاده

می‌کردند که حدیثی را از صحیفه (کتاب و نوشته‌ای)، بدون سماع، مناوله یا اجازه اخذ کرده باشند (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۹۷). هم‌چنین گفته‌اند: شخص کتاب یا حدیثی را به خط شخصی بیابد، اعم از اینکه با او هم‌عصر باشد، یا نباشد (عاملی، ۱۴۰۱: ۱۴۳)، او را ملاقات کرده باشد، یا ملاقات نکرده باشد، ولی این کتاب را از او سماع نکرده باشد و از جانب آن شخص نیز اجازه‌ای برای او صادر نشده باشد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۹۸؛ غفاری، ۱۳۶۹: ۱۸۰ - ۱۸۱).

این شخص موقع نقل باید بگوید: «وجدت/قرأت بخط فلان/فی کتاب فلان بخطه: حدثنا فلان/وجدت بخط فلان عن فلان»، اما زمانی که محقق نشود به خط فلانی است بایستی از الفاظ «بلغنی عن فلان/وجدت فی کتاب خبرنی فلان/فی کتاب ظننت انه بخط فلان/فی کتاب ذکر کاتبه انه فلان/قیل بخط فلان» استفاده کند (غفاری، ۱۳۶۹: ۱۸۱ - ۱۸۲).

یکی از نکاتی که در نقل روایت به شیوهٔ وجاده‌ای در لسان محدثان مورد تأکید بوده، اقرار گوینده به وجاده‌ای بودن روایت با الفاظی چون «وجدت/بلغنی بخط فلان» و مانند آن بوده است. عدم استفاده از این الفاظ را نوعی تدلیس دانسته‌اند، زیرا توهم سماع را دارد در صورتی که اخبار وجاده‌ای منقطع مرسل اند و با قول «وجدت فی کتاب» نوعی اتصال ظاهری ایجاد می‌گردد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۲۹۹).

۳-۱- وجاده در آثار شیخ صدوق

وجود الفاظی مانند «وجد»، «بلغ»، «ذکر» و مانند اینها در اسناد صدوق، در ابتدای امر نشان دهنده به‌کارگیری شیوهٔ تحمل وجاده توسط او است. اما به صرف وجود این الفاظ، نمی‌توان رأی به صحت وجاده نزد صدوق داد، زیرا تعدادی از این الفاظ در معنای اصطلاحی خود به‌کار گرفته نشده‌اند. برای نمونه آن زمانی که شیخ صدوق در نقل کتب غیرحدیثی از این الفاظ استفاده کرده است شامل کتب لغوی (ر. ک: ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۳۲۷ - ۳۲۹: ۳۲۹/۴: ۳۴۴)، و کتب تاریخی (ر. ک: همو، ۱۳۹۵: ۵۵۵/۲: ۴۳۷: ۱۳۷۸: ۱۵۴/۲)، می‌شود و نمی‌توان معنای اصطلاحی وجاده را از آن برداشت کرد.

تعدادی از این الفاظ توسط راویان میانی اسناد شیخ صدوق به کار گرفته شده است؛ یعنی این اصطلاحات از جانب شیخ صدوق به کار گرفته نشده است (ر. ک: همو، ۱۳۸۵: ۲۸۳/۲-۳۸۴: ۱۴۰۳: ۲۴۴-۲۴۵، ۲۴۷، ۲۵۶). بنابراین به وسیله آنها نمی‌توان او را استفاده کننده از شیوه وجاده دانست. اما تعدادی از این الفاظ در مورد توقیعات به کار گرفته شده است که بحث آن گذشت.

۳-۲- اعتبار تحمل حدیث به شیوه وجاده

در اعتبار این شیوه تحمل حدیث اختلاف وجود دارد. عده‌ای جواز عمل به وجاده را به صورت مطلق - بدون شرط اجازه - نقل کرده‌اند (خاقانی، ۱۴۰۴: ۲۶ - ۲۷)، و عده‌ای نیز عمل به وجاده را به صورت مطلق منع کرده‌اند، اما در مقابل، عده‌ای قایل به تفصیل شده‌اند و عمل به روایات وجاده‌ای مقرون به اجازه را به مانند اجازه مطلق، جایز دانسته‌اند (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۳۰۱-۳۰۳). عده‌ای نیز با استناد به روایات معتبر این گونه حکم کرده‌اند، هنگامی که کتاب یافت شده به شیوه وجاده، انتسابش به مؤلف معروف باشد، وجاده معتبر است (بحر العلوم، ۱۳۶۳: ۲۷۴/۳ - ۲۷۵: میرزای نوری، ۱۴۱۶: ۸۴/۴).

برخی برای احادیث وجاده‌ای با توجه به نوع متن قایل به تفصیل شده و گفته‌اند: برخی از اقسام وجاده معتبر است، همان‌طور که شیخ صدوق در کتاب‌هایش از مکاتبات و توقیعات ائمه علیهم‌السلام یاد می‌کند، و در مواضعی از کتب خود اقرار می‌کند که این نوشتار در نزد او وجود دارد، و بعید نیست که برخی از آنها را به طریق وجاده از کتب هم‌عصران یا متقدمان یافته باشد (کنی، ۱۳۷۹: ۲۶۶: غفاری، ۱۳۶۹: ۱۸۴). در نقد این سخن باید گفت، اگر چه شیخ صدوق در سند «کان خرج إلى العمري وابنه رضی الله عنهما رواه سعد بن عبد الله قال الشيخ أبو عبد الله جعفر رضی الله عنه وجدته مثبتا عنه رحمه الله» (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۵۱۰/۲)، این گونه تذکر می‌دهد که توقیع مذکور را به خط ابو عبد الله جعفر علیه‌السلام به طریق وجاده یافته‌اند و همچنین در «و قال وجدته فی نسخه ابی الحسن الهمدانی ...» (همان: ۵۰۰)، به اختلاف نسخ در توقیعی که برایش روایت شده و توقیعی که به شیوه وجاده به دست پدرش رسیده است، در انتهای بحث اشاره

می‌کند؛ اما در هر دو مورد گفته شده، شیخ صدوق خود به شیوه وجاده اخذ نکرده است، بلکه مشایخش به طریق وجاده آن توقیعات را یافته‌اند، و به دلایلی مانند شناسایی خط امام علیه السلام بر آن اعتماد کرده‌اند.

اجتناب شیخ صدوق از نقل احادیث وجاده‌ای، به روشنی در نقل زیر نمایان است. او در بیان نقل دیدار احمد بن اسحاق با امام عصر علیه السلام این گونه تذکر می‌دهد:

«هیچ روایتی در این مورد نشنیدم جز نوشته‌ای که به خط علی بن عبدالله الوراق یافتیم که این مطلب را بازگو می‌کرد، من آن نوشته را نزد صاحب خط بردم و از او در صحت آن سؤال کردم، علی بن عبدالله آن را برای من با سند روایت کرد» (همان: ۳۸۴ - ۳۸۵).

یعنی شیخ صدوق روایت وجاده‌ای را بعد از سماع در کتاب خود با لفظ «حدثنا علی بن عبدالله الوراق» نقل کرده است. به غیر از روایت فوق به هیچ روایتی دست نیافتیم که در تعریف اصطلاحی حدیث قرار بگیرد و در عین حال شیخ صدوق به‌طور مستقیم و به صورت وجاده‌ای آن را تحمل کرده باشد.

البته در برخی اسناد، شیخ صدوق به‌طور غیرمستقیم به نقل وجاده‌ای مبادرت کرده است و با چند واسطه از اثر وجاده‌ای روایت می‌کند، مانند نقل وجاده‌ای عیاشی و یعقوب بن یزید. در تمامی این احادیث شیخ صدوق روایات را از اساتیدش به روش تحمل حدیث معمول و معتبر شنیده است، اما مشایخ او از لفظ «ذکر» یا «وجدت» یا «بلغنی» استفاده کرده‌اند. حال اگر این الفاظ را حمل بر وجاده کنیم، باید بگوییم این روایت چند نسل قبل شیخ صدوق به طریق وجاده اخذ شده، در اینجا چند احتمال مطرح می‌گردد: یکی اینکه کتاب وجاده‌ای نسل به نسل به شیخ صدوق رسیده و او با اجازه مشایخش آن را نقل کرده است. دیگری اینکه این روایت وجاده‌ای در آثار مشایخ صدوق ثبت شده و او از کتب اساتید خود با سماع و قرائت اخذ کرده است. در احتمال دوم طریق اخذ شیخ صدوق وجاده‌ای نخواهد بود، اما در احتمال نخست، شیخ صدوق به شیوه وجاده اما با اجازه اساتیدش به نقل روایت پرداخته است. در این صورت او وجاده همراه با اجازه را معتبر دانسته و ابایی از نقل آن نداشته است. البته لازم به تذکر است که احادیث وجاده‌ای با این شرایط نیز در آثار شیخ صدوق بسیار

اندک است و طبق تتبعات نگارنده از مواردی که در متن ذکر شده فراتر نمی‌رود، پس به‌عنوان یک قاعده معتبر نزد شیخ صدوق قابل عرضه نیست.

نتیجه‌گیری

۱. شیخ صدوق در صورتی خود را مجاز به نقل حدیث می‌دانست که به شیوه مورد اعتمادش آن را اخذ کرده باشد. از بین انواع تحمل حدیث، شیخ صدوق بیشترین اعتبار را برای شیوه سماع و قرائت قایل بوده، و با الفاظ حدثنی / حدثنا و یا خبرنی / خبرنا قراءه به استفاده از هر یک از این شیوه‌ها تصریح کرده است. وی از الفاظی که دال بر وصیت، اعلام و مناو له بوده باشد، استفاده نکرده است.
۲. شیخ صدوق شیوه اجازه و مکاتبه همراه با اجازه را نیز در اکثر مواقع با لفظ «اخبارنا» به صورت مطلق یا «اخبارنا اجازه» و «اخبارنا کتابه» و مانند این قیود به کار برده است. وی این دو طریق را دارای درجه‌ای از اعتبار دانسته و در مواقعی که دسترسی به استاد برای اخذ حدیث به شیوه سماع نداشته، از طرق مزبور بهره برده است.
۳. وجاده به‌عنوان روشی در تحمل حدیث از اعتبار حداقلی نزد شیخ صدوق برخوردار بوده و تنها در اخذ توقیعات به خط و امضای معصوم علیه السلام بر آن اعتماد داشته و آن را نقل کرده است.

کتاب‌نامه

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، الامالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
۲. —، التوحید، محقق: هاشم حسینی، قم، نشر اسلامی، ۱۳۹۸.
۳. —، الخصال، محقق: علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
۴. —، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵.
۵. —، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۶. —، کتاب من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۳.
۷. —، کمال الدین و تمام النعمه، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامی، ۱۳۹۵.
۸. —، معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۳.
۹. —، الممتنع، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام، ۱۴۱۵.
۱۰. ایزدی، مهدی، «علل گرایش کمیته متقدمان امامیه به طرق تحمل حدیث»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۲۰، ۱۳۹۶.

۱۱. باقری، حمید، «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان متقدم امامی: نگاهی به جایگاه منبع مکتوب در حدیث پژوهی قدما»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۷، ۱۳۹۳.
۱۲. بحر العلوم الطباطبائی، محمد مهدی، الفوائد الرجالية، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، تهران، مکتبة الصادق علیه السلام، ۱۳۶۳.
۱۳. بهبهانی، وحید، الفوائد الرجالية، بی‌جا، بی‌تا، بی‌نا.
۱۴. پاکتیچی، احمد، مدخل «تحمیل حدیث» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۵. حائری، سید مرتضی، الخمس، تحقیق: محمد حسین امراللهی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۸.
۱۶. خاقانی، علی، رجال الخاقانی، تحقیق: بحر العلوم، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
۱۷. خویی، ابوالقاسم، کتاب الصلاة، قم، العلمية، ۱۴۱۳.
۱۸. —، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰.
۱۹. داوری، مسلم، اصول علم الرجال، بین النظرية و التطبيق، تحقیق: محمد علی صالح المعلم، بی‌جا، نمونه، ۱۴۱۶.
۲۰. ربانی، محمد حسن، دانش رجال الحدیث، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۹۵.
۲۱. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم، نشر اسلامی، ۱۴۱۴.
۲۲. شیخ بهایی، حسین، مشرق الشمسین، قم، مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
۲۳. شهید ثانی، زین الدین بن علی، الرعاية فی علم الدراية، تحقیق: عبدالحسین محمد علی بقال، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۸.
۲۴. صدر، حسن، نهاية الدراية، تحقیق: ماجد الغرابوی، قم، معشر، بی‌تا.
۲۵. طارمی، حسن، «پیشینه مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه»، مجموعه مقالات کنگره کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، صص ۲۱۹-۲۳۶، بی‌تا.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، نجف، المکتبه المرتضویة، بی‌تا.
۲۷. عاملی، حسین بن عبد الصمد، وصول الأخبار الی اصول الأخبار، تحقیق: عبداللطیف کوه کمری، قم، مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱.
۲۸. عمادی حائری، محمد، بازسازی متون کهن حدیث شیعه (روش، تحلیل، نمونه)، تهران، مرکز اسناد مجلس شورای اسلام، ۱۳۸۸.
۲۹. غفاری، علی اکبر، دراسات فی علم الدراية: تلخیص مقباس الهدایه، تهران، جامعه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۶۹.
۳۰. فاضل آبی، حسن بن ابی طالب، کشف الرموز فی شرح مختصر المنافع، تحقیق: علی پناه اشتهااردی، حسین یزدی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۰۸.
۳۱. فقیهی، حسین، «سیری در اسناد احادیث کافی»، فرهنگ کوثر، شماره ۶۴، ۱۳۸۴.
۳۲. فلاح‌زاده، حسین، «مشایخ اجازه»، حدیث و اندیشه، شماره ۱۱ و ۱۲، ۱۳۸۳.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷.
۳۴. کنی، ملا علی، توضیح المقال فی علم الرجال، تحقیق: محمد حسین مولوی، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۹.
۳۵. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول علیه السلام، مصحح هاشم رسولی محلاتی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴.

۳۶. مجلسی، محمد تقی، روضة المتقين فی شرح من لا یحضره الفقیه، محقق حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم، کوشانیور، ۱۴۰۶.
۳۷. مددی، احمد، نگاه‌ی به دریا، قم، مؤسسه کتابشناسی شیعه، ۱۳۹۳.
۳۸. مدیرشانه‌چی، کاظم، درایة الحدیث، قم، نشر اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۹. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث با رویکرد تحلیلی، تهران، کویر، ۱۳۸۸.
۴۰. میرزای نوری، حسین بن محمد تقی، خاتمة مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحیاء التراث، ۱۴۱۶.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعه)، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم، نشر اسلامی، ۱۴۳۹.
۴۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، تحقیق: محمود قوچانی، تصحیح: سید ابراهیم میانجی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷.
۴۳. نراقی، احمد، مستند الشیعه، تحقیق مؤسسه آل‌البتیة لإحیاء التراث، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۱۵.
۴۴. همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، تهران، مکتبة النجاح، بی‌تا.

امام‌شناسی

در نامه منسوب به امام صادق علیه السلام خطاب به اصحاب*

- فتحیه فتاحی زاده^۲
- زهرا صرفی^۳
- سمیه سروقد مقدم^۴

چکیده

امامت از ضروریات مذهب تشیع است و تبعیت از امام جز با معرفت امام علیه السلام محقق نمی‌شود. بی‌تردید بهترین معرفی آن است که از زبان خود امام معصوم علیه السلام باشد. اولین حدیث از کتاب روضة الکافی، نامه‌ای از امام صادق علیه السلام خطاب به اصحاب است. نتایج تحلیل محتوای کمی نشان می‌دهد در بخشی از این نامه، کلیدواژه «امام» دارای تکرار قابل توجهی است؛ به گونه‌ای که از نظر فراوانی در مقایسه با سایر کلیدواژه‌ها جایگاه سوم را دارا می‌باشد و در ۸۸٪ موارد، این کلید واژه برای اشاره به ائمه معصومین علیهم السلام به کار رفته است. از این رو در پژوهش حاضر با تحلیل مضمون این نامه تلاش شد تا نگاه امام علیه السلام در موضوع امام‌شناسی تبیین شود. نتایج تحلیل محتوا، ضمن اینکه مشخص می‌کند در مقوله «امام‌شناسی» مباحث مرتبط با معرفی امام و جایگاه امامت، صفات و وظایف امام و حق امام بر مردم بیان شده

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۶.

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا علیها السلام (f_fattahizadeh@alzahra.ac.i)

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا علیها السلام (Sarfi@alzahra.ac.ir).

۴. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا علیها السلام، نویسنده مسئول.

است؛ نشان می‌دهد، حضرت در پی اثبات جایگاه امامت یا شرح کامل اوصاف امام نبوده است، بلکه تبیین اعتقاد صحیح اسلامی در زمینه امام شناسی و تأکید بر نیازمندی اصحاب به امام، جهت بهره‌مندی ایشان از شأن هدایت‌گری این بزرگواران، مورد توجه آن امام همام بوده است.

واژگان کلیدی: نامه امام صادق علیه السلام، اصحاب، تحلیل محتوا، امام‌شناسی.

مقدمه

امامت در مکتب تشیع، تداوم رسالت و امامت وصی رسول خاتم صلی الله علیه و آله و مصداق صراط مستقیم (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۴/۴۸۵)، و مظهر اسمای الهی است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۲۵). معرفت امام با معرفت نبی و بلکه معرفت الله پیوند دارد. اطاعت و تبعیت از امام که تجسّم قرآن است، مستلزم معرفت امام می‌باشد و از نگاه روایات، مرگ بدون معرفت امام، مرگ جاهلی است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲/۸۱). از این رو امام شناسی یکی از مسائل مورد توجه در روایات امامان است. به‌طور نمونه احادیث فراوانی که در ابعاد مختلف به موضوع امام شناسی پرداخته‌اند در کتاب الحجة اصول کافی گردآوری شده است.

در میان ائمه علیهم السلام امام صادق علیه السلام شخصیتی محوری است که به‌عنوان بنیان‌گذار مذهب جعفری، شناخته می‌شود و بخش عمده‌ای از مواضع شیعیان در مواجهه با مذاهب و وجوه تمایز آنان نسبت به فرق گوناگون، بر بنیاد آموزه‌های آن حضرت شکل گرفته است. بخشی از تلاش‌های تربیتی و هدایتی این امام همام را نامه‌های ایشان تشکیل می‌دهد. نامه‌ای که حضرت خطاب به اصحاب خود نگاشته‌اند، از جمله آنهاست.

نکته قابل توجه، اهمیتی است که امام برای این نامه قائل بوده به گونه‌ای که طبق متن روایت به اصحاب دستور داده آن را به یکدیگر درس دهند، در آن نگاه کنند، از یاد نبرند و بدان عمل کنند. امام از اصحاب درخواست می‌کند که نامه را بپذیرند؛ درک کنند و به آن بی‌توجهی نکنند؛ اصحاب نیز بنا بر اطاعت امر آن حضرت، رساله را در مساجد خانه‌های خود می‌گذاشتند و چون از نماز فارغ می‌شدند، در آن تفکر می‌نمودند تا به امر ایشان عمل کرده و بدین‌وسیله مضامین آن را فراموش نکنند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۵/۸۷).

یکی از موضوعات اصلی که امام صادق علیه السلام در این نامه به آن توجه داشته است امام‌شناسی است. در این پژوهش نگاه امام علیه السلام درباره این موضوع با روش تحلیل

مضمون واکاوی می‌شود، تا به این سؤالات پاسخ داده شود:

۱. ساختار مقوله امام شناسی در نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب چگونه ترسیم می‌شود؟
۲. رویکرد امام صادق علیه السلام به مقوله شناخت امام در این نامه چگونه است؟

تحقیق حاضر از فن تحلیل محتوای مضمونی بهره برده و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به نگارش درآمده است. تحلیل مضمونی از شاخه‌های تحلیل محتواست. ویژگی مهم تحلیل محتوا، استنباط است و چگونگی استنباط می‌تواند بر مبنای معرف‌های مقداری باشد یا نباشد (باردن، ۱۳۷۴: ۱۳۲-۱۳۳). اگر هدف از انجام پژوهش، تبیین یک پدیده مشخص باشد، بهتر است ابتدا داده‌های کمی جمع‌آوری شوند. سپس با جمع‌آوری داده‌های کیفی، ابعاد مختلف پدیده با تفصیل بیشتری آشکار شود. در نتیجه می‌توان با انجام تحلیل محتوا به صورت یک روش تحقیق آمیخته، هم تعبیرهای عمیق‌تری از سند مورد مطالعه به دست آورد و هم تجزیه و تحلیل آماری را پیش برد (فیضی، ۱۳۹۴: ۲۳-۲۴). در تحلیل نامه مذکور، از فن تحلیل محتوای مضمونی بر مبنای واحد جملات، به صورت کمی و کیفی استفاده شده است.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت شرح این نامه در برخی منابع صورت گرفته است؛ از جمله: شرح مازندرانی بر الکافی (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۴۱/۱۱)، بضاعة المزجاة (ابن قاریاغدی، ۱۴۲۹: ۶۱/۱)، الوافی (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹۷/۲۶)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵/۲۵). سید علاء‌الدین محمد گلستانه اصفهانی نیز در کتاب منهج الیقین به طور مستقل و مبسوط به شرح و تفسیر نامه پرداخته است. ولی تاکنون نامه مذکور با رویکرد تحلیل مضمون مورد واکاوی قرار نگرفته است.

۱- بررسی سند نامه

نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب را دو راوی نقل کرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۵/۷۸). در این پژوهش روایت هر دو راوی بررسی شده است. از آنجا که روایت یکی از راویان، اضافاتی نسبت به روایت راوی دیگر دارد، در ادامه از بخشی از نامه که هر دو راوی آن را روایت کرده‌اند، با عنوان «بخش مشترک نامه» یاد می‌شود.

سند مربوط به روایت اسماعیل بن جابر عبارت است از: مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ

الْكَلْبِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ فَصَّالٍ، عَنْ حَفْصِ الْمُؤَدَّنِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام (كليني، ۱۴۲۹: ۷/۱۵).

در این سند عطف چند راوی بر چند راوی صورت گرفته است لذا در آن تحویل^۱ وجود دارد و این سند در واقع قابل تفکیک به دو سند زیر می باشد:

۱. محمد بن یعقوب الكليني قال حدثني علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن فضال عن حفص المؤذن عن أبي عبدالله عليه السلام.

۲. محمد بن يعقوب الكليني قال حدثني علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام.

در سند اول، محمد بن یعقوب کلینی در کتب رجالی ثقه و امامی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۸؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۳۹؛ طوسی، بی تا: ۳۹۵؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۴۵)، علی بن ابراهیم ثقه و امامی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۰؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۰۰)، توصیف شده اند. اگر چه در مدح پدر علی ابن ابراهیم یعنی ابراهیم بن هاشم قمی تنها گفته اند: «أَوَّلُ مَنْ نَشَرَ حَدِيثَ الْكُوفِيِّينَ بِقَمٍ» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۶؛ طوسی، بی تا: ۱۲؛ حلی، ۱۴۱۱: ۵)، لکن آیت الله خوئی به دلیل قرائن متعدد شکی در قبول وثاقت وی ندارد^۲ (خوئی، ۱۳۶۹: ۳۱۷/۱-۳۱۸). جمعی از محققان مانند مرحوم بحرالعلوم، محدث نوری، مامقانی نیز با جمع آوری قرائن متعدد وی را

۱. تحویل اصطلاحی حدیثی به معنای انتقال از سندی به سند دیگر است (قاسمی، ۱۴۲۷: ۲۱۷-۲۱۸) معنا که گاه برخی از روایات چند سند دارد و بخش یا بخش هایی از این اسناد با هم مشترک اند؛ در این حالت نویسنده برای جمع میان دو یا چند سند از حروف عطف استفاده می کند. اگر عطف یک راوی (طبقه) بر یک راوی (طبقه) صورت گرفته باشد سند عطف عادی خواهد بود و اگر عطف یک یا چند طبقه بر دو یا چند طبقه باشد عطف غیر عادی و سند تحویلی است (دلبری، ۱۳۹۸: ۲۷۵-۲۷۶).

۲. بخشی از این قرائن عبارتند از: در کتاب تفسیر فرزندش روایات بسیاری از او نقل شده است در حالی که نویسنده در ابتدای کتاب خود را ملزم به روایت از ثقات کرده است، سید بن طاووس هنگام ذکر روایتی از أمالی صدوق که در سندش ابراهیم بن هاشم واقع شده بیان می کند که تمام روایان آن حدیث ثقه هستند، وی اولین فردی است که حدیث را در قم گسترش داده است. این درحالی است که قمی ها درباره احادیث بسیار سخت گیر بودند، وی در سلسله اسناد کتاب کامل الزیارات قرار گرفته و ابن قولویه به وثاقت تمام روایانی که در اسناد کتابش روایت را به معصوم عليه السلام رسانده اند، شهادت داده است (خوئی، ۱۳۶۹: ۳۱۷/۱-۳۱۸).

توثیق نموده و روایات او را صحیح می‌دانند^۱ (دلبری، ۱۳۹۸: ۱۵۴)، در مورد ابن فضال توصیف‌های متفاوتی در کتب رجال آمده است؛ در رجال کشی یک‌بار از اصحاب اجماع (کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶)، و بار دیگر فطحی نام برده شده است (کشی، ۱۳۴۸: ۵۵۶ و ۵۶۵)، برخی او را از اصحاب جلیل (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۰)، و برخی نیز ثقه (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۵۴)، توصیف کرده‌اند. از حفص المودن در کتب ثمانیه رجالی توصیفی نیامده است و رجالیون او را مجهول می‌دانند البته مامقانی می‌گوید ظاهراً امامی است (خویی، ۱۳۶۹: ۲۳۹/۷؛ مامقانی، ۱۴۳۱: ۳۰۸/۲۳). اگر چه بیشتر راویان این سند به وثاقت توصیف شده‌اند اما به دلیل مجهول بودن وضعیت رجالی حفص المودن، طبق تعریف متأخران این سند ضعیف است.

در سند دوم محمد بن اسماعیل بن بزیع، ثقه جلیل و ثقه صحیح توصیف شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۱؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۶۴؛ حلی، ۱۴۱۱: ۱۴۰). در مورد محمد بن سنان اقوال رجالی مختلفی وجود دارد. شیخ مفید وی را ثقه دانسته و در رجال کشی هم مورد مدح قرار گرفته و هم به شدت تضعیف شده است (حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۱؛ کشی، ۱۳۴۸: ۵۰۲-۵۰۴ و ۵۴۶). در برخی منابع دیگر، ضعیف توصیف شده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۹۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۸؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۳۶۴؛ طوسی، بی تا: ۴۰۷). علامه حلی نیز به دلیل این اختلاف اقوال، در مورد او رأی به توقف داده است (حلی، ۱۴۱۱: ۲۵۱). اما توجه به اسباب و مستندات تضعیف‌های محمد بن سنان، واکاوی مضمون و محتوای احادیثی که وی نقل نموده و همچنین نظر به توثیقات و روایات مدح او، قضاوت درباره تضعیف وی را با تردید جدی مواجه ساخته و در مقابل نشان می‌دهد ثقه بودن محمد بن سنان احتمال بسیار قوی تری است^۲. حتی به گفته برخی محققان قرائن در کنار هم علاوه بر اثبات وثاقت وی نشان از جایگاه والای او نزد امامان و اصحاب خاص ایشان

۱. برای مطالعه قرائن بیشتر ر. ک: سید علی دلبری، آشنایی با اصول علم الرجال، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۸ش، ص ۱۵۴-۱۵۶.

۲. برای مطالعه بیشتر ر. ک: مرتضی عرب و حسن نقی زاده، «بازکاوی اعتبار رجالی محمد بن سنان»، فصلنامه علمی پژوهشی کتاب قیم، شماره دوم، ۱۳۹۰ش؛ حمید ستوده، «محمد بن سنان؛ کاوشی در وثاقت و تضعیف»، فقه اهل بیت، سال ۱۷، شماره ۶۶-۶۷، تابستان و پائیز ۱۳۹۰ش؛ علی خادم پیر، «بررسی توصیف رجالی محمد بن سنان»، حدیث و اندیشه، شماره دوم، پائیز و زمستان ۱۳۸۵ش؛

دارد (مهدوی راد و جباری، ۱۳۹۱: ۵۹). راوی دیگر این سند یعنی اسماعیل بن جابر نیز ثقه ممدوح توصیف شده است (طوسی، ۱۳۸۱: ۱۲۴؛ حلی، ۱۴۱۱: ۸). لذا با توجه به شرح حال رجالی راویان و ثقه دانستن محمد بن سنان با نظر به شواهد و قرائن، این سند صحیح است.^۱

سند سوم: محمد بن یعقوب الكلینی قال و حدثنی الحسن بن محمد عن جعفر بن محمد بن مالك الكوفی عن القاسم بن الربیع الصحاف عن اسماعیل بن مغلذ السراج عن أبی عبدالله علیه السلام.

در این سند مراد از الحسن بن محمد^۲، الحسن بن محمد الأشعری می‌باشد که استاد کلینی است (کلینی، ۱۴۲۹: ۸/۱۵). و در کتب رجالی، ثقه توصیف شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۶؛ حلی، ۱۴۱۱: ۵۲). اقوال رجالی در مورد جعفر بن محمد بن مالك مختلف است. ابن غضائری او را ضعیف و شیخ طوسی، ثقه دانسته است (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۴۸؛ طوسی، ۱۳۸۱: ۴۱۸). نجاشی ضمن بیان نظر استادش ابن غضائری و تضعیف جعفر بن محمد بن مالك، این سؤال برایش ایجاد شده که چگونه ابو علی بن همام و ابو غالب الزراری که هر دو از مشایخ ثقات هستند از جعفر بن محمد بن مالك روایت کرده‌اند؟ (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۲). علامه حلی به دلیل اختلاف اقوال رجالیون، در مورد او رأی به توقف داده است (حلی، ۱۴۱۱: ۲۱۰). آیت الله خوئی نیز به دلیل تعارض میان توثیق‌های شیخ طوسی، ابن قولویه و علی بن ابراهیم با تضعیف نجاشی، وثاقت جعفر بن محمد بن مالك را نمی‌پذیرد (خوئی، ۱۳۶۹: ۱۱۸/۴). اما مامقانی پس از بیان نظرات رجالی در مورد جعفر بن محمد بن مالك و تتبع در این زمینه بر توثیق شیخ طوسی

۱. در نرم افزار درایة النور نیز این سند مستند و صحیح ارزیابی شده است (ر. ک: نرم افزار درایة النور، بخش اسناد، کتاب الکافی، ج ۸، ص ۳).

۲. در برخی از نسخه‌ها به علت تصحیف، به صورت «حسن بن محمد» ذکر شده است. دلیل این تصحیف توجه به روایات دیگری است که در کتاب الکافی از حسین بن محمد از جعفر بن محمد از قاسم بن ربیع نقل شده و جعفر بن محمد در آن اسناد جعفر بن محمد بن مالك الكوفی است که در این سند آمده، همان کسی که مطابق نقل نجاشی میراث قاسم بن ربیع را روایت کرده است. علاوه بر این در سایر روایات کافی نیز روایت حسین بن محمد از جعفر بن محمد آمده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۸/۱۵).

اعتماد کرده و می گوید اقوی این است که جعفر بن محمد بن مالک ثقة است (مامقانی، ۱۴۳۱: ۴۵/۱۶).

مامقانی برای اعتماد به توثیق شیخ طوسی دلایلی را بیان می کند که عبارتند از: نقل دو شخصیت مورد اعتماد (ابی علی بن همام و ابی غالب الزراری) از جعفر بن محمد بن مالک، ثقة یاد شدن جعفر بن محمد بن مالک توسط صاحب کتاب الاستغاثه فی بدع الثلاثه که از کتب بسیار قدیمی و نویسنده آن از نوادگان امام جواد علیه السلام است (کوفی، ۱۳۷۳: ۱۲۴)، بیان روایتی از امام صادق علیه السلام توسط جعفر بن محمد بن مالک در الخصال شیخ صدوق در مذمت غلات^۱ (که باعث به وجود آمدن این پرسش برای مامقانی شده است: چگونه ابن غضائری به کسی که چنین روایتی را نقل می کند نسبت غلو می دهد؟)، روایت البزوفری و ابن عقده از جعفر بن محمد بن مالک، کثیر الروایه بودن او و کثرت مشایخی که از وی روایت کرده اند (مامقانی، ۱۴۳۱: ۴۷/۱۶).

چنانکه مامقانی می گوید این احتمال وجود دارد که تضعیف جعفر بن محمد بن مالک به خاطر بیان عجائبی از معجزات ائمه اطهار علیهم السلام بویژه معجزات مربوط به ولادت امام زمان (عج) باشد. حال آنکه عجیب بودن، ویژگی معجزات انبیاء است و اگر چنین نمی بود، معجزه نام نمی گرفت، عدم شفافیت معنای غلو نیز از جمله دلایل دیگری است که مامقانی بدان اشاره کرده و می گوید گاهی بیان مطالبی که از ضروریات مذهب می باشد ممکن است در میان گذشتگان غلو محسوب شده و به این علت جمعی از ثقات تضعیف کردند (همان: ۴۴-۴۵/۱۶).

این در حالی است که مامقانی نسبت دادن اتهام وضع به کسی، صرفاً برای روایت عجائب، در شرایطی که آن راوی تنها روایت کننده آن عجائب نبوده بلکه جماعتی از ثقات نیز آنها را روایت کرده اند، مجاز نمی داند. او معتقد است تمام تهمت های وضع حدیث، غلو، روایت از مجاهیل و ضعفاء و... که به جعفر بن محمد بن مالک نسبت داده شده است از اخباری نشأت می گیرد که شیخ صدوق و غیره نیز آنها را روایت کرده اند. همچنین به نقل از مجلسی بیان می کند که ظاهراً سرچشمه تمام تضعیف های

۱. «صِتْفَانٍ مِنْ أُمَّتِي لَا نَصِيبَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ الْعُلَاةُ وَالْقَدْرِيَّةُ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۷۲/۱) دو گروه از امت من از اسلام نصیبی ندارند: غلات و قدریه.

جعفر بن محمد بن مالک، قول ابن غضائری است^۱ (مامقانی، ۱۴۳۱: ۱۶/۴۷). از این رو با توجه به اینکه ابن غضائری عقیده‌ای خاص در باب غلو داشته است و اگر متن روایتی با اعتقاداتش درباره غلو ناسازگار می‌بود، راوی را به کذب و جعل حدیث متهم می‌کرد^۲ (دلبری، ۱۳۹۸: ۲۱۵)، و همچنین با تجمیع نظرات رجالیون در مورد جعفر بن محمد بن مالک، احتمال ثقه بودن وی بعید به نظر نمی‌رسد.

راوی دیگر این سند، قاسم بن ربیع، امامی توصیف شده و وثاقتش ثابت نشده است (ر.ک: نرم افزار درایة النور، بخش اسناد، کتاب الکافی، ۳/۸)، ابن غضائری و علامه حلی به جهت غلو وی را تضعیف کرده‌اند (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۸۶؛ حلی، ۱۴۱۱: ۲۴۸). گرچه غلو و غالی‌گری از جمله جریان‌هایی است که از دیرباز تهدید جدی برای عقاید شیعی محسوب می‌شده است اما اختلافات گسترده‌ای که در تفسیر و مصادیق این جریان وجود دارد تعیین حدود معین و قطعی برای این جریان را با مشکل مواجه ساخته است. لذا برخی معتقدند در نسبت غلوئی که ابن غضائری به راویان می‌دهد باید با دیده احتیاط و تردید نگریست (دلبری، ۱۳۹۸: ۲۱۷). چنانکه آیت الله خوئی به دلیل شهادت علی بن ابراهیم و ابن قولویه ظاهراً او را ثقه می‌داند؛ زیرا در تفسیر قمی و کامل الزیارات از وی روایت نقل شده است؛ همچنین وی در طریق نجاشی به کتاب میاح قرار گرفته و نجاشی ضعف این طریق را منحصر به وجود محمد بن سنان کرده و سخنی از تضعیف قاسم بن ربیع به میان نیاورده است؛ این مطلب از نظر آیت الله خوئی می‌تواند مؤیدی بر وثاقت قاسم باشد (خوئی، ۱۳۶۹: ۱۴: ۱۸-۱۹). از اسماعیل بن مخلد سراج در تفسیر قمی روایت نقل شده و در زبدة المقال ثقه توصیف شده است (مرتضی، ۱۴۲۶: ۱: ۲۰۷)، شبستری نیز او را امامی توصیف می‌کند؛ گرچه در سایر کتب رجالی اطلاعاتی پیرامون وی موجود نیست (شبستری، ۱۴۱۸: ۱: ۱۸۵؛ مامقانی، ۱۴۳۱: ۳۸۰: ۱۰). در نتیجه سند سوم، مطابق تعاریف اصطلاحی متأخران در ارزیابی اسناد، ضعیف است.

۱. ابن غضائری در شرح رجالی جعفر بن محمد بن مالک گفته است: کذاب متروک الحدیث جملة و فی مذهبه ارتفاع و یروی عن الضعفاء و المجاهیل و کل عیوب الضعفاء مجتمعة فیہ (ابن غضائری، ۱۳۶۴: ۴۸).

۲. در صورتی که لزوماً ضعف متن، دلالت بر کذب راوی ندارد (دلبری، ۱۳۹۸: ۲۱۵).

۲- دیدگاه علماء در مورد متن و سند نامه

ملاصالح مازندرانی ضمن پرداختن به شرح نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب در مورد متن و سند آن می گوید: در نظر متأخران همه طرق حدیث ضعیف است؛ لکن آثار صحت از مضمون و محتوای نامه مشخص می شود و عقل و نقل آن را تأیید می کند (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۴۱/۱۱). البته ضعیف دانستن همه طرق حدیث در صورت نگاه سخت گیرانه ای است که در آن توثیقات عامه به کار نیاید و محمد بن سنان هم تضعیف شود.

ابن قاریاغدی ضمن آنکه سند دوم روایت را در نزد برخی معتبر برمی شمرد؛ اسناد روایت را ضعیف و مجهول دانسته اما معتقد است آثار صحت از سیاق نامه مشخص می گردد و مضامین و حکمت های نامه با عقل و نقل تأیید می شود (ابن قاریاغدی، ۱۴۲۹: ۷۴/۱). علامه مجلسی نیز سند دوم را به دلیل وجود ابن سنان نزد قوم ضعیف برمی شمرد؛ لکن خودش این سند را معتبر دانسته است. ضمن آنکه سایر اسناد را ضعیف و مجهول برمی شمارد (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۵-۶).

اگر چه مطابق نظر علامه مجلسی و بررسی رجالی صورت گرفته می توان سند دوم این روایت را صحیح دانست اما در فرض ضعیف دانستن تمام اسناد نیز لازم به ذکر است که ضعف سند موجب ضعیف شمردن حدیث در اصطلاح متأخران است اما ضرورتاً به معنای مجعول بودن آن نیست و شواهد و قرائنی در کنار منبع، سند و متن حدیث وجود دارد که می تواند بر صدور روایت از معصوم علیه السلام مهر تأیید یا تردید بزند. به طور مثال هماهنگی حدیث با قرآن، سنت قطعی و حکم قطعی عقل، اتقان متن و علو مضمون از جمله قراین محتوایی اعتبار بخش به حدیث است (دلبری، ۱۳۹۸: ۳۶۷-۳۶۸). چنانکه وثوق صدوری شیوه متقدمان برای اعتماد به حدیث بوده است.

محتوای این نامه نه تنها با نصوص آیات قرآن ناسازگار نیست بلکه فرازهای متعددی از آن، گاه به صورت مستقیم به قرآن مزین بوده و گاهی به صورت تلویحی بدان اشاره دارد؛ برخی از آیاتی که به صورت مستقیم در نامه بیان شده عبارتند از: (ص / ۲۸، انبیاء / ۷۳، أنعام / ۳۴ و ۱۰۸ و ۱۲۰، إسرا / ۷، بقره / ۱۸ و ۲۳۸، آل عمران / ۱۳۵، ۳۱ و ۱۴۴، نساء / ۶۹، ۸۹ و ۱۴۵،

مرسلات/۳۶، أحقاف/۳۵، فاطر/۴، و برخی از آیاتی که به طور تلویحی به آنها اشاره شده عبارتند از: (حج/۷۲، آل عمران/۱۱۸، عنکبوت/۴۶، مؤمنون/۹۶، روم/۲۷، نساء/۵۹، مائده/۲۱، قصص/۴۱، نحل/۴۳، أحراب/۴۱-۴۲، قصص/۵۰).

تأیید مضمون نامه با عقل، سایر روایات ائمه علیهم السلام و مسلمات اعتقادی شیعه مانند الهی بودن انتصاب امام، مقام امام، علم الهی امام و... از دیگر قرائن محتوایی اعتبار بخش به نامه است که در بخش تحلیل مضمون مقاله پیش رو آمده است.

فصاحت کلامی و بیانی نیز می‌تواند شاهی دیگر بر صحت مضمون نامه باشد. زیرا متن نامه از ابهامات لفظی، کنایه‌ها، استعاره‌های نامأنوس و غیرقابل فهم و همچنین پیچیدگی‌های معنایی به دور است. یکی از دلایل این مسئله می‌تواند وظیفه تبیینی و تفسیری امامان معصوم علیهم السلام در مقام تشریح مسائل دین باشد؛ نقشی که نیازمندی جامعه به آن، در زمان امام صادق علیه السلام، به دلیل وجود آراء و عقاید مختلف و فراوانی که هر کدام می‌توانست موجب انحراف مسلمانان گردد (مطهری، ۱۳۷۸: ۶۵-۶۹). شاید بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شد؛ زیرا بهره بردن از معنای روشن و عدم به کارگیری ابهام معنایی و لفظی، منجر به انتقال درست مفهوم و عدم برداشت‌های متعدد یا متعارض از کلام می‌گردد.

در مجموع، معتبر بودن سندی از این روایت نزد برخی علماء (ابن قاریاغدی، ۱۴۲۹: ۷۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۶-۵/۲۵). و همچنین طبق بررسی رجالی صورت گرفته، مشخص بودن آثار صحت از مضمون و محتوای نامه و تأیید این محتوا با عقل و نقل (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۴۱/۱۱؛ ابن قاریاغدی، ۱۴۲۹: ۷۴/۱)، وجود نامه در کتب معتبر (کلینی، ۱۴۲۹: ۷/۱۵-۴۰)، پرداختن علمای بزرگ به شرح نامه در مجموعه‌های روایی معتبر (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۴۱/۱۱؛ ابن قاریاغدی، ۱۴۲۹: ۶۱/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۹۷/۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۵-۵/۲۹) و گاهاً به صورت مستقل و مفصل (گلستانه، ۱۴۲۹: تمام اثر)، از جمله دلایل گزینش این محتوا بوده است.

۳- تحلیل مضمون نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب

اولین مرحله عملی تحلیل محتوا، ترسیم جدول تحلیل کمی است این جدول دارای

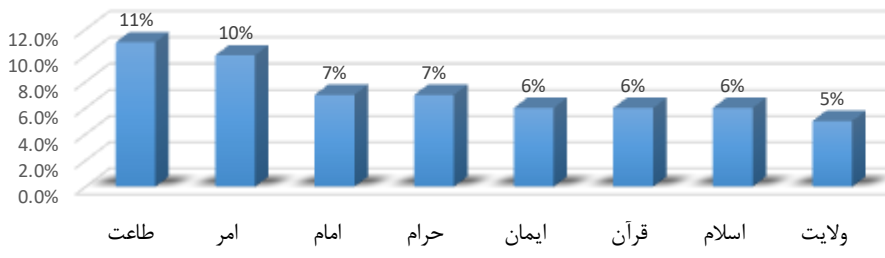
ستون‌های ردیف، متن، کلیدواژه، مضمون اصلی، مضامین فرعی و کد می‌باشد. در جدول تحلیل کمی، متن نامه بر مبنای واحد جملات تقطیع گردید، سپس مضامین اصلی و فرعی هر واحد معین شده و به آنها کدهایی اختصاص پیدا کرد و در جدول ثبت گردید. در ستون متن، جملات تقطیع شده نامه قرار گرفته است؛ کلیدواژه‌ها، مضمون اصلی و مضامین فرعی هر جمله نیز در ستون‌های مجزا مشخص شده‌اند (برای مطالعه بیشتر ر. ک: سروقد مقدم، ۱۳۹۸: تمام اثر).

جدول ۱. نمونه جدول تحلیل محتوای کمی نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب

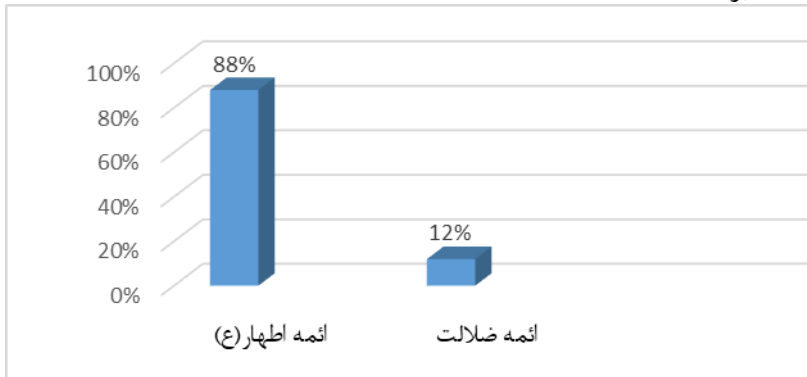
کد	مضامین فرعی	مضمون اصلی	کلیدواژه	متن	ردیف
C166	قسم، نشان‌دهنده اهمیت مطلب	پیروی از امام	اتباع	وَلَا وَاللَّهِ لَا يَتَّبِعُنَا عِبْدٌ أَبَدًا إِلَّا أَحَبَّهُ اللَّهُ	r107
C167	پیروی از امام، راه محبوب خدا شدن				

مطابق با نتایج حاصل از جدول تحلیل کمی «امام‌شناسی» یکی از مقوله‌های مورد توجه حضرت در نامه به اصحاب است، به گونه‌ای که کلیدواژه «امام» در بخش مشترک نامه از نظر فراوانی جایگاه سوم را به خود اختصاص داده است. نمودار شماره ۱ میزان فراوانی کلیدواژه‌های بخش مشترک نامه را نشان می‌دهد. لازم به ذکر است که در این نمودار، صرفاً کلمات کلیدی با بسامد بیشتر از ۵٪ درج شده است.

نمودار ۱. میزان فراوانی کلیدواژه‌های بخش مشترک نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب



مطابق با نمودار شماره ۲ کاربرد کلیدواژه «امام» در اکثر موارد برای ائمه اطهار علیهم‌السلام بوده است. بدین ترتیب می‌توان استنباط نمود مسائل مرتبط با ائمه علیهم‌السلام در این نامه جایگاه ویژه‌ای دارند.



نمودار ۲. میزان فراوانی کاربردهای واژه امام در بخش مشترک نامه امام صادق علیه‌السلام به اصحاب

بر اساس نتایج حاصل از جدول تحلیل محتوای کمی، آنچه حضرت در موضوع «امام شناسی» مورد توجه قرار داده‌اند، در مقوله‌های معرفی امام و جایگاه امامت، صفات امام، وظایف امام و حق امام بر مردم قرار می‌گیرد.

۳-۱- معرفی امام و جایگاه امامت

انحراف از مسیر امامت از مهم‌ترین انحرافات بود که به دلیل عدم شناخت امام و جایگاه امامت در جامعه اسلامی رخ داد و جامعه را با چالش‌هایی مواجه کرد؛ انحرافی که بعد از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آغاز و امامت و خلافت را در حد نمایندگی قومی تنزل داد. از این رو یکی از مسائلی که ائمه اطهار علیهم‌السلام در طول تاریخ بدان اهتمام داشتند و امام صادق علیه‌السلام نیز در این نامه به آن پرداخته است، شناساندن جایگاه امام و امامت بوده است.

۳-۱-۱- الهی بودن انتصاب امام

در قرآن کریم آیات متعددی بر انتصابی بودن منصب امامت دلالت دارد (بقره/

۱۲۴، طه / ۲۵۰-۳۰، ص / ۲۶، انبیاء / ۷۳). این مهم از نامه امام صادق (ع) نیز قابل استنباط است. در بخشی از نامه حضرت ضمن توجه دادن اصحاب به اطاعت از امامان (ع)، ایشان را به عنوان ولایه و جانشینان امر الهی معرفی نموده و می‌فرماید: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ أَحَدًا مِنْ خَلْقِ اللَّهِ لَمْ يُصَبِّ رِضًا لِلَّهِ إِلَّا بِطَاعَتِهِ وَ طَاعَةِ رَسُولِهِ وَ طَاعَةِ وِلَاةِ أَمْرِهِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ -» «و بدانید که هیچ کس به خشنودی خدا نرسد مگر به فرمانبری از او و پیامبرش و والیان امر او از خاندان محمد (ص)» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۹). همچنین می‌فرماید: «هُمْ أَهْلُ الذِّكْرِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ هَذِهِ الْأُمَّةَ بِسُؤَالِهِمْ» «اینها نیز همان اهل ذکر می‌باشند که خدا به امت داده از آنها پرسش کند» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۲) «و الَّذِينَ آتَاهُمُ اللَّهُ عِلْمَ الْقُرْآنِ وَ وَضَعَهُ عِنْدَهُمْ وَ أَمَرَ بِسُؤَالِهِمْ» «آنها که علم قرآن بدیشان بخشیده شده و نزد آنها نهاده شده و سؤال از ایشان واجب گشته است» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۲).

از بیانات حضرت درباره اینکه امامان نمایندگان الهی در بین مردم، جانشینان و نمایندگان امر خداوند در زمین‌اند، می‌توان استنباط نمود که در نامه امام صادق (ع) امامت منصبی الهی معرفی شده است؛ بدین معنا که خداوند این منصب را به کسی که شایسته‌اش بداند، عطا کرده و او را برای آن پست و موقعیت برمی‌گزیند. بیان امام صادق (ع) در رابطه با انتصاب الهی امام، موضع‌گیری ایشان، در برابر اعتقادات اشاعره و اهل حدیث را نشان می‌دهد؛ گروه‌هایی که در کنار سایر جریان‌های انحرافی در زمان امام صادق (ع) مجال فعالیت گسترده یافته بودند و اگر فعالیت‌های هوشمندانه حضرت در زمینه تدقیق و تفصیل تعالیم اسلامی نمی‌بود، می‌توانستند منجر به ایجاد انحرافات در عقاید مسلمانان گردند. اشاعره و اهل حدیث معتقدند در شرع، بر مردم واجب است امام را انتخاب کنند (حلی، ۱۳۷۲: ۵۰۷). در حالی که طبق عقاید صحیح اسلامی هر کسی، شایستگی جایگاه امامت را نداشته و مردم نقشی در انتخاب امام ندارند.

ضرورت انتصابی بودن امام بر عصمت امام استوار است. از این رو متکلمان شیعه از اثبات مسئله عصمت امام شروع می‌کنند زیرا تشخیص عصمت از عهده مردم خارج است، پس امامت باید به نص باشد، نه تعیین مردم. روایات متعددی از امام صادق (ع)

بر تنصیصی بودن امر امامت تأکید دارند. برخی از این روایات در باب «بَابُ أَنَّ الْإِمَامَةَ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مَعْهُدٌ مِنْ وَاحِدٍ إِلَى وَاحِدٍ» کتاب الکافی آمده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۹۲/۱)؛ به عنوان نمونه می‌فرماید: «أَتَرُونَ الْمُوصِيَّ مَنَّا يُوصِي إِلَى مَنْ يُرِيدُ؟ لَأَوْ اللَّهِ، وَ لَكِنَّ عَهْدٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ﷺ لِرَجُلٍ لِرَجُلٍ حَتَّى يَنْتَهِيَ الْأَمْرُ إِلَى صَاحِبِهِ» (همان: ۶۹۳). «آیا گمان می‌کنید که می‌توانیم وصایت (امامت) را به هر که بخواهیم واگذار کنیم؟ نه بخدا چنین نیست بلکه این امر، عهدی از جانب خدا و رسولش ﷺ برای افرادی است که یکی پس از دیگری آن را به عهده می‌گیرند تا به صاحبش (امام دوازدهم) رسد».

۳-۱-۲- معرفی امام

از آنجا که برای تشخیص و شناسایی امام حق، نیاز به رهنمودهای الهی است؛ خداوند متعال در قرآن، با بیان ویژگی‌هایی، این بزرگواران را معرفی نموده و فرموده است: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (انبیاء/ ۷۳) «و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند». امام صادق علیه السلام نیز در نامه جهت معرفی امام به همین آیه استناد می‌نماید:

«فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِوَلَايَةِ الْأَئِمَّةِ الَّذِينَ سَمَّاهُمْ فِي كِتَابِهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ وَ هُمْ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِوَلَايَتِهِمْ وَ طَاعَتِهِمْ» «چه خداوند به دوستی امامانی دستور داده که در قرآنش از ایشان نام برده: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ و آنان همان کسانی هستند که خدا به ولایت و فرمانبری از ایشان دستور داده است» (کلینی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۲).

بر مبنای این آیه، امام به وسیله امر خداوند، هدایت می‌کند بنابراین امام رابط میان مردم و پروردگار در اعطاء فیوضات باطنی است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۳۳۳/۱۴) چنانکه حضرت نیز در نامه می‌فرماید روش امام همان شیوه و روش خداوند است: «هَذَا أَدَبُنَا أَدَبُ اللَّهِ»؛ بدین ترتیب حضرت به‌طور غیرمستقیم و با اشاره به ویژگی‌های امام (هدایت‌گری و رابط میان مردم و پروردگار بودن) به معرفی امامان پرداخته است.

در فرازهای دیگر نامه، امامان را از خاندان محمد ﷺ و از اهل بیت رسول الله ﷺ

دانسته و بدین ترتیب به طور مستقیم نیز ائمه علیهم السلام را معرفی نموده است. فزازهایی از نامه که به این مطلب اشاره دارد عبارتند از:

«أُولِيَاءِ اللَّهِ الْأَيْمَةَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ»، «طَاعَةَ رَسُولِهِ وَ طَاعَةَ وِلَاةِ أَمْرِهِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ-»، «عَلَيْكُمْ بِآثَارِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ سُنَّتِهِ وَ آثَارِ الْأَيْمَةِ الْهُدَاةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ بَعْدِهِ وَ سُنَّتِهِمْ».

بنابراین امام صادق علیه السلام هم با اشاره به ویژگی‌های امامان و هم به طور مستقیم ائمه علیهم السلام را معرفی نموده است.

۳-۱-۳- مقام امام

از نگاه قرآن کریم مقام امام برتر از مقام نبی است (بقره/۱۲۴) و ابلاغ آن شرط تحقق رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اکمال دین و اتمام نعمت و یأس دشمنان دانسته شده است (مانده/۳). در بیان مقام و فضیلت ائمه، امام کاظم علیه السلام در تفسیر آیه ۲۷ سوره لقمان می‌فرماید: «و نَحْنُ الْكَلِمَاتُ الَّتِي لَا تُدْرِكُ فَضَائِلُنَا وَلَا تُسْتَقْصَى» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹: ۴۰۴/۴)، مصداق کلمات الله ما هستیم که فضایل ما قابل ادراک و شماره نیست.

امام صادق علیه السلام نیز امامان را دارای مقام، فضیلت و برتری می‌داند؛ فضیلتی که برای مردم غیر قابل درک است؛ حضرت پذیرش فضیلت امام را با داشتن ایمان مرتبط دانسته و یکی از شرایط ایمان حقیقی را تسلیم بودن در برابر فضل امام برمی‌شمارد:

«مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَلْقَى اللَّهَ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ حَقًّا حَقًّا، فَلْيَتَوَلَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا، وَ لِيُبَيِّرْ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَدُوِّهِمْ، وَ يُسَلِّمْ لِمَا اتَّهَى إِلَيْهِ مِنْ فَضْلِهِمْ لِأَنَّ فَضْلَهُمْ لَا يَبْلُغُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ، وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ، وَ لَا مَنْ دُونَ ذَلِكَ، أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا ذَكَرَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِ أَتْبَاعِ الْأَيْمَةِ الْهُدَاةِ وَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ: فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا فَهَذَا وَجْهٌ مِنْ وَجُوهِ فَضْلِ أَتْبَاعِ الْأَيْمَةِ، فَكَيْفَ بِهِمْ وَ فَضْلُهُمْ؟» «هر که دوست دارد خدا را در حالی ملاقات کند که مؤمن حقیقی است باید خدا و رسول و مؤمنان را دوست بدارد و نزد خدا از دشمنانشان تبری جوید و هر چه از فضل آنها به وی رسد بپذیرد، زیرا هیچ فرشته مقرب و پیامبری و نه موجودات پائین‌تر از ایشان به کنه فضل آنها نرسد. آیا نشنیده‌اید که خدا در برتری پیروان مؤمن امامان هدایت‌گر فرموده است: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ

أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿۶۹﴾
(نساء/۶۹)، این بخشی از برتری پیروان امامان بود دیگر چه رسد به خود امامان و برتری‌شان؟» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۷).

امام توصیه می‌کند هیچ فضیلتی کوچک یا بزرگ از ائمه علیهم‌السلام انکار نشود و انکارکنندگان فضایل ایشان را منافق خوانده که عاقبتشان بی‌یاور ماندن و جایگاهشان در آخرت، پائین‌ترین طبقه دوزخ خواهد بود: «وَلَمْ يُنْكَرْ لَهُمْ فَضْلًا عَظِيمًا أَوْ صَغَرًا وَاعْلَمُوا أَنَّ الْمُنْكَرِينَ هُمُ الْمُكْذِبُونَ، وَأَنَّ الْمُكْذِبِينَ هُمُ الْمُنَافِقُونَ، وَأَنَّ اللَّهَ قَالَ لِلْمُنَافِقِينَ - وَ قَوْلُهُ الْحَقُّ -: إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا» «فضل آنها را چه کم چه زیاد منکر نشود، بدانید که منکران همان مکذبانند و مکذبان همان منافقان، و خداوند سبحان بحق در سوره نساء آیه ۱۴۵ درباره منافقان فرموده است: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا﴾ (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۹).

۳-۲- صفات امام

دو ویژگی از ویژگی‌های امام که در این نامه مورد توجه قرار گرفته است، عبارتند از: اهل قرآن بودن، عالم بودن.

۳-۲-۱- اهل قرآن

یکی از مهم‌ترین صفاتی که برای امام در این نامه ذکر شده، اهل قرآن می‌باشد که با عناوین اهل علم قرآن و اهل ذکر نیز به آن اشاره شده است؛ این عناوین، بیانگر رابطه امام و قرآن است؛ چراکه امامان گنجینه‌های دانش خداوند، مترجمان و بیان‌کنندگان واقعی و مفسران کلام خداوند متعال برای بشرند: «نَحْنُ حُرَّانُ عِلْمِ اللَّهِ وَ نَحْنُ تَرَاجِمَةُ وَحْيِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۴۷۴)، و از آنجا که قرآن تجلی علم الهی برای خلق است: «لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِحَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۸۹)، امامان چهره دیگر علم الهی و واجد همه حقائق قرآن هستند. لذا هنگامی که راوی قرآن را به عنوان حجت خداوند پس از وفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عنوان می‌کند؛ حجتی که نیاز به قیّم دارد و قیّم قرآن را، امام علی علیه‌السلام معرفی می‌نماید، امام صادق علیه‌السلام با طلب رحمت برای وی او را تأیید می‌نماید (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۴۱۲-۴۱۳).

درباره معنای اهل قرآن باید گفت معنای حقیقی ماده «اهل» تحقق انس، با دو ویژگی اختصاص و تعلق است و عنوان اهلیت از کسی که در او تعلق، توافق و اختصاص منتفی شده، نفی شده است. چنانکه خداوند متعال به حضرت نوح در مورد فرزندش می‌فرماید ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ (هود/۴۶). در عبارت «اهل الكتاب» نیز اقتضاء تعلق، اختصاص و انس با کتاب، عمل به کتاب و اقامه آن است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱/۱۸۴ و ۱۸۶). و هنگامی که گفته می‌شود فلان اهل لکذا: خلیق به، بدین معنی است که او شایسته به آن چیز و مستحق آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۹۷؛ حمیری، ۱۴۲۰: ۱/۳۴۶؛ مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴/۳۶). اهل القرآن نیز کسانی هستند که آن را می‌خوانند و حقوقش را اقامه می‌کنند (مطریزی، ۱۹۷۹: ۱/۵۱) و عبارت «اهل القرآن هم اهل الله و خاصته» یعنی حافظان قرآن که عامل به آن هستند اینان اولیای خدا و مقربان درگاه الهی‌اند (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱/۸۳). بنابراین امامان مأنوس با قرآن، حافظان، عاملان و اقامه کننده حقوق آن هستند؛ کسانی که اولیای خدا و مقربان درگاه الهی بوده و شایسته عنوان اهلیت قرآن و مستحق آن می‌باشند.

۳-۲-۲- عالم به علم الهی

علم امام از مسائل مهم و حساس اعتقادی و معرفتی است. امام صادق علیه السلام در حدیثی برترین منبع علم امامان را وحی دانسته است: «مَبْلُغُ عِلْمِنَا عَلَى ثَلَاثَةِ وُجُوهِ: مَاضٍ، وَ غَایِبٍ، وَ حَادِثٍ؛ فَأَمَّا الْمَاضِي، فَمَفْسَّرٌ؛ وَأَمَّا الْغَایِبُ، فَمَزْبُورٌ؛ وَأَمَّا الْحَادِثُ، فَقَدْفٌ فِي الْقُلُوبِ وَ نَقْرٌ فِي الْأَسْمَاعِ وَ هُوَ أَفْضَلُ عِلْمِنَا» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۶۵۶). «منبع علم ما بر سه گونه است: گذشته و آینده و حادث؛ اما گذشته برای ما تفسیر شده است؛ آینده چیزی است که نوشته شده و اما حادث چیزی است که در قلب‌های ما می‌افتد و صدای آهسته است که در گوش ما قرار می‌گیرد و این برترین علوم ماست». حضرت در این نامه نیز علم امامان را الهی دانسته است. علمی که خداوند آن را به امامان اعطا نموده و به وسیله این علم الهی، امامان را مخصوص و دارای کرامتی ویژه گردانیده است: «وَ جَعَلَ لِلْقُرَّانِ وَ لَتَعْلَمَ الْقُرَّانِ أَهْلًا... أَغْنَاهُمُ اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ بِمَا آتَاهُمْ مِنْ عِلْمِهِ، وَ خَصَّهُمْ بِهِ، وَ وَضَعَهُ عِنْدَهُمْ كِرَامَةً مِنَ اللَّهِ، أَكْرَمَهُمْ بِهَا» «و برای قرآن و آموختن آن گروهی مشخص

ساخته... خداوند آنها را در پرتو علمی که بدیشان سپرده و ویژه آنها ساخته بی‌نیازشان کرده و به آنان ارجمندی بخشیده است» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۲).

از آنجا که قرآن کتاب هدایت است و مردم را از تاریکی‌ها نجات و به سوی نور حقیقی راهنمایی می‌کند؛ لذا باید عالمان و آگاهانی باشند تا مردم را به سوی مفاهیم نورانی قرآن هدایت کنند. حضرت در این نامه می‌فرماید که این عالمان، ائمه علیهم‌السلام هستند که اهل علم قرآن‌اند و آنچه امامان درباره قرآن بیان می‌کنند، از علم الهی ایشان نشئت گرفته است و به واسطه این علم الهی مجاز به پیروی از هوا و رأی و قیاس در قرآن نبوده و از آن بی‌نیاز گشته‌اند. بدین ترتیب به موضوع علم الهی امام که علم قرآن است نیز اشاره شده است: «لَا يَسْعُ أَهْلَ عِلْمِ الْقُرْآنِ الَّذِينَ آتَاهُمُ اللَّهُ عِلْمَهُ أَنْ يَأْخُذُوا فِيهِ بِهَوَىٰ وَلَا رَأْيٍ وَلَا مَقَائِسٍ، أَعْنَاهُمْ اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ بِمَا آتَاهُمْ مِنْ عِلْمِهِ» (و برای آنان که خدا علم قرآن را به آنان سپرده روا نیست که به خواست و رأی و قیاس مفهوم، آن را تفسیر کنند زیرا خداوند آنها را در پرتو علمی که بدیشان سپرده و ویژه آنها ساخته بی‌نیازشان کرده) (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۲).

حضرت به دلیل وجود امام، پیروی از هوا و رأی و قیاس در قرآن را برای مردم جایز ندانسته و با اشاره تلویحی به آیه **﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾** (نحل / ۴۳)، «پس اگر نمی‌دانید از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی جویا شوید»، سؤال کردن از امامان را امری الهی عنوان کرده و می‌فرماید: «الَّذِينَ آتَاهُمُ اللَّهُ عِلْمَ الْقُرْآنِ وَ وَضَعَهُ عِنْدَهُمْ وَ أَمَرَ بِسُؤَالِهِمْ»، «آنها که علم قرآن بدیشان بخشیده شده و نزد آنها نهاده شده و سؤال از ایشان واجب گشته» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۲).

در بخشی دیگر از نامه با استناد به حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عاقبت پیروی از هواهای نفسانی و بدعت‌ها بدون راهنمایی الهی را گمراهی و عذاب دوزخ برمی‌شمرد: «الْمُدَاوِمَةُ عَلَى الْعَمَلِ فِي اتِّبَاعِ الْأَثَارِ وَالسُّنَنِ - وَإِنْ قَلَّ - أَرْضَىٰ لِلَّهِ وَ أَنْفَعُ عِنْدَهُ فِي الْعَاقِبَةِ مِنَ الْاجْتِهَادِ فِي الْبِدْعِ وَ اتِّبَاعِ الْأَهْوَاءِ، أَلَا إِنَّ اتِّبَاعَ الْأَهْوَاءِ وَ اتِّبَاعَ الْبِدْعِ بَعْدَ هُدَىٰ مِنَ اللَّهِ ضَلَالٌ وَ كُلُّ ضَلَالَةٍ بِدْعَةٌ وَ كُلُّ بِدْعَةٍ فِي النَّارِ» «مداومت بر عمل بر اساس آثار و سنت، هر چند اندک، نزد خدا پسندیده تر و خوش فرجام‌تر است از سخت کوشی در عبادت بر اساس بدعت و هوس، همانا پیروی از هوی و از بدعت‌ها آن هم بدون هدایت الهی

گمراهی است، و هر گمراهی بدعت است، و هر بدعت در آتش است» (همان: ۳۵).
 نهی از پیروی هوا و رأی و قیاس در قرآن، گرچه می‌تواند توصیه‌ای عمومی باشد؛ اما علت و ریشه تاریخی نیز دارد؛ زیرا در زمان امام صادق علیه السلام فقهای روی کار آمده بودند که فقه را بر اساس منابع غیر صحیح آن مثل رأی و قیاس استنباط می‌کردند (مطهری، ۱۳۷۸: ۶۵/۱۸). به همین دلیل حضرت با جایز نشمردن پیروی از هوا و رأی و قیاس در قرآن، حتی برای امامان، نفی این روش و موضع اسلام حقیقی در برابر آن را نشان می‌دهد.

۳-۳- وظایف امام

در این نامه امام صادق علیه السلام به وظیفه تعلم قرآن و هدایت‌گری امام اشاره کرده و می‌فرماید: «وَجَعَلَ لِلْقُرْآنِ وَ لَتَعْلَمَ الْقُرْآنِ أَهْلًا» «و برای قرآن و آموختن آن گروهی مشخص ساخته» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۲)، «عَلَيْكُمْ بِآثَارِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَ سُنَّتِهِ، وَ آثَارِ الْأَئِمَّةِ الْهُدَاةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِنْ بَعْدِهِ وَ سُنَّتِهِمْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ أَخَذَ بِذَلِكَ فَقَدْ اهْتَدَى، وَ مَنْ تَرَكَ ذَلِكَ وَ رَغِبَ عَنْهُ ضَلَّ؛ لِأَنَّهُمْ هُمْ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِهِمْ وَ وَلايَتِهِمْ» «روی آورید به آثار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و روش آن حضرت و آثار امامان هدایتگر از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله پس از ایشان، چه هر که بدان عمل کند مسلماً هدایت شده، و هر که آن را وانهد و از آن روی برتابد گمراه گردد. زیرا آنها همان کسانی هستند که خداوند فرمان به اطاعت و دوستی آنان داده است» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۵).

علامه طباطبائی، در مورد هدایت‌گری امام می‌گوید، قرآن کریم هر جا نامی از امامت می‌برد، دنبالش متعرض هدایت می‌شود؛ تعرضی که گوئی می‌خواهد کلمه امامت را تفسیر کند؛ از سوی دیگر این هدایت را مقید به امر کرده است. مانند: «وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء/ ۷۳)، «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ الْإِثْمَةَ يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَا صَبَرُوا وَ كَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ» (سجده/ ۲۴)، و با این قید می‌فهماند که امامت به معنای مطلق هدایت نیست؛ بلکه به معنای هدایتی است که با امر خدا صورت می‌گیرد؛ به عبارت دیگر امام هدایت‌کننده‌ای است که با امری ملکوتی که در اختیار دارد، هدایت می‌کند؛ پس امامت از نظر باطن شیوه‌ای از ولایت است که امام در اعمال مردم دارد و هدایتش چون

هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت، موعظه و آدرس دادن نیست؛ بلکه هدایت امام، ایصال به مطلوب است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۷۴-۲۷۵).

درواقع هدایت امام، تصرفی تکوینی در نفوس به وسیله امر خداوند برای تکامل انسان‌ها و رساندن ایشان به مقصد است؛ هدایتی که از فیوضات معنوی و مقامات باطنی است که از سوی امام به عنوان منبع هدایت به سوی مردم منتشر شده و مردم متناسب با استعدادی که دارند، می‌توانند از آن بهره‌مند شوند (همان: ۳۳۳/۱۴).

حضرت برای هدایت امام ویژگی‌هایی برمی‌شمرد از جمله اینکه این هدایت، هدایتی جامع است و تمام راه‌های حق را شامل می‌شود. هدایتی که به وسیله قرآن و با اذن خدا و به امر او صورت می‌گیرد. امام صادق علیه السلام راه بهره‌مندی از این هدایت را نیز نشان داده و می‌فرماید: «هُمُ الَّذِينَ مَنْ سَأَلَهُمْ - وَ قَدْ سَبَقَ فِي عِلْمِ اللَّهِ أَنْ يُصَدِّقَهُمْ وَيَبْعَ أَثْرَهُمْ - أَرْشُدُوهُ وَ أَعْطُوهُ مِنْ عِلْمِ الْقُرْآنِ مَا يَهْتَدِي بِهِ إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ إِلَى جَمِيعِ سُبُلِ الْحَقِّ» «و هم ایشانند که هر که از آنها بپرسد با ملاحظه اینکه در علم خدا گذشته است که باید آنها را تصدیق کند و از آنها پیروی کند، او را به درستی ره نمایند و از دانش قرآن به او بدهند آنقدر که به سوی خدا و همه راه‌های حق ره یابد» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۲). بنابراین افراد باید خواستار این هدایت باشند، امامان را تصدیق کرده و از آنها پیروی نمایند

۳-۴ - حق امام بر مردم

پیامبر صلی الله علیه و آله درباره وجه تسمیه امام می‌فرماید: «سُمِّيَ الْإِمَامُ إِمَامًا لِأَنَّهُ قُدْوَةٌ لِلنَّاسِ مَنْصُوبٌ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ مُفْتَرَضُ الطَّاعَةِ عَلَى الْعِبَادِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۴/۲۵) «امام بدان جهت امام نامیده می‌شود که مقتدای مردم است و از سوی خدای تعالی منصوب شده و اطاعتش بر بندگان واجب است». این مطلب نشان‌دهنده لازم‌الاطاعه بودن امام است. در فرازهای مختلف این نامه نیز به پیروی از امام و ترک نکردن اطاعت از دستور الهی و اطاعت امام سفارش گردیده و به آیه ۷۳ سوره انبیاء استناد شده است: «أَيُّهَا الْعِصَابَةُ الْحَافِظُ اللَّهُ لَهُمْ أَمْرُهُمْ، عَلَيْكُمْ بِآثَارِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله وَ سُنَّتِهِ، وَ آثَارِ الْأَيِّمَةِ الْهُدَاةِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله مِنْ بَعْدِهِ وَ سُنَّتِهِمْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ أَخَذَ بِذَلِكَ فَقَدِ

اهْتَدَى، وَ مَنْ تَرَكَ ذَلِكَ وَ رَغِبَ عَنْهُ ضَلَّ؛ لِأَنَّهُمْ هُمْ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِهِمْ وَ وِلَايَتِهِمْ» (ای گروهی که خداوند نگاهبان امور آنهاست روی آورید به آثار پیامبر اکرم ﷺ و روش آن حضرت و آثار امامان هدایتگر از خاندان پیامبر ﷺ پس از ایشان، چه هر که بدان عمل کند مسلماً هدایت شده، و هر که آن را وانهد و از آن روی برتابد گمراه گردد. زیرا آنها همان کسانی هستند که خداوند فرمان به اطاعت و دوستی آنان داده است) (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۵)، «فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِوِلَايَةِ الْأَئِمَّةِ الَّذِينَ سَمَّاهُمْ فِي كِتَابِهِ فِي قَوْلِهِ: «وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» وَ هُمْ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِوِلَايَتِهِمْ وَ طَاعَتِهِمْ» (چه خداوند به دوستی امامانی دستور داده که در قرآنش از ایشان نام برده: ﴿وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾ (انبیاء/۷۳)، و آنان همان کسانی هستند که خدا به ولایت و فرمانبری از ایشان دستور داده است) (کلینی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۲).

اطاعت و پیروی ائمه علیهم السلام از چنان اهمیتی برخوردار است که حضرت نافرمانی از این بزرگواران را همانند نافرمانی خدا دانسته است: «وَ مَعْصِيَتُهُمْ مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ» بر آن سوگند می خورد و اطاعت پروردگار و پیروی از امام را ملازم یکدیگر می داند: «وَ اللَّهُ لَا يُطِيعُ اللَّهَ عَبْدٌ أَبَدًا إِلَّا أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي طَاعَتِهِ اتِّبَاعَنَا» (به خدا سوگند بنده ای از خدا فرمان نبرده است مگر آنکه خداوند در فرمانبری خود پیروی از ما را نیز داخل کرده است) (کلینی، ۱۳۸۱: ۴۳).

از آنجاکه اطاعت و پذیرش ولایت خدا و ولایت کسانی که خداوند امر به اطاعت آنها کرده است، در دنیا ممکن است با سختی همراه باشد؛ حضرت با نگاهی اخروی، اصحاب را متوجه عاقبت بهتر این امر در آخرت کرده تا بدین وسیله سختی طاعت خدا و ائمه اطهار علیهم السلام در دنیا را تحمل نمایند؛ ایشان در این باره می فرماید: «صَبَرُوا النَّفْسَ عَلَى الْبَلَاءِ فِي الدُّنْيَا؛ فَإِنَّ تَتَابِعَ الْبَلَاءِ فِيهَا وَ الشَّدَّةَ فِي طَاعَةِ اللَّهِ وَ وِلَايَتِهِ وَ وِلَايَةِ مَنْ أَمَرَ بِوِلَايَتِهِ خَيْرٌ عَاقِبَةً عِنْدَ اللَّهِ فِي الْأَجْرَةِ مِنْ مُلْكِ الدُّنْيَا وَ إِنْ طَالَ تَتَابِعَ نَعِيمِهَا وَ زَهْرَتِهَا وَ غَضَارَةُ عَيْشِهَا فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَ وِلَايَةِ مَنْ نَهَى اللَّهُ عَنْ وِلَايَتِهِ وَ طَاعَتِهِ» (خود را برای تحمل بلا در دنیا شکستنا سازید، زیرا بلای پیوسته و سختی کشیدن در دنیا در راه طاعت خدا و دوستی او و کسانی که خدا دستور دوستی آنان را داده است، انجام بهتری دارد و در دیگر سرای از ملک دنیا، اگر چه نعمت ها و خرمی و شکوفایی آن، در

نافرمانی از خدا و دوستی کسانی که خدا دوستی آنها را ممنوع کرده پیوسته و پیاپی باشد» (کلینی، ۱۳۸۱: ۴۱).

در فرازی دیگر حضرت اطاعت از امام را راه کسب رضایت الهی بیان می‌کند: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ أَحَدًا مِنْ خَلْقِ اللَّهِ لَمْ يُصِبْ رِضَا اللَّهِ إِلَّا بِطَاعَتِهِ وَ طَاعَةِ رَسُولِهِ وَ طَاعَةِ وُلَاةِ أَمْرِهِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ -» و بدانید که هیچ کس به خشنودی خدا نرسد مگر به فرمانبری از او و پیامبرش و والیان امر او از خاندان محمد ﷺ (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۹).

همچنین با ایجاد رابطه بین حب خداوند و پیروی از امام، اطاعت از امام راهی برای محبوب خدا شدن و بخشایش گناهان بیان شده است: «وَمَنْ سَرَّهُ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّهُ، فَلْيَعْمَلْ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَ لِيَتَّبِعَنَا، أَلَمْ يَسْمَعْ قَوْلَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - لِنَبِيِّهِ ﷺ: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾؟ وَ اللَّهُ لَا يُطِيعُ اللَّهَ عَبْدٌ أَبَدًا إِلَّا أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي طَاعَتِهِ اتِّبَاعَنَا، وَ لَا وَ اللَّهُ لَا يَتَّبِعُنَا عَبْدٌ أَبَدًا إِلَّا أَحَبَّهُ اللَّهُ، وَ لَا وَ اللَّهُ لَا يَدْعُ أَحَدٌ اتِّبَاعًا أَبَدًا إِلَّا أَبْغَضْنَا، وَ لَا وَ اللَّهُ لَا يَتَّبِعُنَا أَحَدٌ أَبَدًا إِلَّا عَصَى اللَّهَ، وَ مَنْ مَاتَ عَاصِيًا لِلَّهِ أَخْرَاهُ اللَّهُ، وَ أَكَبَّهُ عَلَى وَجْهِهِ فِي النَّارِ، وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»

«هر که دوست دارد که بداند خدا او را دوست دارد باید کمر به طاعت الهی بندد و از ما پیروی نماید، آیا نشنیده‌اید که خداوند به پیامبرش فرمود: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ (آل عمران/۳۱)، به خدا سوگند بنده‌ای از خدا فرمان نبرده است مگر آنکه خداوند در فرمانبری خود پیروی از ما را نیز داخل کرده است، و به خدا سوگند هرگز بنده‌ای از ما پیروی نکرده است مگر آنکه خداوند او را دوست دارد، و به خدا سوگند هیچ کس پیروی از ما را کنار نهاده مگر آنکه ما را دشمن داشته است، و به خدا سوگند هیچ کس ما را دشمن نداشته است مگر آنکه خدا را عصیان نموده، و هر که با عصیان الهی جان خود از کف دهد، خداوند او را خوار گرداند و به رو در آتشش افکند. و ستایش از آن خداوند جهانیان است» (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۹).

امام در این کلام به آیه ۳۱ سوره آل عمران استناد کرده است. بر اساس این آیه، پیروی از رسول اکرم ﷺ راهی برای رسیدن به ولایت و حب خداوند است. آیه ۱۶۵ سوره بقره نیز ریشه حب را گرایش انسان به کمال می‌داند. از طرف دیگر روشن است که این گرایش قلبی، فاقد بروز و ظهور خارجی نیست. از مهم‌ترین و والاترین

تظاهرات حب، اطاعت امر محبوب است. از این رو از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «مَا أَحَبَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ عَصَاهُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۸۹) «هر کس خداوند متعال را عصیان کند او را دوست ندارد». این مطلب، اصلی منطقی و فراگیر است که مدعیان دروغین را از مجبان حقیقی متمایز می‌سازد. پس نشانه حب بنده به خداوند، اطاعت خداوند متعال است.

راه اطاعت خداوند نیز از طریق شریعت به انسان ابلاغ شده است. از مهم‌ترین ارکان شرایع الهی، تبعیت از کسی است که برگزیده الهی است. چنانکه خداوند متعال در آیه ۵۹ سوره نساء، اطاعت از خودش را با اطاعت از ایشان پیوند زده است. بر همین اساس امام صادق علیه السلام در بخش‌های مختلف نامه بیان می‌کند خداوند متعال به پذیرش ولایت و اطاعت از امام، امر نموده است: «لَا تَتْرُكُوا أَمْرَ اللَّهِ وَ أَمْرَ مَنْ أَمَرَكُمْ بِطَاعَتِهِ»، «فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ بِوَلَايَةِ الْأَيْمَةِ»، «لَأَنَّهُمْ هُمُ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِطَاعَتِهِمْ وَ وَلَايَتِهِمْ»، «هُمُ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِوَلَايَتِهِمْ وَ طَاعَتِهِمْ».

کلام امام اشاره تلویحی است به آیه ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء: ۵۹)، «ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را (نیز) اطاعت کنید». در این آیه منظور از اولی الامر فرد فرد معصومین اند که اطاعتشان بر خلق واجب شده است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴/۴۱۴-۴۲۴)، و آیه بر عصمت اولی الامر دلالت دارد (طبرسی، ۱۳۷۹: ۶۴/۲)، زیرا اطاعت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی که در آن آمده است، دلالت بر عصمت اولی الامر دارد. لازم به ذکر است ویژگی عصمت امام را می‌توان ضمن تفسیر این آیه که تلویحاً از کلام امام برداشت شده است، ملاحظه نمود و حضرت به طور مستقیم در نامه اشاره‌ای به عصمت ائمه علیهم السلام نمی‌کند.

بدین ترتیب در مقوله حق امام بر مردم، حضرت در فرازهای مختلف نامه بر تبعیت از امام تأکید می‌نماید، به آیات قرآن استناد نموده و اهمیت این مسئله را با سوگند خوردن بر آن متذکر می‌شود. اطاعت پروردگار و پیروی از امام را ملازم یکدیگر دانسته و اصحاب را متوجه عاقبت بهتر این امر در آخرت می‌سازد. همچنین به ثمرات تبعیت

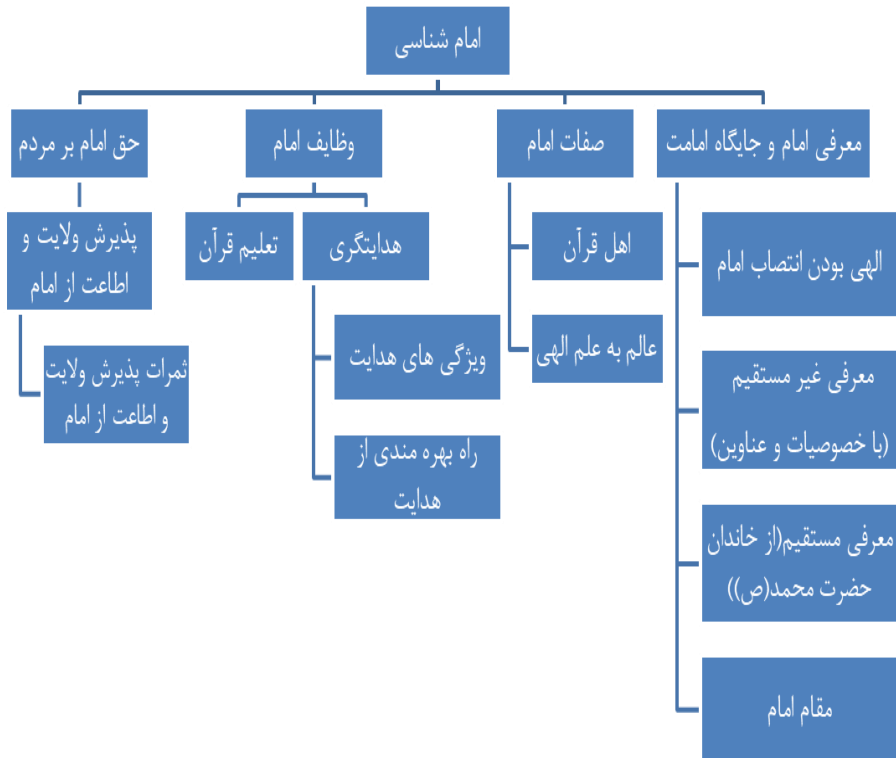
از امام که عبارتند از: کسب رضایت الهی، محبوب خدا شدن و بخشایش گناهان اشاره می‌نماید.^۱

نتیجه‌گیری

نامه منسوب به امام صادق علیه السلام خطاب به اصحاب، دارای سه سند است و توسط دو راوی نقل شده است. بر مبنای ارزیابی صورت گرفته یکی از این اسناد، مسند و صحیح است. بر اساس نتایج حاصل از تحلیل محتوای کمی، کلیدواژه «امام» که در اکثر موارد برای ائمه اطهار علیهم السلام به کار رفته است، در بخش مشترک نامه، که هر دو راوی آن را روایت کرده‌اند، از نظر فراوانی جایگاه سوم را به خود اختصاص داده است. بر اساس نتایج حاصل از جدول تحلیل محتوای کمی، آنچه حضرت در موضوع «امام شناسی» مورد توجه قرار داده‌اند، در مقوله‌های معرفی امام و جایگاه امامت، صفات امام، وظایف امام و حق امام بر مردم قرار می‌گیرد. مطابق با تحلیل محتوای کیفی انجام شده امام صادق علیه السلام به رابطه امام با خداوند، امام با قرآن و امام با مردم توجه داشته و به فلسفه یا ضرورت وجود امام و سایر ویژگی‌ها از جمله مسئله مهم عصمت پرداخته است. در مقابل حضرت در فرازهای مختلف به لازم الإطاعة بودن امام تأکید می‌نماید؛ از این رو این گونه استنباط می‌شود از آنجا که امام نامه را خطاب به اصحاب نوشته که مسئله امامت را پذیرفته‌اند، حضرت در پی اثبات جایگاه امامت و یا شرح کامل اوصاف امام نبوده است. به عبارت دیگر رویکرد ایشان در نامه به بحث امام شناسی رویکرد اثباتی نیست؛ بلکه هدف حضرت از پرداختن به مقوله امام شناسی، تبیین اعتقاد صحیح امامیه در برابر اعتقادات جریان‌های مختلف انحرافی و بیان نیازمندی اصحاب به امام است. در واقع اهتمام حضرت در راستای، تمسک همیشگی اصحاب به امام و بهره‌مندی آنها از شأن هدایت‌گری ائمه علیهم السلام به جهت بیمه کردن و حفظ مکتب و بنیان

۱. لازم به ذکر است که امام صادق علیه السلام در این نامه به غیر از امام شناسی به بیان مضامین معرفتی دیگری نیز پرداخته‌اند، که شناخت اهل باطل از جمله آنهاست. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر. ک: فتاحی زاده و دیگران، مقاله «شناخت اهل باطل بر مبنای تحلیل محتوای نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب»، مطالعات فهم حدیث، سال هفتم، شماره دوم، ۱۴۰۰ ش.

فکری اصحاب بوده است. این رویکرد امام صادق علیه السلام به مقوله معرفتی امام شناسی، می تواند نشان دهنده اهمیت و ضرورت توجه به شرایط و ویژگی های مخاطب باشد. نمودار شماره ۳ مواردی که حضرت در مقوله امام شناسی در این نامه به آنها پرداخته اند را نشان می دهد. این نمودار با توجه به نتایج حاصل از تحلیل محتوای کمی و کیفی به دست آمده است. به این صورت که ابتدا با توجه به جدول تحلیل محتوای کمی مقوله های معرفی امام و جایگاه امامت، صفات امام، وظایف امام و حق امام بر مردم از متن نامه به دست آمده است و سپس هر کدام از این مقوله ها بوسیله تحلیل محتوای کیفی بسط داده شده است.



نمودار ۳. ساختار مقوله ای امام شناسی در نامه منسوب به امام صادق علیه السلام به اصحاب

کتاب نامه

۱. قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند، قم، دارالقرآن کریم، ۱۳۷۳.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق/مصحح: محمود محمد طنحی و طاهر احمد زاوی، چاپ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، الأمالی، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
۴. —، الخصال، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، قم، علامه، ۱۳۷۹.
۶. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
۷. ابن قاریاغدی، محمد حسین، البضاعة المزجاة، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹.
۸. باردن، لورنس، تحلیل محتوا، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی سرخابی، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴.
۹. حسینی جلالی، سید محمدرضا و کعبی، شیخ علی موسی، «رسالة الامام صادق علیه السلام إلى اصحابه»، علوم قرآن و حدیث، شماره ۱۲، ۱۴۲۳.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلی، قم، دارالذخائر، ۱۴۱۱.
۱۱. —، کشف المراد شرح فارسی تجرید الاعتقاد، مترجم، ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۷۲.
۱۲. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم، محقق/مصحح: مطهر بن علی اریانی و یوسف محمد عبدالله و حسین بن عبدالله عمری، دمشق، دارالفکر، ۱۴۲۰.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۶۹.
۱۴. دلبری، سید علی، آشنایی با اصول علم رجال، چاپ پنجم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۸.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲.
۱۶. سروقد مقدم، سمیه: «تحلیل محتوای نامه امام صادق علیه السلام به اصحاب»؛ پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، تهران: دانشگاه الزهراء علیها السلام، ۱۳۹۸ش، استادان راهنما: فتحیه فتاحی زاده، زهرا صرفی.
۱۷. شبستری، عبدالحسین، الفائق فی رواة و أصحاب الإمام الصادق علیه السلام، قم، جامعه المدرسین فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۸.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷.
۱۹. طبرسی، علی بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۳۷۹.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی، نجف، حیدریه، ۱۳۸۱.
۲۱. —، الفهرست، نجف، المکتبه المرتضویه، بی تا.
۲۲. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶.
۲۳. فیضی، کامران و پیشدار، مهسا، تحلیل محتوای کاربرد، تهران، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۹۴.
۲۴. قاسمی، جمال الدین، قواعد التحدیث من فتون مصطلح الحدیث، محقق: محمد بهجه بیطار، بیروت، دارالنفایس، ۱۴۲۷.

۲۵. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، محقق: حسین درگاهی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸.
۲۶. کشی، محمد بن عمر، رجال کشی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، بهشت کافی / ترجمه روضه کافی، مترجم، حمید رضا آذیر، قم، انتشارات سرور، ۱۳۸۱.
۲۹. کوفی، علی بن احمد، الإستغاثه فی بدع الثلاثة، تهران، مؤسسة الأعلمی، ۱۳۷۳.
۳۰. گلستانه، سید علاء الدین محمد، منهج الیقین، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹.
۳۱. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی: الأصول و الروضة، تهران، المكتبة الإسلامية، ۱۳۸۲.
۳۲. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، محقق: محمد رضا مامقانی و محی الدین مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۳۱.
۳۳. مجلسی، محمداقبر، بحار الأنوار (ط- بیروت)، محقق / مصحح: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۳۴. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، محقق / مصحح: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴.
۳۵. مرتضی، بسام، زیادة المقال من معجم الرجال، بیروت، دار المحجة البيضاء، ۱۴۲۶.
۳۶. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، محقق / مصحح: علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴.
۳۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیة - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰.
۳۸. مطرزی، ناصر بن عبدالسید، المغرب، محقق / مصحح: محمود فاخوری و عبدالحمید مختار، حلب، مکتبه اسامه بن زید، ۱۹۷۹.
۳۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (سیری در سیره ائمه علیهم السلام)، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
۴۰. مهدوی راد، محمدعلی و عطاءالله جباری، امیر، «محمد بن سنان از ورای دیدگاهها»، دوفصلنامه حدیث پژوهی، شماره هشتم، پائیز و زمستان ۱۳۹۱.
۴۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷.

بازخوانش شیوه‌ی راوی‌شناسی و نظام‌باوری

ابن‌غضائری در دیدگاه اندیشه‌وران*

□ قاسم محسنی‌مری^۱

چکیده

ابن‌غضائری از راوی‌شناسان برجسته‌ی حدیثی در عصر متقدمان است که با بهره‌گیری از دانش حدیثی و رجالی ویژه‌ی زمانه‌ی خویش به بازخوانی احوال روایان حدیثی پرداخته است. حوزه‌ی مطالعات رجالی‌شناسی وی بازنمایی از شخصیت علمی، الگوی فکری و شیوه‌ی دستیابی او به منابع رجالی می‌باشد. رهیافت نقادانه وی در این دانش، در اثر رجالی‌تاریخی او (نه عینی) قابل‌بازنمایی و داوری می‌باشد. اما کمی‌منابع‌روایی‌تاریخی درباره‌ی هویت فردی و اجتماعی ابن‌غضائری بستری برای گمانه‌های متفاوت معرفتی در حوزه‌ی شخصیت‌تاریخی، باوری و دانشی وی در میان دانشوران پیشینی و پسینی رجالی و غیر آن شده است. در این جستار با بهره‌گیری از روایت رجالیان هم‌زمان ابن‌غضائری و راوی‌شناسان پس از وی، تلاش شد با شیوه‌ی تحلیلی، شخصیت علمی و مذهبی، روش راوی‌شناسی ابن‌غضائری را بازخوانش نماید و در ادامه کوشیده شد تا داوری‌های متفاوت درباره‌ی شخصیت علمی و اثر راوی‌شناسی وی از سوی دانشوران رجالی پیشینی و پسینی را مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی: ابن‌غضائری، الضعفاء، جرح و تعدیل، رجالی‌شناسی، غلو

مقدمه

علم رجال به‌عنوان دانش انسانی فرآورده‌ای از اندیشه بشری در بافتار^۱ تاریخی است و همانند دیگر معرفت‌ها، دارای نشانه‌هایی از تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمانه خود است. دانشیان راوی شناس، کارکرد این دانش را در شناخت احوال و ویژگی‌های فردی راویان برای ارزش‌گذاری و اعتبار روایات منقول آنان دانسته‌اند؛ زیرا اطمینان به صدور حدیث معصومان علیهم‌السلام در پیوند با وثاقت و احوال راوی است که وظیفه انتقال سخنان معصومان علیهم‌السلام را دارد. بنابراین مؤلفه‌های صداقت و ضابط بودن راوی از عمده‌ترین ملاک‌ها در بازشناسی احادیث صحیح است. در ادامه باید افزود که مفاهیم در گذر زمان در معرض برداشت‌های متفاوتی قرار دارند، بر این اساس مفاهیم و تعابیر رجالی در فرایند دچار دگرگونی شده و باعث شد داوری‌های رجالی از سوی رجال شناسان متقدم/پیشینی و متأخر/پسینی در توثیق و تضعیف برخی راویان همسان نباشد. این غضائری از راوی شناسان متقدم است که با شیوه ویژه، شخصیت علمی و کنش‌های اخلاقی و دینی راویان را بررسی کرده و روایت راویان را با ملاک‌ها و تعابیر زبانی متعارف عصر خود ارزیابی نموده و آنان را تضعیف نمود؛ که به باور برخی از دانشوران پسینی اندک راوی از جرح وی در امان مانده است (بهبهانی، ۱۴۲۲: ۱۲۹/۱، ۳۳۲). با پذیرش این پیش‌دانسته‌ها همانند نزدیکی زمانی به دوره معصومان علیهم‌السلام، زیست در دوران اجتهاد، آشنایی از اوضاع، بافت گفتمانی و فضای فرهنگی عصر خود، آگاهی از جریان شناسی غلو و دقت در دانش راوی شناسی، نگرش علمی را برای او ایجاد نمود که به گونه‌ای دقیق با راویان حدیثی روبه‌رو شود و به داوری احوال آنان بپردازد. نقد تاریخی شخصیت علمی، اخلاق و دینی ابن غضائری همبسته به بازخوانش روایت تاریخی می‌باشد. این روایت‌ها نیز برآمده از افق فهم رجالی همزمان^۲

1. context

۲. مطالعه هم‌زمانی نوعی از مطالعه معنا است که در مقطع زمان خاص بدون لحاظ گذشته آن صورت می‌گیرد (صفوی، ۱۳۷۹: ص ۱۹۶-۱۹۷)، که در این پژوهش به رهیافت دانشوران رجالی دوره ابن غضائری نسبت به وی، هم‌زمانی و به روای شناسان پس از دوره وی تا زمانه معاصر، در زمانی گفته شد.

و در زمان وی می‌باشد که هرکدام از ساحات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زمانه خویش بهره‌مند بوده که به نوعی در بازخوانی هویت وی تأثیرگذار بوده است. در ادامه باید گفت که ابن غضائری با آگاهی از روند نگارش کتاب الضعفاء در میان اهل سنت و روش آنان در جرح و تعدیل روایان، اقدام به نوشتار کتاب الضعفاء با سبک شیعی نموده است. هرچند این کتاب از وجود تاریخی برخوردار است، به دلیل در دسترس نبودن عینی آن، داوری درباره آن آسان نیست. عواملی همانند کمی منابع معرفتی و ابهام‌گویی روایت‌های هم‌زمانی از ابن غضائری، باعث شد تا رویارویی دانشیان رجالی متأخر نسبت به شخصیت علمی، اخلاقی و آثار وی متفاوت باشد. در این راستا می‌توان پرسش اصلی را در چارچوب زیرصورت‌بندی کرد:

الف. شیوه زندگی، باور و دانش ابن غضائری در روایت متون روایی هم‌زمان با او چگونه است؟

ب. رویارویی متقدمان/پیشینیان و متأخران/پسینیان با شخصیت علمی، باوری و داوری او درباره روایان در کتاب الضعفاء چگونه است؟

پژوهش حاضر با بهره‌مندی از روایت‌های هم‌زمان و در زمان و با شیوه توصیفی و تحلیلی به بازخوانی منش ابن غضائری و شیوه‌روای‌شناسی و نظام باوری وی پرداخته و تلاش شده بنابر روایت پیشینیان هم‌زمان وی و گفته‌های دانشیان رجالی پسینی، شخصیت علمی و شیوه‌روای‌شناسی وی مورد بازخوانش تحلیلی قرار دهد.

۱- ضرورت و اهمیت پژوهش

محدودیت داده‌های روایی و تاریخی در مورد زندگی و دانش رجالی ابن غضائری، زمینه ساز گمانه‌های متعدد درباره او شده است. برخی از رجال‌شناسان پس از وی،

۱. باور، حالات ذهنی است که نگرش و زمینه عمل و رفتار آدمی را فراهم می‌کند (صبوحی و همتی مقدم، ۱۳۹۱: ۵۹؛ چیگنل، ۱۳۹۵: ۳۶). تکون باورها در ذهن آدمی، ممکن است به شکل پایه و براساس اولیات بدون نیاز به اکتساب نظری در ذهن ایجاد شود یا به واسطه نظام آموزشی و به‌عنوان باورهای عمومی بر اثر تبلیغ و تکرار، تلقین، عشق، نفرت و منفعت در ذهن آدمی نهادینه شوند. (هیوم، ۱۳۹۵: ۱۶۶).

نام «ابن غضائری» را میان پدر و فرزند مورد تردید قرار دادند؛ بدین ترتیب پژوهش‌ها دربارهٔ دانش و اثر رجالی وی میان راوی شناسان ادامه دارد. در این جهت مقاله «جایگاه علمی رجال ابن غضائری نزد علمای رجال از قرن پنجم هجری تا کنون» از آرام (۱۳۹۷: ۲۷-۵۰)، است که به بررسی کتاب «الضعفاء» ابن غضائری از جهت صحت انتساب، تأثیرگذاری آن و تفاوت دیدگاه‌های حدیثی و فقهی او پرداخته است. نوشته «جستاری در باب نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری» از جلالی (۱۳۸۴: ۱۱-۴۴)، که آراء مخالفین دربارهٔ انتساب کتاب الضعفاء به ابن غضائری را نقد نموده و دیدگاه وی را در توثیق و جرح راویان بیان کرده، قابل توجه است. نوشتار «جستاری در رویکرد ابن غضائری به توثیق رجال همراه با واکاوی مفهوم غلو در اندیشه رجالی او»، از ایزدی (۱۳۹۷: ۲۰۷-۲۲۶)، به دیدگاه ابن غضائری دربارهٔ مفهوم غلو پرداخته. در ادامه جستار «انتساب کتاب الضعفاء به ابن غضائری: آسیب شناسی تحلیل‌ها» از عمید رضا اکبری (۱۳۹۸: ۱۸۳-۲۱۲)، به سیر تحول دیدگاه دربارهٔ کتاب الضعفاء و آسیب شناسی آن پرداخته و نظرات مخالفین انتساب را فاقد مستندات کافی و سنجه‌های آنان را در نادیده انگاری اعتبار کتب و شرایط عمومی نسخه‌ها دانسته شد. با توجه به نوشتار متعدد، پژوهش حاضر افزون بر بهره‌مندی از همهٔ پژوهش‌های یادگشته به بررسی رهیافت‌های دانشوران پیشینی و پسینی دربارهٔ شخصیت علمی، اخلاقی، دینی و روشی ابن غضائری پرداخته است و اختلاف بصیرت‌ها و داوری‌های متفاوت دانشیان رجالی نسبت به او را ناشی از افقهای متفاوت ذهن‌های آنان دانسته است.

۲- زندگی ابن غضائری

نکتهٔ آغازین قابل توجه دربارهٔ هویت تاریخی ابن غضائری کمبود منابع شناختی است. در این راستا چندان آگاهی از زمان، چرایی مرگ و آثار وی در دست نیست. اما با اندک یادکرد وی در منابع متقدمین می‌توان شناختی را به دست داد. احمد بن حسین بن عبیدالله بن ابراهیم بن عبدالله غضائری/عطارودی (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۶: ۵۳۳/۲)، شمارگان (۲۷۵۷)، شهره به ابن غضائری و با عنوان ابوالحسن یا

ابوالحسین، از شخصیت‌های راوی‌شناس و حدیث‌دان شیعی در قرن چهارم و پنجم هجری است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱). زندگی، نحوه زیست، بالندگی فرهنگی و اجتماعی وی به دلیل نبود داده‌ها و روایت‌های تاریخی روشن نیست.^۱ راوی‌شناسان نام پدر وی را حسین بن عبیدالله بن ابراهیم، با عناوین ابوعبدالله (عسقلانی، ۱۴۱۶: ۵۴۹/۲، شمارگان ۲۷۷۷) اسدی، واسطی بغدادی، درگذشت به سال ۴۱۱ هجری یاد کردند. حسین بن عبیدالله از بزرگان شیعه قلمداد گشته و برخی از دانشوران رجالی و دینی بسان شیخ طوسی و نجاشی ازدانش روایت‌شناسی و رجال وی بهره بردند^۲ (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۳، ۲۱۹، ۲۸۵؛ آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۵: ۲۸۹/۴؛ اعلمی، ۱۴۱۳: ۳۵۴/۱). نسبتش به غضائربن سماک یا به الغضائر است (زبیدی، ۲۰۱۰م: ۲۴۴/۱۳)، رجالیان، استادان وی را افزون بر پدرش که از سرآمدان محدث بغداد بوده، احمد بن عبدون و ابوالحسین محمد بن عثمان نصیبی را یاد کردند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۳، ۲۱۹، ۲۵۸)، شاگردی از وی شناخته نشد و تنها نجاشی از دیدگاه رجالی وی بهره برده و گفته‌های راوی‌شناسی وی را شایسته توجه می‌دانست (انصاری، ۱۳۷۰: ۳۶۱). شیخ طوسی وی را با عبارات کثیرالسمع و عارف به رجال ستوده و در مواردی با درخواست رحمت الهی برای وی، از او به بزرگی یاد کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۴۱، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۹؛ طوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۵).

در رهیافت برخی از معاصران، ابن غضائری مردی دقیق، نقاد و دانشوری هوشمند (شوشتری، ۱۴۱۰: ۵۵/۱ و ۶۷). و از مشایخ ثقه نجاشی بوده (شوشتری، ۱۳۹۰: ۱۵۲؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۱۰۵). که از شیوه‌روای‌شناسی پدرش بهره جسته و از ناموران رجالی امامیه به

۱. با مطالعه رجال نجاشی و سخن کوتاه شیخ طوسی در مقدمه فهرست می‌توان اطلاعات محدود درباره او به دست آورد. نجاشی در ترجمه علی بن محمد بن شیران ابلی می‌گوید ما همراه با او نزد احمد بن حسین گرد هم می‌آمدیم. این سخن گویای آن است که احمد بن حسین برای نجاشی مقام استادی داشته است و شاگردان او، برای کسب علم به سوی او می‌شتافتند. نجاشی در فهرست خود بیست و یک مورد از او نقل قول کرده است که نشانگر اثر پذیری از وی و این گمانه که نجاشی دست نوشته‌های رجالی و کتاب‌شناسی ابن غضائری را در اختیار داشته است. (بهبودی، ۱۳۶۲: ۶۱)

۲. نجاشی در شرح احوال احمد بن حسین صیقل می‌نویسد: وی دارای آثاری است که تنها نوادر آن مشهور است که من و احمد بن حسین بر پدر وی قرائت کردیم. (نجاشی، ۱۴۰۷: ذیل شماره ۲۰۰) چنین روایت‌گری در بررسی رجالی علی بن حسن بن فضال (شماره ۵۷۲) و عبدالله بن ابی عبدالله محمد بن خالد بن عمر طیالسی (شماره ۷۰۵) آمده است.

شمار رفته است (شوشتری، ۱۴۱۰: ۴۴۳/۱)، با پذیرش این نگره، می‌توان گفت روش وی در جرح و تعدیل راویان همانند شیو، پدرش می‌باشد (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۴۳ و ۱۲۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۵۹).

با توجه به عبارت «اخرتم هو و عمد بعض ورثه الی اهلاک هذین الکتابین و غیرهما من الکتب علی ما حکمی بعضهم عنه» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۲/۱)، با در نظر گرفتن واژه «اخرتم» که در این روایت به معنای «هلاک شد» می‌باشد، می‌توان گمانه زنی نمود که مرگ وی غیر طبیعی بوده که بازماندگانش اقدام به نابودی آثار وی کردند. گرچه شیخ طوسی دلیل نابودی آثارش توسط وارثان وی را بیان نداشته است. البته با سکوتی که وجود دارد مشخص نگشته که شیخ طوسی و نجاشی به این آثار او دسترسی داشته‌اند.

۳- نظام باوری دینی ابن غضائری

چنانچه آمد اطلاع دقیقی از شیوه زیست فردی و اجتماعی ابن غضائری در میان نیست که بتوان دریافت دقیقی از نظام باوری وی به دست داد. اما برخی از راوی شناسان معاصر براساس اندک روایت پیشینیان از وی^۱، با معیارهای راوی شناسی او و گفته‌های دانشوران پسینی، قواعدی را استخراج کردند و به گمانه زنی نظام باوری و ایمانیش پرداختند. در این پنداره ابن غضائری متن روایی راویان را با مقیاس باور ایمانی خود بررسی نموده و اگر باور راویان را با روایت‌گری خود-قاعده علمای ابرار^۲- (کدیور، ۱۳۸۵: تمام مقاله)، که خوانش بشری از ائمه علیهم‌السلام می‌باشد در تعارض دیده، ارتفاع در حق ائمه یا غلو دانسته و راوی آن را به دروغ پردازی و جعل حدیث، تضعیف نمود. (سبحانی، ۱۴۲۱: ۹۰؛ کلباسی، ۱۳۳۲ش: ۱۹/۱)، گرچه در دیدگاه دانشوران پسینی، تضعیف

۱. نجاشی در اثر خود ۳۲ راوی را به سبب اندیشه غلوآمیز تضعیف نمود که در برخی موارد با تعبیر «قیل» از درجه اساتید خویش و یا قمی‌ها و یا برخی اصحاب بیان نمود (دیار بیگدلی، ۱۳۸۴: ص ۵۲-۵۵)
 ۲. ابن غضائری، ابن جنید، مشایخ قم بسان احمد بن محمد بن عیسی اشعری و ابن قبه از باورمندان به تئوری علمای ابرار (باور به شأن بشری داشتن ائمه علیهم‌السلام در ساحات علم و عصمت) بودند. (کدیور، ۱۳۸۵: تمام مقاله).

راویان در شیوه‌دآوری ابن غضائری براساس ضعف و فساد مذهب و باور راویان، یا به سبب ضعف در نقل احادیث و سایر مؤلفه‌های راوی شناسی بوده است. هرچند در معیار راوی شناسان، مؤلفه‌های ضعف راوی، روایت راویان ضعیف، اعتماد به مراسیل یا به سبب وضع حدیث یا عدم دقت و ضبط راوی و یا آمیختگی حدیث صحیح با غیر آن و فساد عقیدتی راویان گوناگون گزارش شده است (دیاری بیگدلی، ۱۳۸۴: ۵۱). در این ایده معیار سنجه راوی شناسی ابن غضائری با مؤلفه‌های گوناگون بازشناسی می‌شود.

تیین اتهام راویان به غلو از جانب ابن غضائری، نیاز به بازشناسی مفهوم غلو در میان پیشینیان هم‌زمان او و رهیافت مکاتب حدیثی شیعه به آن است. به‌نظر می‌رسد مفهوم غلو در اندیشه پیشینیان/مقدمان امامیه ناهمسان باشد. قمی‌ها و ابن غضائری جایگاه ویژه و مرتبه معنوی معینی از عصمت و کمال برحسب رأی و باور خود برای ائمه علیهم‌السلام قائل بودند، و فراتر از این نظام باوری را غلو می‌شمردند. در این گفتمان کسانی که سهو^۱ امامان علیهم‌السلام را رد می‌نمودند و یا معجزات و کرامات ویژه برای امامان علیهم‌السلام باور داشتند به غالی‌گری متهم می‌شدند (سبحانی، ۱۴۲۱: ۴۲۹-۴۳۴). در نگاه برخی، اندیشه غلو به‌درستی شناخته شده نیست و ریشه این مفهوم را در میان پیشینیان، از باطنیه گرایان گمانه زنی کردند و گفتند اینان امور مناسک و شعائر مذهبی را به ظاهر و باطن تقسیم کرده و با ترک ظواهر واجبات و انجام محرمات به اباحه‌گری مبتلا شدند. در باور باطنیان دانستن معنای امور عبادی، پرستش و دوستی امام، وجوب عبادت را ساقط می‌کند (مشکور، ۱۳۷۲: ۹۴-۹۶؛ شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۶-۶۷). در گمانه برخی، پیشینیان مفهوم غلو را درباره‌ی فضایل به کار نمی‌بردند تا گفته شود قمی‌ها برای ائمه فضایل ویژه‌ای قائل بودند. این پنداره به‌دلیل وجود زیارت جامعه که درباره‌ی صفات و کمال ائمه علیهم‌السلام آمده توسط قمی‌ها روایت شده و شیخ صدوق آن را روایت نموده، نادرست می‌نماید (دیاری بیگدلی، ۱۳۸۴: ۵۷ به نقل از غفاری، صدوق، ۱۳۹۲: ۳۷۰/۲). در دیدگاهی، الگوی ابن غضائری برای غالی دانستن راویان مشخص نیست، زیرا نظام باوری و معرفتی وی در

۱. ان الغلاة والمؤضة لعنهم الله ينكرون سهو النبي ﷺ... وكان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رحمه الله يقول: اول درجه في الغلو، نفى السهو عن النبي ﷺ... (شيخ صدوق، ۱۳۹۲: ۲۳۴/۱، ذیل حدیث ۴۸)

چیستی جایگاه ائمه علیهم‌السلام موجود نمی‌باشد (صفری فروشانی، ۱۳۷۵: ۱۷۴-۱۷۵)، در این صورت نسبت دادن ایده مفهومی ویژه از انگاره غالی به وی، گفتاری بی‌دلیل خواهد بود.

روند آشکار سازی مفهوم غالی در نزد پیشینیان با خوانش پسینیان بعد از دوره صفوی در آثار وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ ق) (خواجه‌سوی، ۱۳۷۲: ۲۷۶). و علامه مامقانی (د ۱۳۵۱ ق)، دنبال گشت و تلاش شد معنای غالی در کتاب راوی شناسان هم‌زمان ابن غضائری بازنمایی گردد. در این دیدگاه، نگرش ویژه به جایگاه امامت (نفی جایگاه فرابشری، رفعت و جلال آنان و باور به مرتبه معینی از کمال برای معصومان علیهم‌السلام)، عامل تعیین کننده معنای غلو گردید (مامقانی، ۱۴۱۱: ۳۹۷/۲). غلو در این انگاره در معنای دست درازی و تجاوز از حدود است که غلوکنندگان (همانند فرقه بزعیه، شأن پیامبری و نصیری به جایگاه الوهی برای امامان قائل بودند) درباره جایگاه اهل بیت داشتند (همان، ۱۴۱۱: ۳۹۶-۳۹۷). آنان در نمونه تاریخی، از محمد بن ارومه یاد کرده‌اند که در میان قمی‌ها به غلو متهم بوده و اشعری‌های قمی تصمیم به قتل وی گرفتند ولی با زیر نظر گرفتن و دیدن اعمال عبادی همانند شیوه نماز خواندن وی از این تصمیم برگشتند (نجاشی، ۱۴۰۸: ۳۲۹).

همه خوانش‌های بیان شده از سوی پژوهشگران متأخر، نشان دهنده شیوه نگرش آنان به ابن غضائری درباره چگونگی به کارگیری واژه غلو از سوی وی درباره داوری و تضعیف خوانی راویان است. با این توضیح، نوع به کارگیری غلو در ترجمه راویان از سوی او، شیوه داوری‌های راوی شناسان پیش و هم‌زمان او، نگرش وی به نحوه داوری‌های آنان، از جهت هم‌سویی و ناهم‌سویی، تعیین کننده واکنش راوی شناسان پسینی در آشکار سازی مفهوم واژه غلو در نزد ابن غضائری و نظام باوری او بوده است. تأمل در کتاب الضعفاء و واژگان به کار گرفته در تضعیف راویان، نظام باوری ابن غضائری در بازشناسی راویان را معین نمود. وی در جرح راویان متهم به غلو از واژگان و تعابیر همبسته با آن بهره گرفت. تعابیر "کان غالباً کذاباً" درباره احمد بن محمد سیار و یا «کان غالباً کذاباً» در مورد خیبر بن علی «غال المذهب» به منخل بن جمیل کوفی و "فی مذهبه غلو" به موسی بن سعدان حنط و در مورد محمد بن حسن

شمون تعبیر «واقف ثم غلا» ترکیبات «ذکره الغلاه وروواه عنه» در مورد عبدالله بن ایوب قمی که روات غلات از وی روایت کردند و نیز تعابیر «فی مذهبه ارتفاع و کان شهیرا فی الارتفاع و مرتفع القول و یا مرتفع فی مذهبه» (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۱۰۳، ۱۰۲، ۹۱، ۸۷، ۷۶؛ صفری فروشان، ۱۳۷۵: ۶)، و کاربرد ترکیب‌های تخلیط^۱ فاسد المذهب^۲، فاسد الدین، فاسد الروایه و الدین (همان، ۱۳۸۰: ۶۷)، افزون بر دانش راوی شناسی او، نشان از نظام باوری وی بازخوانی شد. گرچه داوری رجالی وی با تعابیر "غلو" و "ارتفاع در مذهب" برای تضعیف راویان در روایات منتسب به او نمایی از اجتهاد وی در این فن هم دانسته شد (بهبهانی، بی تا: ۳۸/۱-۳۹). البته گاهی ابن غضائری از شخصی به‌عنوان خطابی یاد کرد که دلالت داشت این شخص از پیروان محمد بن مقلاص معروف به ابوالخطاب است. مانند جحدر بن مغیره که می‌نویسد: کان خطابیا فی مذهبه و یا در مورد مفضل بن عمر جعفی می‌گوید: ضعیف مرتفع القول خطابی و یا تعبیر مغیری در مورد کسی است که پیرو مغیره بن سعید که مبلغ غلو بود (همان: ۶)، البته وی از تعبیر دیگر در تضعیف راویان هم بهره برد^۳.

افزون بر این، فهم چالش‌های اندیشه‌ای - کلامی و تفسیری - از دین و امامت در میان مکاتب کوفه و قم در قرن‌های سوم و چهارم در دریافت باورهای رجالی ابن غضائری، لازم می‌باشد. خوانش‌های متعدد درباره‌ی جایگاه امامان به فرابشری و غیر آن و طرفداران هر کدام از این خوانش‌ها به اتهام زنی یکدیگر به مقصره و مفوضه (باورمندان خوانش فرابشری، منکران را به مقصره و منتقدان گروه رقیب را مفوضه "واگذارکنندگان امر الوهی به امامان علیهم‌السلام" می‌خواندند) نمونه‌ای از تفاوت دیدگاه در بستر تاریخی در روی آوری به ابن غضائری است. روایت بشری از امامان علیهم‌السلام در

۱. تخلیط با مشتقات آن، به معنای در هم آمیختگی روایت صحیح و غیر صحیح است. (مامقانی، مقباس الهدایه، ۱۴۱۱ق: ۲/۳۰۴)

۲. کاربرد اصطلاح فاسد المذهب در فهرست شیخ طوسی و رجال نجاشی، به غالیان و کذابان، اطلاق می‌گردد. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق: ۸۲)

۳. متهافت (ابن غضائری، ۱۳۸۰: صص ۹۵-۸۲)، مجهول و وضاع و مضطرب (همان: ۱۰۹)، متروک الحدیث (همان: ۷۸)، کذاب (همان: ۱۰۰) و استفاده از ترکیبات «ثقه» و «ثقه ثقه» برای تعدیل راویان است.

بصیرت قمی‌ها و ابن غضائری بستری برای اتهام زنی برای روایت فرابشری از ائمه به غالیان که گذر از رأی و اجتهاد آنان تجاوز از حدود و ارتفاع در مذهب فرض شده و در نهایت به غالی‌گری خوانش گشتند.^۱

به نظر می‌رسد برای دریافت معنایی غلو در اندیشه ابن غضائری نیازمند بازخوانش اوضاع و بافتارزمانه و مؤلفه‌های زیسته ابن غضائری و رویکرد او در مواجهه با آن است. در این رهیافت می‌توان گمانه‌های نزدیک به واقعی را درباره غلو و پربسامدی آن در اثر وی پی جویی نمود.

۴- آثار ابن غضائری

راوی شناسان هم‌زمان ابن غضائری (قرن ۵ و ۴هـ)، از هویت دانشی وی در راوی شناسی با احترام یاد نمودند و از نظرات رجالی و تاریخی وی بهره مند شدند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۵۹، ۳۲۵)، پاره‌ای از دانشوران، همانند صاحب فهرست اصول و فهرست مصنفات امامیه از آثار او یاد نمودند که به دلیل مرگ ناگهانی او، توسط وارثانش از بین رفته است^۲ (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۲). اما دیدگاه دانشیان رجالی در زمانی نسبت به آثار او

۱. والمراد انه كان غالیا (اعلم) ان الظاهر ان كثيرا من القدماء سيما القيمين منهم (والغضائری) كانوا يعتقدون للائمة عليه السلام منزلة خاصة من الرفعة والجلالة ومرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدي عنها وكانوا يعدون التعدي ارتفاعا وغلوا حسب معتقدهم حتى انهم جعلوا مثل نفی السهو عنهم غلوا بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم أو التفويض الذي اختلف فيه كما سنذكر أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الاغراق في شانهم واجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص واطهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والارض ارتفاعا أو مورثا للتهمة به سيما بجهة ان الغلاة كانوا مختلفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين (وبالجملة) الظاهر ان القدماء كانوا مختلفين في المسائل الاصولية ايضا فربما كان شئ عند بعضهم فاسدا أو كفرا غلوا أو تفويضا أو جبرا أو تشبيها أو غير ذلك وكان عند اخر مما يجب اعتقاده اولا هذا ولا ذلك وربما كان منشأ جرحهم بالامور المذكورة وجدان الرواية الظاهرة فيها منهم كما أشرنا آنفا وادعاه أرباب المذاهب كونه منهم أو روايتهم عنه وربما كان المنشأ روايتهم المناكير عنه الى غير ذلك فعلى هذا ربما يحصل التأمل في جرحهم بامثال الامور المذكورة (بهبهانی، بی تا: ۳۸).

۲. أبو الحسين أحمد بن الحسين بن عبيد الله رحمه الله، فإنه عمل كتابين، أحدهما ذكر فيه المصنفات، والآخر ذكر فيه الأصول، واستوفاهما على مبلغ ما وجده وقدر عليه، غير أن هذين الكتابين لم ينسخهما أحد من أصحابنا واخترم هو رحمه الله، وعمد بعض ورثته إلى اهلاك هذين الكتابين وغيرهما من الكتب على ما حكى بعضهم عنه (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۳۲).

ناهمسان است. برخی نوشته رجالی وی را تاریخی دانسته‌اند که نجاشی در ترجمه احمد بن محمد بن خالد برقی از آن یاد کرد (آقازرگ طهرانی، ۱۴۰۵: ۲۲۴/۳-۲۲۵). گروهی کتاب‌های الضعفاء، المذمومین و الثقات والممدوحین را به او نسبت دادند (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۱۹؛ امین، ۱۴۰۳: ۸۵/۶، ۸۶، علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۰۴، شوشتری، ۱۳۹۰: ۴۰۴/۱) البته موقعیت ویژه ابن غضائری در میان متأخران به دلیل وجود کتاب الضعفاء می‌باشد (انصاری، ۱۳۶۷: ۳۶۲/۴؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۸۱؛ شوشتری، ۱۳۹۰: ۴۴۰/۱).

۴-۱- بررسی کتاب الضعفاء

نام کتاب الضعفاء در فهرست آثار روای شناسان هم‌زمان ابن غضائری نیامده و ترجمه مستقلی هم از او یافت نشده است.^۱ اما چستی هویت تاریخی و آرای دانشی او در نوشتار این رجال شناسان با گونه‌های متفاوتی قابل دریافت است. شیخ طوسی از روای شناسان هم‌زمان ابن غضائری، دیدگاه خود را درباره ابن غضائری و روایان از جهت توثیق و تضعیف، در کتاب رجالی و فهرست بیان نکرد. پاره‌ای از پژوهشیان ابن کنش وی را ناشی از نوع نگرش او به فرهنگ حدیثی شیعه دانستند. با این توضیح که شیخ با توجه به موقعیت مرجعیت، شرایط سیاسی مذهبی بغداد و نیز حل اختلافات و تعارضات میان علمای شیعه شیوه مصلحتی در پیش گرفت و در کتاب‌های رجالی خود به عمد از تضعیف بسیاری از روایان و مؤلفان و آثارشان خودداری نمود، و بسیاری از اطلاعات رجال خود را منعکس نکرده است و سعی کرد در دایره جرح و تعدیل روایان قدم ننهد (معارف، ۱۳۷۶: ۵۴). اما نجاشی رویه دیگری در پیش گرفت و در داورهای روای شناسی خود^۲ در پاره‌ای موارد گفتارش هماهنگ با محتویات کتاب

۱. برخی از پژوهشیان امروزی در باره دلیل یاد نکردن کتاب ابن غضائری از جانب شیخ طوسی را ناشی از زیست بوم و شرایط اجتماعی و سیاسی بغداد که سبب ساز پرهیز نمودن شیخ از بیان ضعف ضعیفان بوده دانسته‌اند. در این گمانه موقعیت سرسختانه سیاسی با گستره در امور فرهنگی - منازعات علمی و مذهبی بین شیعیان و اهل سنت - امنیت علمی و تحقیقاتی آن عصر را با خطر مواجه کرد. بنابراین شیخ در رویارویی با این پدیده خشن شیوه‌ای در پیش گرفت که بتواند از مذهب شیعه در مقابل اهل سنت دفاع کند و هم به اختلاف مشایخ شیعه پایان دهد (معارف، ۱۳۷۶: ۵۱).

۲. روایت نجاشی نشان می‌دهد که در خوانش برخی از روایان از ابن غضائری بهره برده است: «کان محمد بن عبدالله الحمیری ثقة وجها کاتب صاحب الامر، و سأله مسائل فی ابواب الشریعة قال لنا

الضعفا است و با عبارت‌های متفاوت بهره‌مندی خود از رهیافت ابن غضائری را گزارش می‌دهد (شمشیری و جلالی، ۱۳۸۵: ۵۷). البته در برخی موارد به گونه ناهمسویانه و متفاوت از دیدگاه ابن غضائری به داوری راویان پرداخته است^۱ (پاشایی، ۱۳۹۷: ۳۱۹ به بعد).

روند رویارویی با شخصیت دانشی ابن غضائری با عنایت از نوشتار او با شیوه در زمانی هم پی‌گیری شد. نوشتار "الضعفاء" یا "الرجال" تنها اثر به جای مانده از وی در کهن‌ترین نسخه دست‌نویسی از ابن ادریس حلی (د ۵۹۶ق) است (درایتی، ۱۳۹۰: ۹۸۷/۲۱)، که در مکتب حله در کتاب‌های "حل الاشکال" احمد بن طاووس (د ۶۷۳ق) مورد بازخوانش قرار گرفت (ابن طاووس، ۱۴۰۸: ۲۵)، پی‌جویی اندیشه‌ها و آرای او با میانجی شاگردان ابن طاووس بسان علامه حلی (د ۷۶۲ق) در کتاب خلاصة الاقول و ابن داوود (۷۰۷ق) ادامه یافت (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۹۲/۱، ۲۳۰). ابن داوود ضمن ترجمه احوال استاد خود در کتاب رجالش روشن ساخت که بیشتر نکات کتابش را با اشارت و تحقیقات استاد خود ابن طاووس گرفته است (سیستانی، ۱۴۳۷: ۶۷/۲؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۸۲؛ حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۱۹).

دانشوران پس از علامه حلی و ابن داوود، همگان از آنان روایت نموده‌اند. در این روند تاریخی نسخه انتسابی کتاب "الضعفاء" که ابن طاووس دسترس داشته، پس از وی از بین نرفته و به‌صورت روایت بینامتنی در اثر رجالی وی و سپس در آثار دو شاگردش بازآفرینی شد و در زمانه بعدی توسط علامه شوشتری (د ۱۰۲۱ق) بازتولید گردید (قهپایی، ۱۳۶۴: ۱۰)، با این توضیح که به‌نظر می‌رسد کتاب حل الاشکال در روند تاریخی به خط مؤلف، در نزد شهید ثانی (۹۶۶ هـ) وجود داشته و او در اجازه خود از

احمد بن الحسین: وقعت هذه المسائل التي في اصلها، والتوقيعات بين السطور» (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۲۲، ۳۵۴). این کاربرد بهره‌گیری و اعتراف به آن در نوشتار نجاشی قابل دریافت است «وقال: لابی جعفر الأحوال کتاب افعال لا یفعل، رایته عند احمد بن الحسین بن عبیدالله - رحمه الله - کتاب کبیر» (همو: ۱۹۳) رویه بهره‌جستن نجاشی از آثار "مصنفات" و "اصول بدون یاد کرد کتاب او با تعابیر" قال احمد بن الحسین" و "ذکر احمد بن الحسین" آورده است. (همان: ص ۶۰، ۱۲۱، ۱۲۲)

۱. برای دریافت تطبیقی کاربرد آرای رجالی ابن غضائری در رجال نجاشی و کتاب الضعفاء به مقاله اکبری، ۱۳۹۸: صص ۱۸۳-۲۱۲ نگریسته شود.

شیخ حسین بن عبدالصمد از آن یاد کرد که بعدها در اختیار فرزندش -صاحب معالم- قرار گرفت. صاحب معالم ابومنصور حسن بن زین الدین (۱۰۱۱ق) کتاب "التحریر الطاووسی" را از آن استخراج نموده و در پی آن نسخه مندرس یادگشته به دست ملا عبدالله بن حسینی شوشتری (۱۰۲۱ق) رسید. وی گفتار کتاب "الضعفاء" منسوب به ابن غضائری را از آن جدا نموده و به ترتیب حروف آن را سامان داده و کتابی جداگانه گردآورد (همان). پس از وی شاگردش، عنایت الله قهپایی آن را در مجمع الرجال (۱۰۲۶ق) به صورت پراکنده و طبق ترتیب کتاب خود جای داد (همان). بنابراین، اقول کتاب ضعفاء را می‌توان به صورت پراکنده از سه کتاب، خلاصة الاقول، علامه حلی، رجال ابن داوود و مجمع الرجال قهپایی به دست آورد. در سال ۱۳۵۷ هجری قمری، آیت الله مرعشی نجفی به نسخه‌ای از کتاب الضعفاء از عبدالله تستری دست یافت و آن را استتخا نمود.

داوری‌های متفاوت درباره نسبت کتاب به ابن غضائری در میان پسنیان با دلیل‌های گونه‌گونی پدیدار شد. برخی یاد نشدن نوشتار الضعفاء در کتاب‌های پیشینی (شیخ طوسی و نجاشی) را نشانه‌ای از بی‌اصالتی آن دانسته‌اند^۱ (خوبی، ۱۴۱۳: ۹۵/۱؛ ۱۰۲/۱۰) و پاره‌ای این نوشته را از روایت‌های پیشینیان از وی به انضمام گفته‌های نادرست و جعلی پسنیان در انتساب به او برشمردند (آقابرگ طهرانی، ۱۴۰۵: ۲۸۵/۴). در این میان بخشی به منش اخلاقی و وثاقت روایی او تردید نموده و وی را ناشناخته و مجهول دانسته‌اند (سبط شهیدثانی، ۱۴۱۹: ۸۷-۸۸)، شماری هم با پذیرش نسبت نوشتار این کتاب به ابن غضائری، روش وی را در سنجش راویان، بی‌اعتبار توصیف نمودند (استرآبادی، ۱۴۲۶: ۴۹۵/۱؛ امین، ۱۴۰۳: ۵۶۵/۲). گروهی از راوی‌شناسان پسینی، افزون بر اصالت کتاب به او، به شیوه داوری رجالی و روشمند بودن وی اشاره کردند (شوشتری، ۱۴۱۰: ۱۰/۵۵، ۶۷)، و وی را از ناقدان رجالی و از پژوهندگان اخبار و دارنده اطلاعات وسیع در علم رجال برشمردند (شوشتری، ۱۳۹۰: ۹۶).

۱. خوبی با مقایسه روایت نجاشی و کتاب الضعفاء و اختلاف میان آنها، در انتساب آن تردید نمود. (خوبی، ۱۴۱۳ق: ۹۶/۱).

۴-۲- کتاب الضعفاء در رهیافت دانشوران

باتوجه به اینکه پیشینیان هم‌زمان ابن غضائری ترجمه ویژه از او یاد نکردند و در ادامه پسینیان هم بیش از دو قرن درباره وی و اثر رجالی او سکوت کردند، زمینه برای رایزنی‌های متفاوت درباره منش اخلاقی، دانشی و نوشتار او فراهم شد. از این جهت دیدگاه‌ها به ابن غضائری را می‌توان به‌طور کلی به دو دیدگاه عمده، ناهمسویان و همسویان تفکیک کرد.

۴-۲-۱- دیدگاه ناهمسویان

مخالفت و ناهمسویی راوی شناسان با ابن غضائری، افزون بر اثر رجالی او (کتاب الضعفاء)، شامل شخصیت وجودی، اخلاقی، دانشی و شیوه روی آوری وی در جرح و تضعیف خوانی راویان هم می‌شود. گروهی به منش دانشی و باوری ابن غضائری تردید کردند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۵۵/۸). برخی شخصیت احمد بن حسین را مجهول دانستند^۱ (سبط شهید ثانی، ۱۴۱۹: ۸۷/۱-۸۸)، و در ادامه کسانی همانند، محمدتقی مجلسی افزون بر ناشناختگی ابن غضائری، تردید در عدالت و وثاقت او را مطرح کردند (خواجوی، ۱۳۷۲: ۲۷۶) شماری نسبت کتاب به ابن غضائری را پذیرفته اما روش و سنجه او را به چالش کشانده و وی را "جراح" خواندند (استرآبادی، ۱۴۲۲: ۳۲۹-۳۳۲)، و در پی آن او را متهم ساختند که با اموری که سبب جرح نمی‌گردد یا در آنها اختلاف نظر وجود دارد، در جرح راویان شتاب ورزیده و برگستره جرح و تضعیف‌های او تاخته‌اند، تا جایی که گفته‌اند: هیچ کس از طعن او در امان نمانده و ضمن طعان خواندن، در تضعیف‌های وی تشکیک نمودند (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۰، ۲۱، انصاری، ۱۳۶۷: ۵۷/۱، میرداماد، بی تا: ۵۹؛ استرآبادی، ۱۴۲۶: ۴۹۱/۱)، در این جهت محمدباقر مجلسی و پدرش (د۱۱۱۱ق) پذیرش دیدگاه ابن غضائری را بستری برای نفی و انکار گستره روایت و فتاوی مشهور شیعه خواندند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱/۱)، در نگاه برخی، چنین خوانش اخباریان از روش ابن

۱. سید محمد موسوی عاملی شناخته شده به "صاحب مدارک" از دانشوران عصر صفوی (درگذشت ۱۰۳۰ق)، افزون بر نادرست دانستن کتاب الضعفاء به حسین عیبالله غضائری آن را به احمد نسبت داده که شخصی مجهول است و نگرش شهید ثانی را در این باره به چالش کشانده (سبط شهید ثانی، ۱۴۱۹: ۸۶/۱، ۹۶، ۱۵۳).

غضائری، به وحشت آنان از سرنوشت روایت‌ها پنداشته شد (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۰)، در ادامه، برخی عدم روی آوری به سخنان ابن غضائری را به دلیل روش اجتهادی او دانسته‌اند هرچند شکوه دانشی او را پذیرا بودند (میر داماد، بی تا: ۵۹؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۸۹-۹۳).

گروهی با بزرگداشت جایگاه دانشی ابن غضائری، شکوه و شأن وی را فراتر از آن دانسته‌اند که به نگارش چنین نوشتاری دست زند. اینان نسبت دادن این نوشته را به وی، ستم بزرگ در حق وی پنداشته و نوشتار کتاب را به بدخواهان و دشمنان شیعه نسبت دادند.^۱ آنان در این پنداره چنان پافشاری کردند تا جایی که تألیف این کتاب را به قمی‌ها (اشاعره قم) که شیخ مفید از آنها به عنوان مقصرین یاد می‌کند، نسبت دادند تا بدین ترتیب بسیاری از روایت‌گران را به وسیله او متهم به غلو کنند (شیخ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۵: ۲۸۸/۴-۲۸۹ و ۹۰/۱۰؛ خوبی، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۱). اینان در ادامه می‌افزایند که میان نجاشی و ابن غضائری پیوند دوستی بود، اگر این کتاب از نوشتار ابن غضائری باشد، نجاشی از آن آگاهی می‌یافت. نجاشی در بیست و اندی مورد از ابن غضائری روایت می‌کند که بیشتر از واژگان "قال" و "قاله احمد بن الحسین" بهره جسته که نمایشگر روایت شفاهی و شنیداری از ابن غضائری است گرچه در پاره‌ای از موارد تعبیر "ذکر احمد بن الحسین" را به کار گرفت که به نظر می‌رسد به نوشتار وی رجوع داشته است^۲ (خوبی، ۱۴۱۳: ۱۰۲/۱، حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۳). به پندار برخی ناهمسویان، طریق دستیابی به نوشتار الضعفا، وجاده‌ای بوده و نسخه کتاب با طریق مقبول از جانب علامه حلی روایت نشده است (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۱). این گمانه درباره یاد کرد ابن طاووس

۱. در باور برخی شیخ آقابزرگ طهرانی کتاب الضعفاء را به دشمنان شیعه نسبت داده. البته این ادعا در نسخه خطی الذریعة وجود ندارد. احتمال دارد انتساب این دیدگاه به شیخ آقا بزرگ طهرانی نتیجه خلطی در نسخه چاپی اثر میان اقوال مؤلف و توضیحات مصحح باشد (اکبری، ۱۳۹۸: ۱۹۲).

۲. عمده کاربست واژگانی نجاشی و شیخ طوسی در روایتگری از حسین بن عبیدالله که نمایشگر چگونگی دریافت روایت آنان است عبارتند: "اخبرنا" (نجاشی، ۱۴۰۸: ۲۶، ۲۳۹، ۲۰۶) "قال" (همان: ۲۶، ۳۱) "رواه عنه" (همان: ۸۰)، "حکی ذلک" (همان: ۲۰۴) و "قرأت علی الحسین بن عبیدالله" (همان: ۱۱۸) اما تعابیر واژگانی برای فرزندش "قال" (همان: ۱۱، ۱۴۲)، "رأیته عند أحمد بن الحسین بن عبیدالله" (همو: ۳۲۵) "ذکر أحمد بن الحسین" (همان: ۱۴۱، ۴۵۹) و "قرأته أنا وأحمد بن الحسین رحمه الله علی أیبه" (همان: ۸۳).

از کتاب الضعفاء در کتاب "حل الاشکال" هم وجود دارد که سید این کتاب را از روایت مؤلف آن دریافت نکرده بلکه به طور وجاده‌ای دریافت داشته است.

۴-۲-۲- دیدگاه همسویان

در برابر توری مخالفان که با نظرهای متفاوت همراه بود آراء موافقان^۱ کتاب الضعفاء به ابن غضائری نیز ناهمسان می‌باشد. به باور همسویان، روش ابن غضائری در راوی‌شناسی با الگوی علمی دانشوران پیشین و هم‌زمان خود همپوشانی دارد (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۰). در این دیدگاه، رهیافت نقادانه وی در ارزیابی احوال رجال حدیث (شوشتری، ۱۳۹۰: ۴۴۳/۱)، روشمندی وی در نقد رجال، کتاب‌ها و احادیث (بسان راویان قمی) (شوشتری، ۱۴۱۰: ۶۸/۱)، دانش رجالی گسترده، دقت (همان، ۱۳۹۰: ۹۶)، و بینش باوری وی باعث تفاوت رهیافت‌های وی در نسبت دیگر رجال شناسان دانسته شد. گروهی وی را از مشایخ بزرگ و از ثقات دانسته‌اند (قمی، بی تا: ۳۷۱/۱)، و همنشینی با مشایخ بزرگ حدیثی و رجالی شیعه، نجاشی و شیخ طوسی نشانی از یقین به هویت، منش دانشی و ایمانی او پنداشته شد (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۵: ۲۸۹/۴). در این نگرش، روش نقد احوال راویان از سوی ابن غضائری به پختگی و متانت خوانش شد که از اصول دقیق علمی و ذهن انباشته از دانش پیروی می‌کرد و در ادامه با سخنی کوتاه و

۱. کسانی که در صحت انتساب کتاب الضعفاء به احمد بن عبیدالله غضائری اتفاق دارند و در کتابشان از این کتاب بهره‌مند شدند عبارتند از: شهید اول (د ۷۸۶ق) "ذکری الشیعه فی احکام الشریعه، ۴۲۰/۱؛ محقق اردبیلی (د ۹۹۳ق) "مجمع الفائده والبرهان فی شرح الارشاد الاذهان، ۳۱۲/۴ و ۴۵۵/۸؛ صاحب المعالم (د ۱۰۱۱ق) "منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح والاحسان، ۴۳۷/۱؛ شیخ عبدالنبی الجزائری (د ۱۰۲۱ق)، "حاوی الاقول (۶)؛ میرزا محمد استرآبادی (د ۱۰۲۸ق) "منهح المقال، ۴۰۹؛ شیخ بهایی (د ۱۰۳۰ق) "الحبل المتین، ۱۸۳؛ محقق شیخ محمد حنفیدالثانی (د ۱۰۳۰)، استقصاء الاعتبار، ۸۸/۱؛ محقق داماد (د ۱۰۴۱ه) "الرواشح السمایه/۱۱۱؛ مجلسی اول (د ۱۰۷۱ق)، "نقدالرجال، ۱۷۵/۱؛ محقق سبزواری (د ۱۰۹۰ق) "ذخیره المعاد، ۳۹/۱؛ علامه مجلسی (د ۱۱۱۱ق) "بحارالانوار الجامعه لدرراخبارالائمه الاطهار، ۴۱/۱؛ شیخ سلیمان حوزی (د ۱۱۲۱ق) "معراج الکمال، صص ۶۶-۶۷؛ محمد اردبیلی (ت ۱۰۵۸ق) "جامع الرواه، ۴۸/۱؛ محقق بهبهانی (د ۱۲۰۶ه) "تعلیقه علی بنهج المقال، ۳۵ و حاشیه مجمع الفائده ۷۰۱-۵۹۷؛ سید بحر العلوم (د ۱۲۱۲ق) "رجال سید بحر العلوم، ۱۵۳/۴؛ محدث نوری، (د ۱۳۲۰ق) "مستدرک الوسائل، ۱۷-۱۶۵؛ عبدالله مامقانی (د ۱۳۵۱ق) "تنفیح المقال، ۵۷/۱۱."

شیوه‌های روشمند به داوری راویان و رجال احادیث پرداخت. نقد او از ابن بابویه با تعبیر «وغلط ابو جعفر فی هذا القول» با بیان اینکه کتاب‌های زیدین را از محمد بن ابی عمیر شنیده و دیده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵، ۱۷۴؛ حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۸۰-۸۱)، تفاوت دیدگاه او را در داوری‌های راویان در نسبت به رجال شناسان همانند شیخ طوسی نشان می‌دهد که نشانه چیرگی و زبردستی دانش رجالی او است. چنین منش متفاوت نقادانه رجالی با دیگر راوی شناسان هم‌زمانی او در ترجمه افراد دیگر بسان محمد بن ارومه^۱ ایده دانشی وی را بیشتر آشکار می‌سازد.

دانش و شیوه داوری رجالی ابن غضائری از سوی دانشوران رجالی پسینی بسان علامه حلی^۲ پذیرفته شد و آرای راوی‌شناسی او را در تضعیف افراد، بر توثیق دیگران برگزید (حلی، ۱۴۱۱: ۳۵، ۶۱، ۹۶)، و گستره اعتماد به وی را در شرایط نیافتن شاهد هم گستراند (همان: ۲۰۷، ۲۱۰؛ جلالی، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). چنین رویه همسویی در ابن داود هم دیده می‌شود.^۳ نگره همسوگرانه دانشوران حله با ابن غضائری این گمانه را برای پاره‌ای از پژوهشیان پسینی ایجاد کرد که روی آوری مکتب حله را به ابن غضائری خوانش کنند (بهبهانی، ۱۴۲۲: ۳۳۰/۱؛ مامقانی، ۱۴۳۱: ۲۲۲/۴). این رویه در آثار رجالی دانشوران جبل‌العامل (شهید اول، ۱۴۱۴: ۷۱/۱) شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۸۹۳/۲) و دانشوران قرون ۱۰-۱۱ هم وجود دارد (عاملی، ۱۴۲۶: ۲۱۲؛ بهایی، ۱۴۲۴: ۴۷، ۴۸؛ قهپایی، ۱۳۶۴: ۱۰۸/۱، تفرشی، ۱۳۷۷: ۳۹/۱، ۵۵، ۶۴، ۱۱۹).

۱. در کتاب رجال شیخ طوسی (۱۴۱۵: ۴۴۸، شمارگان ۶۳۶۲)، تضعیف واز جانب ابن بابویه به غلو متهم است (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۰، شماره ۶۲۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۹).

۲. علامه حلی در قرن هشتم (۶۴۸-۵۷۲۶) سه قرن بعد از ابن غضائری زیست داشته و سنجه وی از ابن غضائری گمانه‌هایی را ایجاد کرد. نخست آنکه وی به منابعی از کتاب‌های ابن غضائری دسترسی داشته که در این صورت با نظر نجاشی و شیخ صدوق ناهمساز است یا اینکه گفته شود اجتهاد علامه حلی براساس روایت‌هایی است که توسط پیشینیان بیان شده است، در این صورت اجتهاد وی باید براساس ادله باشد؛ زیرا وجود کتاب الضعفاء از جانب وی اثبات نشده است (جواد قیومی، ۱۴۱۷: مقدمه کتاب خلاصه الاقوال علامه حلی، ۲۵).

۳. ابن داود در ترجمه ۱۸۷ مورد از ابن غضائری گزارش کرده است، اما روی آوری وی بیشتر با سویه توثیق است (ابن داود، ۱۴۰۵: ۵۹، ۲۹۴، ۲۹۸).

۵- روشمندی دانشی ابن غضائری در بازخوانش احوال راویان

مهارت ابن غضائری در شناسایی نوشته‌ها و نگاه‌شده‌های راویان حدیثی و داوری درباره نشان از چیره‌گی وی در دانش رجال است. وی در بازخوانش احوال و شناسایی آثار راویان گاه به‌طور گسترده^۱ و گاهی با عبارات کوتاه بسنده کرده (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۴۶، ۵۱، ۵۴، ۱۰۴). مجموع خوانی اثر حدیثی از جانب راویان یا کسان دیگر، روشی در شناسایی و پذیرش اثر و نگارنده آن در نوشتار ابن غضائری است. کتاب سلیم بن قیس نمونه‌ای از این سنخ بازخوانی ابن غضائری در پذیرش هویت و اثر وی می‌باشد. او در ترجمه سلیم بن قیس می‌گوید: اصحاب ما پیوسته یادآور شدند که وی ناشناخته بوده و در اخبار از او یاد نکردند و کتاب او را بر ساخته ابان بن عیاش دانسته‌اند.^۲ البته با سویه دیگر اشاره آشکار به بر ساختگی اثر تفسیر منسوب به امام حسن عسگری علیه السلام کرد. بر ساخته خوانی برخی از نام‌ها همانند "ابراهیم بن عبیدالله مدنی" (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۳۸)، "عمار بن زید حیوانی مصری" (همان: ۷۷-۷۸)، و "سلیم بن قیس" (همو: ۶۳)، و بی توجهی و سهل انگار خواندن راویانی که از ضعیفان روایتگری دارند (همان: ۳۸، ۴۸، ۵۲، ۹۳-۹۴، ۹۶، ۱۱۸)، و راویانی که افزون بر ضعیفان به مرسل‌ها هم تکیه دارند (همان: ۱۸، ۳۰، ۴۴، ۹۳)، نمونه‌ای از روش دانشی او در بازخوانش راویان است. برخی از راوی‌شناسان شیوه داوری رجالی ابن غضائری در بازخوانی راویان را ناشی از استقلال، پویش علمی و اجتهاد او دانسته‌اند (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۸۳، ۸۹)، وی در خوانش ترجمه ابراهیم بن عبیدالله بن علاء مدنی، این نام را بر ساخته عبدالله بن

۱. بازخوانش ترجمه سلیم بن قیس نمونه‌هایی از تفصیل است (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۳۶، ۶۳، ۱۱۸).

۲. سَلِيمُ بْنُ قَيْسِ، الْهَلَالِيُّ، الْعَامِرِيُّ. رَوَى عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْحَسَنِ، وَالْحُسَيْنِ، وَعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليهم السلام. وَيُنْسَبُ إِلَيْهِ هَذَا الْكِتَابُ الْمَشْهُورُ وَكَانَ أَصْحَابُنَا يَقُولُونَ: إِنَّ سَلِيمًا لَا يُعْرَفُ، وَلَا ذَكَرَ فِي خَبَرٍ. وَقَدْ وَجَدْتُ ذِكْرَهُ فِي مَوَاضِعٍ مِنْ غَيْرِ جِهَةِ كِتَابِهِ، وَلَا مِنْ رِوَايَةِ أَبَانَ بْنِ أَبِي عِيَاشٍ عَنْهُ (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۶۳).

۳. مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ، الْمُفَسِّرُ، الْإِسْتِرْأَبَادِيُّ. رَوَى عَنْهُ أَبُو جَعْفَرِ بْنِ بَابُوَيْهٍ. ضَعِيفٌ، كَذَّابٌ. رَوَى عَنْهُ تَفْسِيرًا رَوَاهُ عَنْ رَجُلَيْنِ مَجْهُولَيْنِ: أَحَدُهُمَا يُعْرَفُ بِيُوسُفَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ زِيَادٍ، وَالْآخَرُ: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدَ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِيهِمَا، عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عليه السلام. وَالتفسيرُ مَوْضُوعٌ عَنْ سَهْلِ الدِّيَابِجِيِّ، عَنْ أَبِيهِ بِأَحَادِيثٍ مِنْ هَذِهِ الْمَنَاقِبِ (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۹۸).

محمد بلوی دانسته که با واسطه واژگان کذاب و جعل شناخته می‌شود (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۸۰، ۳۷). وی در بازخوانی احوال راویان باورهای مذهبی آنان بسان ابو محمد حسن بن اسد طفاوی بصری و دیگران با گفته "فاسد المذهب" تضعیف کرد (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۵۲، ۴۲، ۵۴، ۵۸، ۷۱). بیان باور راویان با تکیه بر اسناد نقلی و نگره راوی شناسان (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۸)، روایت غالبان از راویان (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۴۷، ۸۱، ۸۷، ۸۹، ۱۲۱)، غالی باوری راویان (همان: ۵۶، ۷۱، ۸۹، ۸۱، ۹۰)، ولعنت نمودن راویان (همو: ۸۳، ۸۸)، بازنمونی از سلوک و شیوه داوری ابن غضائری در بازخوانی راویان است. وی با ارجاع به کتاب‌های راویان و نگاهی نقادانه به روایت‌ها، نظام باوری آنان را بازخوانش کرده و در ادامه هویت وجودی، اخلاقی و آثارشان را داوری نمود (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۳۰). وی با این روش پویشی در ترجمه ابو محمد عبدالله بن عبدالرحمن اصم مسمعی، کتاب زیارتش را بررسی می‌کند و با پی جویی در می‌یابد که مذهب وی پریشان و ساقط است افزون بر آن با دقت در احوال وی، او را جز دروغ زنان بصره خواند (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۷۷، ۷۶).

از شخصیت دانشی و روش ابن غضائری در بازخوانی راویان می‌توان، شیوه دریافت او از طبقه راویان ونحوه روایتگری آنان را بازشناسی کرد. وی در ترجمه سعید بن بُحْتَمِیم، ضمن برشماری وی از زیدیه، او را از طبقه تابعی دانسته که از صحابی روایت نموده است (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۶۴، ۶۹). در نوبتی با بازشناسی کسانی که از راوی روایت نموده‌اند به‌طور ضمنی طبقه او را بیان می‌کند. همانند روایت ابن بابویه از تَمِیمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِیمٍ، الْقَرَشِيُّ به‌صورت تلویحی اشاره می‌کند که او در طبقه مشایخ صدوق جای دارد (همو، ۴۵). و نیز به راویانی که روایت گرائمه عَلَيْهِ السَّلَامُ هستند به آن تصریح می‌کند (همان: ۸۷، ۹۱، ۹۰، ۶۹، ۷۴، ۷۷، ۴۹، ۸۴).

پاره‌ای از دانشوران راوی‌شناس، آراء رجالی ابن غضائری را بر اساس اجتهاد او پی جویی نموده‌اند که با واژگان ویژه بیان شده است (حسینی جلالی: ۲۹). آنان شیوه ابن غضائری در بازخوانی راویان را متکی بر رأی، اجتهاد و پویش دانشی، واقع‌گرایی، بازگویی دیدگاه علمی همبسته با استنادات دانسته‌اند. این پویش در بازخوانی منش راویانی همانند ابو ایوب یعقوب اسحاق بن محمد با تعبیر "فاسد المذهب"، "کذاب فی

روایه"، "وضع للحديث" و "لا يُلتَفَتُ إلى ما رواه" که تمام سویه‌های ضعف را دارد، قابل دریافت است (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۴۱). چنین تعبیری در مورد دیگران هم وجود دارد (همان: ۴۲، ۸۰، ۹۵).

واژگان کاربردی ابن غضائری در ارزیابی روایان متنوع می‌باشد. در این میان می‌توان به عبارت‌های "لا اعتمد" (همان، ۳۸)، طعن با صورتبندی متفاوت (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۴)، "یُرَوی عن الضعفاء" (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۳۹، ۴۱، ۴۹، ۵۲)، "ذکرْتُه فی الضعفاء" (همو: ۳۹، ۵۶، ۶۲، ۷۶)، "ضَعِيفٌ" (همان: ۳۹، ۵۶، ۷۲، ۷۳)، "المنکر، الوضع، الارسال، الشاهد، العلة، التخلیط، الغلو و التفرد بالغرائب" (حسینی جلالی: ۳۰، ۳۸۰). اشاره کرد. رویه ابن غضائری در سنجش روایان گاهی در جهت کاستن ضعف آنان است. کار رفت واژگانی "يُجَوِّزُ أَنْ يُخَرَّجَ شَاهِدٌ" (همان: ۸۶، ۹۵، ۳۷، ۵۷، ۶۶)، و "لکن حدیثه یجیی فی حدیث أصحابنا" (همان: ۱۱۱، ۱۱۳). در این راستا می‌باشد (ایزدی: ۳۹۷، ۲۲۶).

شیوه پردازش ابن غضائری در راوی شناسی تنها با سویه تضعیف روایان نیست بلکه شماری از روایانی که دیگر راوی شناسان تضعیف نموده‌اند، تعدیل کرد (شوشتری، ۱۴۱۱: ۶۷/۱، ۵۵). او سنجش قمی‌ها درباره غلو و بد کیشی (فاسد المذهب بودن) روایان را نقد کرده و رأی ناهمسوی آنان با مکتب بغداد را بیان داشته است. در این میان احمد بن محمد خالد برقی که قمی‌ها در وی طعن وارد ساختند در بازخوانشی او را پاک از داوری قمی‌ها دانسته و طعن را به سوی کسانی برده که برقی از آنان روایت کرده و ناشی از شیوه وی در روایتگری از آنان می‌باشد. در باور ابن غضائری، برقی در روایتگری از شیوه اهل اخبار/مورخان که با تسامح و کم دقتی می‌باشد، پیروی کرده است (ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۳۹). چنین شیوه ناهمسویی با مکتب قم در ترجمه أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ حَمَّادِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ مَهْرَانَ (همان: ۴۰-۴۱)، مُحَمَّدُ بْنُ أَوْرَمَةَ (همو، ۹۳)، هم دیده می‌شود. گاهی فراتر از قمی‌ها با راوی شناسان هم ناهمسو می‌گردد، این داوری در ترجمه "الْحُسَيْنُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَيُّوبِ بْنِ شَمُونٍ" و "عَمْرُ بْنُ أَبِي الْمُقَدَّامِ" می‌توان دید. بر اساس دیدگاه دانشوران پسینی روش ابن غضائری در سنجه

۱. گاهی کاررفت بدون قید واژه ضعیف برای روایان ذکر شود نشان ضعف همه جانبه (ضعف در مذهب، روایت و نقل روایت می‌باشد (حسینی جلالی، ۱۳۸۰: ۲۳).

راویان همسو با شیوه محدثان مکتب قم (همان: ۳۸)، ناشی از مبانی راوی‌شناسی او می‌باشد (آقایزگ طهرانی، ۱۴۰۵: ۳۲۸/۴-۳۳۲)، البته این چالش همچنان وجود دارد که مبانی نگرشی ابن غضائری چگونه به وجود آمد که این‌گونه همسان با روش مکتب قم است؟

نتیجه‌گیری

۱. کمی منابع شناختی درباره ابن غضائری، شناخت درباره وجود، شیوه زیسته، منش اخلاقی و دانشی را دشوار ساخته است.
۲. هم‌زمانی زیسته ابن غضائری در دوره اجتهاد و نزدیکی زمانی به دوره معصومان علیهم‌السلام و آشنایی به اوضاع، بافت گفتمانی و فضای فرهنگی عصر خود و آگاهی از جریان‌شناسی غلو و دقت نظر دانشی در راوی‌شناسی، نگره و چشم انداز علمی را برای او ایجاد نمود که براساس آن افزون بر هویت دانشی او نوع سنجه راویان را در وی تقویت نمود. بنابراین رهیافت، نوع ارزیابی راوی‌شناسی وی برای رجال‌شناسان هم‌زمان و در زمان او اهمیت زیادی یافت.
۳. بر اساس دیدگاه پسینی، سلوک ابن غضائری در نقد و بازخوانش راویان، متکی بر استقلال رأی، اجتهاد، واقع‌گرایی و بیان دیدگاه‌های علمی است. این دیدگاه در شیوه داوری وی در ترجمه احوال راویان قابل دریافت است.
۴. شیوه ابن غضائری در بازشناسی راویان برپایه ملاک و ترازوی ضعف در دین و مذهب (غیر امامی یا وابستگی به یکی از مذاهب اسلامی)، فقدان ویژگی عدالت و دروغ‌گویی در روایت، سوءحفظ و ضبط در راوی است. ضعیف‌خوانی راوی بدون قید، نشانگر ضعف راوی در همه سویه‌های بازگفته می‌باشد.
۵. به نظر می‌رسد برای دریافت نظام باوری و کاریست واژگانی غلو در نوشتار انتسابی به ابن غضائری، بازخوانش اوضاع و بافتارزمانه و مؤلفه‌های زیسته ابن غضائری و رویکرد او در مواجهه با آن است. در این نگره می‌توان گمانه‌های نزدیک به واقع را درباره غلو و پربسامدی آن در اثر وی پی‌جویی نمود.

کتاب‌نامه

۱. آرام، محمد رضا، «جایگاه علمی ابن غضائری نزد علمای رجال از قرن پنجم هجری تاکنون»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، سال ۲۰، شماره ۶۴، صص ۲۷-۵۰، ۱۳۹۷.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، تهران، وزارت ارشاد، ۱۴۰۵.
۳. ایزدی، مهدی، «جستاری در رویکردهای ابن غضائری به توثیق رجال همراه با واکاوی مفهوم غلو در اندیشه رجالی او»، دوفصلنامه علمی پژوهی، سال دهم، شماره نوزدهم، صص ۲۰۷-۲۲۶، ۱۳۹۷.
۴. ابن داود، حسن بن علی، الرجال، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران: ۱۳۴۲.
۵. ابن طاووس، احمد بن موسی، حل الاشکال فی معرفة الرجال، در ضمن التحریر الطاووسی (صاحب معالم)، به کوشش محمد حسن ترحینی، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸.
۶. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تحقیق محمد رضا حسینی جلالی، چاپ اول، قم: سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۰.
۷. اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة، چاپ اول، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳.
۸. استرآبادی، محمد بن علی، منهج المقال، چاپ اول، قم، آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۲۲.
۹. اعلمی، محمد حسین، دائرة المعارف الشیعیة العامة، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۳.
۱۰. اکبری، عمید رضا، «انتساب کتاب الضعفاء به ابن غضائری: آسیب شناسی تحلیل‌ها»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، سال ۲۵، شماره ۶۵، صص ۱۸۳-۲۱۳، ۱۳۹۸.
۱۱. انصاری، حسن، «ابن غضائری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۲. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، تحقیق سید حسن امین، چاپ اول، بیروت، دائرة المعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳.
۱۳. بهبودی، محمد باقر، معرفة الحدیث، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۴. بهبهانی، وحید (محمد باقر بن محمد اکمل)، الفوائد الرجالیة، نسخه الکترونیکی کتابخانه مدرسه فقاقت، بی تا.
۱۵. تفرشی، سید مصطفی، نقد الرجال، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث العربی، ۱۴۱۸.
۱۶. پاشایی، آقابابا و دیگران، «تحلیل و نقد نظریه شوشتری درباره آراء رجالی ابن غضائری»، کتاب قیم، سال هشتم، شماره ۱۹، ۱۳۹۷.
۱۷. حسینی جلالی، محمد رضا، مقدمه بر رجال ابن غضائری، چاپ اول، قم، مؤسسه علمی و فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۰.
۱۸. جلالی، مهدی، «روش ابن غضائری در نقد رجال»، فصلنامه مطالعات اسلامی، ۱۳۸۳ ه شماره ۶۵ و ۶۶، صص ۵۵-۸۶، ۱۳۸۳.
۱۹. —، «جستاری در باب نسبت کتاب الضعفاء به ابن غضائری»، فصلنامه مطالعات اسلامی، شماره ۶۸، صص ۱۱-۴۴، ۱۳۸۴.
۲۰. —، رحیمه شمشیری، بررسی و ارزیابی روش شیخ طوسی در نقد رجال و آثار، مطالعات اسلامی، شماره ۸۰، ۱۳۸۷.
۲۱. حلی، حسین بن یوسف، خلاصة الاقوال، تصحیح جواد قیومی، چاپ اول، قم، نشر الفقاقت، ۱۴۱۷.

۲۲. چیگنل، اندرو، اخلاق باور، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران، ققنوس، ۱۳۹۵.
۲۳. خوبی، ابوالقاسم، معجم الرجال، چاپ پنجم، قم، بی‌نا، ۱۴۱۳.
۲۴. خواجه‌جو، محمد اسماعیل بن حسین بنه محمد رضا مازندرانی، فوائد الرجالیه، تحقیق: سید مهدی جلالی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۲.
۲۵. خاقانی، علی، رجال الخاقانی، تحقیق: محمد صادق البحر العلوم، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴.
۲۶. درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی، چاپ اول، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی، ۱۳۹۰.
۲۷. دیای بیگدلی، محمد تقی، «جریان شناسی غلو و غالیان در رجال نجاشی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۷ (۱) علوم قرآن، صص ۴۷-۶۶، ۱۳۸۴.
۲۸. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، تهران، دارالهدایه، ۲۰۱۰.
۲۹. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، چاپ چهارم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۲۱.
۳۰. سیستانی، سید محمد رضا، قسبات من علم الرجال، بیروت، دارالمورخ العربی، ۱۴۳۷.
۳۱. شمشری، رحیمه، «روش و عملکرد عمومی نجاشی در فهرست»، علوم حدیث، سال ۱۱، شماره ۴۱، ۱۳۸۵.
۳۲. شوشتری، محمد تقی، الاخبار الدخیله، تعلیقات علی اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۹۰.
۳۳. شوشتری، محمد تقی، قاموس الرجال، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰.
۳۴. شهید اول محمد بن مکی، غایة المراد، چاپ اول، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴.
۳۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام، چاپ اول، قم، مؤسسه المعارف، ۱۴۱۳.
۳۶. شهیدی، روح الله، «ملاک‌های قدما در ارزیابی و نقد حدیث در آئینه فهرست رجالی»، حدیث اندیشه، دوره جدید سال دوم، شماره ۳، ۱۳۶۸.
۳۷. صاحب مدارک، محمدبن علی، مدارک الأحکام، بیروت، آل‌البیته، ۱۴۱۱.
۳۸. صبوحی، علی و همتی مقدم، احمد رضا، نظریات ماده انگارانه ذهن، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱.
۳۹. صدوق، محمدبن علی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۹۲.
۴۰. صفری فروشانی، نعمت الله، «جریان شناسی غلو»، علوم حدیث، قم، شماره ۲۱، ۱۳۷۵.
۴۱. صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، تهران، سوره مهر، ۱۳۷۹.
۴۲. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق: جواد قیومی، چاپ سوم، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷.
۴۳. —، الرجال، تحقیق: جواد قیومی، چاپ اول، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵.
۴۴. عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، بیروت، دارالإحیاء التراث العربی، ۱۴۱۶.
۴۵. علی نژاد، ابو طالب، «آشنایی با طریق شیخ طوسی و نقش کاربردی آن»، حدیث حوزه، شماره ۲، ۱۳۹۰.
۴۶. قمی، عباس، الکنی و الألقاب، بی‌جا، بی‌تا.
۴۷. قهپایی، عنایة الله، مجمع الرجال، تحقیق: ضیاءالدین علامه، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴.
۴۸. کلباسی، محمد ابراهیم بن محمد حسن، سماء المقال فی علم الرجال، قم، چاپ محمدعلی روضاتی اصفهانی، ۱۳۳۲.

۴۹. محقق حلی، جعفرین حسن، المعتبر، به کوشش محمد علی حیدری و دیگران، چاپ اول، قم، سید الشهداء، ۱۴۰۷.
۵۰. مجلسی، محمد تقی بن مقصود، روضة المتقين، تحقیق: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشان پور، ۱۴۰۶.
۵۱. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۵۲. معارف، مجید، «مقایسه دیدگاه رجالی نجاشی و شیخ طوسی»، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۶۲، ۱۳۷۶.
۵۳. میرداماد، محمد حسن بن محمد باقر حسینی، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیة، چاپ سنگی، بی جا، بی تا.
۵۴. مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال فی علم الرجال، تحقیق و استدراک: الشیخ محی الدین المقانی، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث العربی، ۱۴۱۱.
۵۵. —، مقیاس الهدایة فی علم الدراية، تحقیق: محمد رضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث العربی، ۱۴۱۱.
۵۶. مشکور، محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، با مقدمه کاظم مدیر شانه چی، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۵۷. موسوی خوانساری، اصفهانی، میرزا محمد باقر، روضات الجنات فی احوال العلما و السادات، چاپ اول، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰.
۵۸. نجفی، شیخ محمود دریاب، مشیخه النجاشی، الطبقة الاولى، قم، ناشر محمود دریاب، ۱۴۱۳.
۵۹. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷.
۶۰. هیوم، دیوید، رساله‌ای درباره طبیعت آدمی، ترجمه جلال پیکانی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۵.

حدیث مزید از نظر تا عمل

شروط محدثان و عمل فقیهان*

□ سید مهدی احمدی نیک^۲

□ امیر رضا دریادل^۳

چکیده

حدیث مزید از اصطلاحات علم درایه و به حدیثی اطلاق می‌شود که نسبت به حدیث هم مضمون خود زیادتی در متن یا سند داشته باشد. برخی بر آنند که زیادتی در متن باید معنای جدیدی را ایجاد کند تا بر آن، حدیث مزید اطلاق شود. ولی برخی دیگر صرف وجود زیاده در متن را به‌طور مطلق کافی می‌دانند. نسبت به زیادتی در سند هم برخی وجود یک یا چند راوی بیشتر و برخی دیگر فقط وجود یک راوی بیشتر را در سند شرط اطلاق مزید می‌دانند. نگارنده گان این مسئله را به روش توصیفی - تحلیلی مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای بررسی نموده و به این نتیجه دست یافته‌اند که مانعی برای اطلاق حدیث مزید بر هرکدام از انواع فوق وجود ندارد. یافته دیگر این است که اگر چه در کتاب‌های درایه، اصول و قواعد مختلفی برای مزید ذکر شده؛ اما فقیهان به اینها کمتر پایبند بوده و در عمل به مبانی اصولی،

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۲. عضو هیئت علمی گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه علوم اسلامی رضوی (daryadel@yahoo.com).

حدیثی و رجالی خود مراجعه کرده‌اند؛ مانند احتمال اشتباه راوی یا کاتب در بیان یا نوشتن زیاده، عدم اختلاف جوهری یک روایت با سایر روایات، بررسی وثاقت همهٔ راویان موجود در سلسله سند، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه»، اضطب بودن راوی.

واژگان کلیدی: حدیث مزید، زیادی در متن، معنای جدید، زیادی در سند، فقیهان.

مقدمه

قرآن کریم در میان مسلمانان از جایگاه بسیار بالایی برخوردار بوده، به گونه‌ای که همگان آن را قطعی الصدور می‌دانند. اما با این وجود روشن است که این کتاب آسمانی بیانگر کلیات احکام شرعی است. لذا برای به دست آوردن جزئیات احکام، فقها ناچارند که به منابع دیگری نیز رجوع کنند. در این باره همهٔ فقها مسیر یکسانی را نپیموده‌اند. فقهای عامه به منابعی نظیر سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سنت صحابه، قیاس^۱، استحسان^۲، استصلاح^۳، فتح ذرایع^۴، سد ذرایع^۵ و... تمسک کرده‌اند. فقهای امامیه نیز با بهره‌گیری از رهنمودهای اصیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، سنت معصومین علیهم السلام را در کنار سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، از اصلی‌ترین منابع استنباط احکام قرار داده‌اند؛ به گونه‌ای که بسیاری از فقهای که در دوران اولیهٔ غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) ظهور کرده‌اند به عنوان محدث شناخته می‌شدند؛ چرا که فتاوی خود را در قالب احادیث بیان

۱. قیاس عبارت است از استنباط حکم واقع‌ای که نصی دربارهٔ آن وارد نشده است، از حکم واقع‌ای که نصی دربارهٔ آن وارد شده است؛ به دلیل تساوی آن دو واقعه در علت، مناط و ملاک حکم (سبحانی، ۹۱: ۱۳۸۳).

۲. استحسان عبارت است از عدول از مقتضای دلیل به آنچه که مجتهد حسن می‌داند (همان، ۱۷۰).

۳. استصلاح یا مصالح مرسله عبارت است از مصلحت‌هایی که مستند به هیچ اصل کلی یا جزئی نبوده و ملاک تشخیص آن یا رأی و نظر مجتهد است و یا اینکه مجتهد با استفاده از اصول کلی و جزئی مسلم و متعدد معتبر شرعی آن مصالح را تشخیص می‌دهد (ملکی اصفهانی، ۴۴۱: ۱۳۹۳).

۴. ذریعه عبارت است از رسیدن به مفسده‌ای از طریق شیئی که خود مصلحت دارد. و سد ذرایع به معنای منع از چیزی است که مقدمهٔ رسیدن به حرام است. برخی ذریعه را به معنای شیئی گرفته‌اند که وسیله برای رسیدن به شیء دیگری است و می‌توان از آن تعبیر به مقدمه کرد. براین اساس فتح ذرایع به معنای وجوب مقدمه برای رسیدن به ذی المقدمه هست (مکارم شیرازی، ۲: ۴۹۴/۱۴۲۸).

می‌کردند. در دوران بعد، فقه از قالب حدیثی بیرون آمد و فقها فتاوی خود را در قالب عبارات فقهی بیان می‌کردند؛ اما همچنان سنت به‌عنوان یک منبع اصلی شناخته می‌شد و فقها برای استنباط فروع جدید فقهی خود را نیازمند به احادیث می‌دیدند. از طرف دیگر در برخورد با احادیث با مسائل مختلفی روبرو بودند. مسائلی از قبیل حجیت اخبار، اشکالات سندی، احتمال جعل یا وضع، تحریف، تصحیف، نقل به معنا، تعارض احادیث با یکدیگر و یا با اصول مسلم عقلی، وجود واژه‌ها و اصطلاحات نامأنوس در برخی احادیث و... بنابراین از یکسو نیازمندی به حدیث در همه ابعاد شناختی اعم از تبیین آیات قرآن و به‌دست آوردن احکام شرعی و غیر آن، اندیشه وران دینی توجه فقها را به مطالعات حدیثی واداشته، و از سوی دیگر مواجهه با مسائل مذکور، باعث به‌وجود آمدن دانش‌های مختلف حدیثی شد؛ دانش‌هایی از قبیل رجال الحدیث، علل الحدیث، غریب الحدیث، علاج الحدیث و... از جمله این دانش‌ها مصطلح الحدیث یا درایة الحدیث می‌باشد. این علم به بررسی اصطلاحات سندی و متنی پیرامون حدیث می‌پردازد. در این علم اصطلاحات فراوانی مطرح شده است. از جمله این اصطلاحات «حدیث مزید» است. در این مقاله دو بحث اصلی دنبال شده، اول تعریف حدیث مزید در کتب درایة امامیه، در این رابطه برای اختلافی که در تعریف حدیث مزید وجود دارد وجه جمعی بیان گردیده. دوم اینکه با بیان چند نمونه حدیث مزید که در کتب فقهی آمده است، نحوه برخورد فقها را با احادیث مزید بررسی نموده و در پایان هم به مقایسه احکام ذکر شده در کتابهای درایه درباره حدیث مزید همراه با برخورد عملی فقها با احادیث مزید پرداخته شده، تا روشن شود که فقها در مقام عمل چه قدر توجه به آن احکام داشته‌اند.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱- مفهوم لغوی

از میان فرهنگ‌های کهن در «العین» و «معجم مقاییس اللغة» اشاره‌ای به معنای مزید نشده و فقط معنای ریشه آن یعنی «زید» بیان شده است (فراهیدی، ۱۴۰۸: ۳۷۷/۷).

ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۰/۳). راغب اصفهانی در توضیح کلمه مزید که در آیه ۳۰ سوره ق^۱ به کار رفته است می‌گوید: «مزید در این آیه می‌تواند به معنای طلب زیادت باشد یا اینکه تشبیهی است بر اینکه جهنم پر شده است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۸۶). در «الجمهره فی اللغة» درباره معنای مزید چنین آمده است: «مزید از هر چیزی به معنای زیاد شمردن آن است. مثلاً گفته می‌شود «عندالله المزید من النعیم» (ابن درید الاذری، ۱۴۰۷: ۶۴۴/۲). برخی گفته‌اند: مزید به معنای «نمو» و «خلاف نقصان» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۸/۳)؛ برخی به معنای «زیادت» (طریحی، ۱۴۱۶: ۵۹/۳)، و برخی به معنای «نمو» و «زکاء» دانسته‌اند (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۸۲/۴).

۱-۲- مفهوم اصطلاحی

در علم مصطلح الحدیث، مزید به حدیثی گفته می‌شود که مشتمل بر زیادی در متن یا سند باشد به گونه‌ای که در غیر آن حدیث چنین زیادی یافت نمی‌شود (سبحانی، ۱۳۸۴: ۸۴). بنابراین حدیث مزید به دو دسته مزید در متن و مزید در سند تقسیم می‌شود.

۱-۲-۱- مزید در متن

همانطور که بیان شد مزید در متن عبارت است از حدیثی که نسبت به غیر مزید خود زیادتی در متن داشته باشد. اما از توضیحاتی که ذیل این عنوان در کتب درایه آمده است، به نظر می‌رسد در مورد یک مسئله اختلاف وجود دارد، و آن این است که آیا این زیادی باید باعث ایجاد معنای جدیدی بشود تا به آن حدیث مزید اطلاق شود یا صرف ایجاد زیاده و لو معنای جدیدی را ایجاد نکند برای اطلاق حدیث مزید کافی است؟

ظاهر تعریف برخی چنین است که معنای حدیث مزید نسبت به غیر مزید متفاوت است، از توضیحات برخی از اندیشه‌وران به دست می‌آید که حدیثی که نسبت به حدیث همسان خود زیادتی در متن دارد، زمانی حدیث مزید بر آن اطلاق می‌شود که

۱. (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ).

آن زیاده در آن حدیث نسبت به حدیث دیگر معنای جدیدی را ایجاد کند. در اینجا به برخی از عبارات اشاره می‌شود.

شهید ثانی و مامقانی می‌گویند: «والزیاده تقع فی المتن بأن یروی فیہ کلمه زائده تتضمن معنی لایستفاد من غیره» (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱؛ همو، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ مامقانی، ۱۴۱۱: ۱/۲۶۴). مرحوم سید حسن صدر نیز می‌گوید: «وهو ما زید فیہ علی غیره بما جاء بمعناه اما فی القول... او فی الفعل...» (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). میرداماد می‌گوید: «والزیاده فی المتن بان تروی فیہ کلمه، او کلمات زائده تفید معنی زائدا غیر مستفاد من الناقص المروی فی معناه» (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱).

شهید ثانی و میرداماد در همان دو منبع، حکم مزید در متن را این گونه بیان می‌کنند: «زیادت در متن اگر توسط راوی ثقه، شکل گرفته باشد و هیچ گونه منافاتی نیز با حدیث غیر مزید همسان خود که راوی آن هم ثقه است، نداشته باشد، آن حدیث مزید خواهد بود و مورد قبول و اعتماد است؛ چرا که چنین اضافه‌ای باعث به وجود آمدن حدیث مستقلی نمی‌شود (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). این عبارت دلالت دارد بر اینکه حدیث مزید همواره با غیر مزید منافات ندارد. این عبارت شهید برخلاف صدر آن که قبلاً ذکر شد، ظهور در این دارد که اگر زیادی در متن موجب ایجاد معنای جدیدی نشود باز هم به حدیث دارای آن زیاده، می‌توان حدیث مزید اطلاق کرد. چرا که در این عبارت تصریح شده است که حدیث مزید می‌تواند هیچ گونه منافاتی با حدیث غیر مزید همسان خود نداشته باشد و باعث به وجود آمدن حدیث مستقلی نشود.

برخی از معاصرین نیز به پیروی از شهید ثانی و دیگران بر این باورند که زیاده در متن باید معنای جدیدی را ایجاد کند تا به آن حدیث مزید اطلاق شود. برای نمونه خانم نفیسی دربارهٔ مزید در متن می‌نویسد:

«این تعبیر برای حدیثی به کار می‌رود که در متن آن عبارتی اضافه تر باشد و این عبارت مطلبی را برساند که از غیر آن حدیث فهمیده نمی‌شود. باید توجه داشت که چون احادیث عموماً نقل به معنا شده‌اند، راویان ممکن است یک معنا را با عباراتی کوتاه یا بلند بازگو کنند. تعبیر مزید برای این گونه بلندی در عبارت که بر اثر نقل به

معنا به وجود آمده است، اطلاق نمی‌شود، بلکه باید در عبارات اضافه، مطلبی جدید و معنایی بیشتر از احادیث مشابه آن وجود داشته باشد تا به آن مزید گفته شود» (نفیسی، ۱۳۹۱: ۲۱۸: ۲۱۸).

همچنین آقای مؤدب نیز همین نظر را پذیرفته است و می‌گوید:
 «زیادت در متن به گونه‌ای است که کلمه یا کلمات افزوده شده به متن حدیث مزید، در معنای آن نیز تأثیر دارد» (مؤدب، ۱۳۷۸: ۷۴).

اما برخی دیگر از معاصرین صرف وجود زیاده را باعث اطلاق حدیث مزید می‌دانند؛ چه آن زیاده باعث ایجاد معنای جدید بشود و چه نشود (دلبری، ۱۳۹۱: ۳۷۹: ۳۷۹ و ۳۸۰).

جمع بین تعاریف مختلف درباره حدیث مزید در متن

پیش از جمع بندی در این بحث ذکر یک نکته ضروری است. نوه شهید ثانی درباره جدش می‌گوید:

«در زمینه تصنیف در علم درایه هیچ یک از علمای شیعه بر شهید ثانی سبقت نگرفته‌اند و او اولین کسی است که باب این علم را باز کرده است» (عاملی، ۱۴۳۳: ۶۵۰/۲).

البته برخی معتقدند که قبل از شهید ثانی هم بزرگانی بوده‌اند که در علم درایه کتاب‌هایی نوشته‌اند. مثلاً مرحوم سید حسن صدر، حاکم نیشابوری را اولین کسی می‌داند که در این زمینه تألیف داشته است (صدر، بی تا (الف): ۲۹۴). بعد از حاکم نیشابوری، سید بن طاووس و علامه حلی در این زمینه تألیف داشته‌اند؛ و بعد از آن دو شهید اول در مقدمه «ذکری الشیعه» و بعد از او احمد بن فهد حلی در مقدمه «المهذب البارع» پاره‌ای از اصطلاحات این علم را بیان کرده‌اند (ربانی بیرجندی، ۱۳۸۹: ۷).

درست است که قبل از شهید ثانی علمای مذکور تألیفاتی در علم درایه داشته‌اند، اما اولین کسی که این دانش را به صورت گسترده و کاملاً مدون درآورد شهید ثانی بود. شاهد این ادعا هم این است که با وجود تألیفات دیگر، علمای بعد از شهید ثانی چه از

متأخرین و چه از معاصرین، همه تحت تأثیر تألیفات شهید ثانی در این علم بوده‌اند. به گونه‌ای که برخی از عباراتشان را عیناً مانند عبارات شهید ثانی یا با کمی اختلاف بیان کرده‌اند. مقصود نوه شهید ثانی هم که او را اولین کسی می‌داند که باب این علم را باز کرده است، همین گستردگی و جامعیت تألیفات او هست.

حال که تأثیر پذیری علما از کتب شهید ثانی روشن شد، می‌توان نتیجه گرفت که اختلاف علما در اطلاق حدیث مزید، بر حدیثی که زیاده در متن آن موجب ایجاد معنای جدیدی شده است؛ یا بر اعم از آن و حدیثی که زیاده در آن موجب ایجاد معنای جدیدی نشده است، به عبارت شهید ثانی برمی‌گردد. زیرا صدر عبارت او دلالت بر نظر اول و ذیل آن دلالت بر نظر دوم دارد ((شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵)). برای حل تعارض میان این صدر و ذیل می‌توان گفت که حدیث مزید بر هر دو قسم اطلاق می‌شود. یعنی چه آنجا که زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی بشود و چه آنجا که نشود. ذیل عبارت شاهی بر این مطلب است. زیرا شهید برای بیان حکم مزید، آن را به دو دسته تقسیم کرده است. یکی آنجا که بین آنها منافات باشد؛ یعنی زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی شده باشد؛ و دیگر آنجا که بین آنها منافات نباشد؛ یعنی زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی نشده باشد. صدر عبارت را نیز باید حمل بر غالب کرد. زیرا زیاده در حدیث مزید در اغلب موارد به گونه‌ای است که باعث ایجاد معنای جدیدی می‌شود.

بر این اساس با توجه به تأثیر پذیری بسیاری از اندیشه‌وران از عبارات شهید ثانی در علم درایه و با توجه به تحلیلی که از عبارت ایشان ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که مانعی برای اطلاق حدیث مزید بر هر دو قسم آن وجود ندارد.

۱-۲-۲- مزید در سند

مزید در سند حدیثی است که نسبت به حدیث هم معنای خود زیادتی در سند داشته باشد. از میان متأخرین شهید ثانی و میرداماد تعریفی برای مزید در سند ذکر نمی‌کنند و فقط با مثالی آن را توضیح می‌دهند. شهید ثانی می‌گوید: «و [المزید] فی الاسناد کان یرویه بعضهم باسناد مشتمل علی ثلاثه رجال معینین مثلاً، فیرویه المزید

باربعه، يتخلل بين الثلاثه» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱؛ همو، بی تا: ۱۲۴). میر داماد نیز مانند همین تعریف را با کمی اختلاف در عبارت ذکر می کند (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۲). اما تعاریف معاصرین کمی با هم اختلاف دارند. برخی از آنها تأکید دارند که مزید نسبت به غیر مزید فقط یک راوی بیشتر در سلسله اسناد خود دارد (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶؛ مدیرشانه چی، ۱۳۶۲: ۷۱؛ دلبری، ۱۳۹۱: ۳۸۱؛ نفیسی، ۱۳۹۱: ۲۱۹). اما برخی دیگر مزید را منحصر در وجود یک راوی اضافه نکرده و قائل شده‌اند که اگر در سلسله اسناد حدیثی، نسبت به حدیث هم معنای خود بیشتر از یک راوی اضافه هم وجود داشته باشد، بازهم به آن، حدیث مزید اطلاق می شود: «زیادت گاهی در سند است به شکلی که در سند حدیث مزید، یک نفر یا بیشتر نسبت به حدیث همسان خود وجود دارد» (مودب، ۱۳۷۸: ۷۴).

از میان متقدمین شهید ثانی و میرداماد تعریفی برای مزید در سند ذکر نمی کنند و فقط با مثالی آن را توضیح می دهند. شهید ثانی در الرعایه می گوید: «و [المزید] فی الاسناد کان یرویه بعضهم باسناد مشتمل علی ثلاثه رجال معینین مثلاً، فیرویه المزید باربعه، يتخلل بين الثلاثه» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱). میر داماد نیز مانند همین مثال را با کمی اختلاف در عبارت ذکر می کند (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۲).

جمع بین تعاریف مختلف درباره مزید در سند

قبلاً ذکر شد که علما در علم درایه، تحت تأثیر کتب شهید ثانی بوده‌اند. لذا اینکه برخی معاصرین تأکید دارند که مزید در سند، حدیثی است که نسبت به حدیث هم معنای خود فقط یک راوی بیشتر در سلسله راویان آن وجود دارد، به دلیل عبارت شهید ثانی است. زیرا همان طور که ذکر شد شهید ثانی می گوید: «و [المزید] فی الاسناد کان یرویه بعضهم باسناد مشتمل علی ثلاثه رجال معینین مثلاً، فیرویه المزید باربعه، يتخلل بين الثلاثه» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱؛ همو، بی تا: ۱۲۴). اما همان طور که از کلمه مثلاً در عبارت پیداست، شهیدثانی آنجا در مقام مثال برای مزید در سند بوده است نه تعریف آن، لذا مانعی وجود ندارد که به حدیثی که نسبت به حدیث هم معنای خود بیش از یک راوی بیشتر دارد، مزید در سند اطلاق شود.

۲- احکام حدیث مزید

در اینجا به بررسی احکام مزید می‌پردازیم

۱-۲- حکم مزید در متن

علما در کتب درایه و اصول فقه برای حدیث مزید در متن احکامی بیان کرده‌اند.

۲-۱-۲- احکام ذکر شده برای مزید در متن در کتب درایه

از عبارات برخی از اندیشه وران در کتاب‌های درایه این طور بر می‌آید که رابطه میان حدیث مزید و غیر مزید یکی از حالات زیر می‌باشد

۱-۲-۱-۲- تساوی

زیادت در متن اگر توسط راوی ثقه شکل گرفته باشد و هیچ‌گونه منافاتی نیز با حدیث غیر مزید همسان خود که راوی آن هم ثقه است نداشته باشد، آن حدیث مزید مورد قبول و اعتماد است (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۴ و ۱۲۵؛ میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). مرحوم سید حسن صدر هم می‌گوید اگر صاحب حدیث مزید شاذ نباشد و منافاتی هم میان آن دو حدیث نباشد در این صورت حدیث مزید مورد قبول است (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶).

۲-۲-۱-۲- غیر تساوی

نسبت‌های غیر تساوی میان حدیث مزید و غیر مزید شامل تباین کلی و عموم و خصوص مطلق می‌باشد. ظاهر عبارت مرحوم سید حسن صدر چنین است که حکم هیچ کدام از دو صورت مذکور را به طور جداگانه بیان نمی‌کنند، بلکه به طور کلی در صورت عدم تساوی، حکم مزید و غیر مزید را حکم متعارضین می‌داند (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). اما مرحوم میرداماد حکم هر دو صورت و شهید ثانی حکم یک صورت را بیان می‌کنند.

۳-۲-۱-۲- عموم و خصوص مطلق

شهیدثانی و مرحوم میرداماد هر کدام حکم جداگانه‌ای را برای صورتی که رابطه

میان مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد بیان می‌کنند:

شهید ثانی می‌گوید، اگر بین مزید و غیر مزید تنافی به شکل عام و خاص باشد (مزید عام باشد و غیر مزید خاص و یا بر عکس)، در این صورت حدیث مزید حکم حدیث شاذ را خواهد داشت (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۵). با بررسی سخنان شهید ثانی در بحث حدیث شاذ، چنین به دست می‌آید که اگر رابطه میان حدیث مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، حکم آن چنین خواهد بود: اگر یکی از دو حدیث مزید یا غیر مزید، نسبت به دیگری مشهور باشد و راوی آن هم نسبت به دیگری احفظ، اضبط و اعدل باشد ترجیح با همان است و دیگری مرجوح و مردود است. و اگر یکی از مزید یا غیر مزید، مشهور و دیگری شاذ باشد، اما راوی حدیث شاذ، نسبت به دیگری احفظ، اضبط و اعدل باشد، با یکدیگر تعارض می‌کنند. و اگر راوی هر دو از حیث احفظ، اضبط و اعدل بودن با هم مساوی باشند هیچ کدام ترجیح بر دیگری ندارد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹).

اما مرحوم میرداماد می‌گوید: مذهب اکثر علمای اصول و حدیث از عامه و خاصه این است که حدیث مزید در این صورت مقبول است و به آن عمل می‌شود، چه حدیث مزید و غیر مزید را یک شخص روایت کرده باشد و چه اینکه هر کدام را شخص جداگانه‌ای روایت کرده باشد (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱).

۲-۱-۲-۴- تباین کلی

حکم این صورت را تنها مرحوم میرداماد بیان می‌کند؛ به این نحو که اگر مزید با روایات سایر ثقات تنافی کاملی از هر جهت داشته باشد، در این صورت حدیث مزید مردود است (همان).

۲-۱-۲-۱-۲- احکام ذکر شده برای مزید در متن در کتب اصولی

در کتب اصولی برای حدیث مزید در متن، بحثی تحت عنوان «اصل عدم زیاده» و «عدم نقیصه» مطرح شده است. هر جا شک کنیم آیا کلمه‌ای بر حدیث افزوده شده است یا خیر اصل عدم زیادی است؛ یعنی حدیث مزید، بر غیر مزید مقدم می‌شود. و هر جا شک کنیم که آیا کلمه‌ای از حدیث کم شده است یا خیر، اصل عدم نقیصه

است؛ یعنی حدیث غیر مزید، بر مزید مقدم می‌شود (ربانی بیرجندی، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

اگر زیادی در متن باعث ایجاد معنای جدیدی شود، بین دو اصل مذکور تعارض رخ می‌دهد (صدر، ۱۴۱۷: ۴۳۹/۵).

در تعارض بین این دو اصل برخی فقها اصل «عدم زیاده» را مقدم کرده‌اند (کمره ای، بی تا: ۳۰۴/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۲۳۱/۳) و برخی دیگر اصل «عدم نقیصه» را (اعرافی (درس خارج)، سایت مؤسسه اشراق و عرفان)، که ادله آن در کتب اصولی ذکر شده است.

۲-۲- حکم مزید در سند

در اینجا به بررسی حکم مزید در سند می‌پردازیم:

مرحوم شهید ثانی مزید در سند را مورد قبول می‌داند و چنین استدلال می‌کند: «در اینجا ممکن است شخصی که حدیث را به شکل مزید در سند نقل می‌کند، بر وجود راوی یا راویانی اطلاع پیدا کرده است که شخص دیگری که به صورت غیر مزید نقل می‌کند، بر آن راوی یا راویان اطلاع پیدا نکرده باشد؛ یا اگر هم اطلاع پیدا کرده است آنها را ننوشته است. بنابراین در اینجا نیز چون مزید با غیر مزید منافاتی ندارد، حدیث مزید مورد قبول است» (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۲).

اما مرحوم سید حسن صدر برای تقدیم حدیث مزید دو شرط ذکر می‌کنند؛ اول: اینکه در جایی که به عنوان مثال حدیث معنعن است راوی زیاده تصریح به سماع کرده باشد؛ و دوم: اینکه راوی غیر مزید اُتقن از مزید نباشد (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶).

۳- برخی از مصادیق حدیث مزید در فقه

در مسائل فقهی مصادیق فراوانی از حدیث مزید وجود دارد، که با توجه به محدودیت حجمی مقاله به ذکر چهار مثال اکتفاء می‌کنیم. بعد از هر مثال روش فقها در مواجهه با حدیث مزید را با قواعد مطرح شده در کتب درایه مقایسه می‌کنیم، تا ببینیم در مقام عمل فقها چه قدر به این قواعد پایبند بوده‌اند.

۳-۱- مصادیق مزید در متن

در اینجا به بررسی دو مثال از حدیث مزید در متن می‌پردازیم

۳-۱-۱- حدیث لاضرر

قاعده «لاضرر» از قواعد معروف فقهی است، که فقها در کتب اصولی و فقهی خود از مفاد این قاعده بحث کرده‌اند. اما قبل از بحث درباره مفاد آن به بررسی مستندات آن پرداخته‌اند. این قاعده مستندات روایی فراوانی دارد. آنچه برای ما در اینجا مهم است عبارت «لاضرر و لاضرار» در روایات است. این قسمت از روایت به سه صورت نقل شده است:

الف. لاضرر و لاضرار (احمد بن حنبل، بی تا: ۳۲۷/۵؛ ابن ماجه، بی تا: ۷۸۴/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴: ۲۵۸/۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵؛ همان: ۲۸۰/۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۴۷/۷؛ همان: ۱۶۴/۷؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰۸/۱۳؛ نوری، ۴۲۹/۲۵: ۱۴۰۸)

ب. لاضرر و لاضرار علی مؤمن (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵؛ همان: ۴۸۵/۱۰؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۶/۲)

ج. لاضرر و لاضرار^۱ فی الاسلام (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۸۱/۳؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۴؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵: ۲۲۰/۱؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۳۷۳/۳؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۲۶)

همان‌طور که پیداست قید «علی مؤمن» و «فی الاسلام» موجب مزید شدن حدیث دوم و سوم نسبت به حدیث اول شده است. در ادامه به دیدگاه برخی از فقها نسبت به اعتبار یا عدم اعتبار این دو قید اشاره می‌شود:

۳-۱-۱-۳ دیدگاه فقها

الف. مرحوم میرزا محمد حسین نائینی

ایشان می‌فرمایند: «متن حدیث به صورت «لاضرر و لاضرار» بدون قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» نزد فریقین مشهور است؛ و اضبط بلکه متعین همین نقل مشهور است بدون هیچ یک از آن دو قید (نائینی، ۱۴۱۸: ۳۶۴/۳).

۱. در «الفقیه» به جای کلمه «ضرار»، «اضرار» آمده است.

سپس ایشان نسبت به قید «فی الاسلام» چنین می‌فرمایند: «احادیثی که بیان‌گر احکام شرعیه باشند نقل به معنای آنها جایز است، لذا ممکن است راوی هنگام حکایت از قضایای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن قید را اضافه کرده باشد و چون نفی ضرر از مجعولات شرعی هست، راوی چنین توهم کرده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آن را در اسلام نفی کرده است؛ مخصوصاً اینکه این قید در غالب قضایای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وجود داشته است؛ مانند «لا رهبانیه فی الاسلام» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ۱۹۳/۲)؛ «لا صوره فی الاسلام» (زمخشری، ۱۴۱۷: ۲۴۳/۲)؛ «لا إحصاء فی الاسلام» (بیهقی، ۱۴۲۴: ۴۱/۱۰). همچنین در مسانید امامیه حدیث «لا ضرر» بدون قید «فی الاسلام» آمده است. ابن اثیر که از عامه هست این حدیث را با همین قید نقل کرده است (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۸۱/۳)، علامه در تذکره نیز حدیث را همراه با آن قید به صورت مرسل نقل کرده است (حلی، ۱۴۱۴: ۶۸/۱۱)؛ البته در وسائل چنین آمده است: «قَالَ الصَّدُوقُ وَقَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله الْإِسْلَامُ يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ. قَالَ وَقَالَ صلی الله علیه و آله لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ - فَالْإِسْلَامُ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَلَا يَزِيدُهُ شَرًّا» (عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴/۲۶). ظاهر عبارت آن است که مرحوم شیخ صدوق آن را به طور مرسل نقل نموده. پس با وجود عدم این قید در غالب مسانید امامیه، نمی‌توان به روایت ابن اثیر، شیخ صدوق و علامه حلی اعتماد کرد (نائینی، ۱۴۱۸: ۳۶۴ و ۳۶۵/۳).

سپس نسبت به قید «علی مؤمن» می‌فرمایند: «روایتی که مشتمل بر قید «علی مؤمن» هست از طریق امامیه نقل شده است و وجود این قید در «کافی» در ثبوت آن کفایت می‌کند، اما استفاضه این حدیث بدون قید «علی مؤمن» از طرق فریقین موجب وهن آن قید می‌شود. همچنین احتمال دارد قید «علی مؤمن» از جانب راوی به مناسبت حکم و موضوع اضافه شده باشد، زیرا مؤمن شامل عنایت الهی می‌شود و مستحق این است که ضرر از او نفی شود» (همان).

ب. مرحوم بحر العلوم

ایشان نسبت به قید «علی مؤمن» چنین می‌فرمایند: «روایت دارای قید «علی مؤمن» ترجیح دارد بر روایت بدون این قید. زیرا در دوران امر بین زیاده و نقیصه، ترجیح با روایتی است که دارای زیاده هست (بحر العلوم، بی تا: ۳۲۲/۳).

سپس نسبت به قید «فی الاسلام» ایشان می‌فرمایند: «روایت «الفقیه» که دارای این قید هست، به صورت مرسل با لفظ «قال» نقل شده است و نهایت چیزی که لفظ «قال» بر آن دلالت دارد این است که آن خبر نزد شیخ صدوق صحیح است، زیرا او اطمینان به راوی پیدا کرده و از او نقل کرده است. اما ممکن است ما به آن راوی [که در سند حذف شده است] اطمینان نداشته باشیم. چرا که مبانی در حجیت اخبار مختلف است. برخی خبر عادل را حجت می‌دانند و برخی فقط خبر ثقه را و برخی دیگر خبر متواتر یا محفوف به قرینه عملیه را حجت می‌دانند. با وجود چنین اختلافی در حجیت خبر نمی‌توان مراسیل صدوق را حجت دانست، زیرا شاید مبنايي که او در حجیت خبر به آن اعتماد کرده است، غیر از آن مبنايي باشد که ما به آن اعتماد داریم. پس تا زمانی که شیخ صدوق اسم راوی را نقل نکرده است، نمی‌توان بر روایات او اعتماد کرد. پس قید «فی الاسلام» به طریق معتبری برای ما ثابت نیست» (همان: ۳۲۲/۳ و ۳۲۳).

ج. مرحوم امام خمینی

ایشان نسبت به قید «فی الاسلام» چنین می‌فرمایند:

«شیخ صدوق روایت را به طور کامل این گونه نقل می‌کند: «لَا ضَرَرَ وَ لَا إِضْرَارَ فِي الْإِسْلَامِ. فَأَلِإِسْلَامَ يَزِيدُ الْمُسْلِمَ خَيْرًا وَ لَا يَزِيدُهُ شَرًّا» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۳۳۴).

احتمال دارد در نسخه برداری از «الفقیه» کلمه «فی الاسلام» اشتباها اضافه شده باشد. زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که کاتب نظرش به یک کلمه می‌افتد ولی آن را دوبار تکرار می‌کند. در اینجا هم کاتب کلمه «فی الاسلام» را یک بار دیده ولی دوبار تکرار کرده است. سپس کسانی که بعدا خواسته‌اند این نسخه را تصحیح کنند، گمان کرده‌اند که کاتب اشتباها به جای «فی» از «فاء» استفاده کرده است؛ لذا «فاء» را تبدیل به «فی» کرده‌اند» (خمینی، ۱۴۱۰: ۱/۲۵).

سپس ایشان نسبت به قید «علی مؤ من» چنین می‌فرمایند: «هر چند این قید در روایتی مرسل آمده است، ولی چون جوهر قضیه آن مطابق با موثقه زراره^۱ و روایت ابی

۱. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدَقٌ... (کلینی، ۵: ۱۴۰۷/۲۹۲).

عبیده حذاء^۱ هست، باعث اطمینان به صدق و صدور آن می‌شود. همچنین بناء عقلا در دوران امر بین زیاده و نقیصه بر تقدیم اصل «عدم زیاده» هست» (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۶/۱).

د. مرحوم سید محمد باقر صدر

ایشان روایاتی که بدون قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» وارد شده است را به سه دسته تقسیم کرده‌اند و درباره آنها می‌فرمایند: «بر اساس قوانین تصحیح سند، فقط روایتی که در «کافی» ابن بکیر از زراره نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۴/۵)، صحیح است. اما سایر روایاتی که شیعی‌السنند هستند به عقبه بن خالد ختم می‌شوند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۰/۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۴/۷)، و توثیقی برای او ثابت نشده است، همچنین راویان قبل از او در سلسله سند ضعیف هستند. و روایاتی که سنی‌السنند هستند هرچند به عبادة بن صامت ختم می‌شوند (احمد بن حنبل، بی تا: ۳۲۷/۵؛ ابن ماجه، بی تا: ۷۸۴/۲؛ بیهقی، ۱۴۲۴: ۲۵۸/۶)، و در حق او گفته‌اند که از اجلائی اصحاب و از علویین هست، اما افراد قبل از او مانند احمد بن حنبل قابل مناقشه هستند» (صدر، ۱۴۰۷: ۴۹۹/۴ و ۵۰۰).

سپس ایشان درباره روایاتی که با قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» نقل شده است می‌فرمایند: «به دلیل ارسال در سند این روایات از حجیت ساقط هستند» (همان).

ه. مرحوم سید حسن موسوی بجنوردی

ایشان می‌فرمایند: «با توجه به اینکه بناء عقلا بر تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه» هست، هر دو حدیث مزید معتبر هستند. و مرسل بودن حدیث مزید «لاضرر و لا ضرر فی الاسلام» در «الفقیه» ضرری به آن نمی‌زند، زیرا اصحاب آن را تلقی به قبول کرده‌اند» (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۲۱۳/۱).

و. آیت الله مکارم شیرازی

ایشان نسبت قید «فی الاسلام» می‌فرمایند: این قید فقط در مرسله صدوق (صدوق،

۱. رَوَى الْحَسَنُ الصَّيْقَلِيُّ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لِسُمْرَةَ بِنِ جُنْدَبٍ نَخْلَةٌ فِي حَائِطٍ... (شیخ صدوق، ۳: ۱۴۱۳/۱۰۳).

۱۴۱۳: ۴/۳۳۴)، مرسله ابن اثیر (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۳/۸۱)، و مرسله طریحی (طریحی، ۱۴۱۶: ۳/۳۷۳)، آمده است. در مرسله طریحی این حدیث ذیل حدیث شفعه آمده، اما این قید از سهو قلم او هست. زیرا حدیث شفعه در جوامع روایی ما بدون این قید آمده است و بدون شک طریحی این حدیث را از جوامع روایی ما گرفته است. ولی انصاف این است که این مرسلات با وجود سهو و اشتباهی که در آنها است به حدی نیست که بتواند وجود قید «فی الاسلام» را ثابت کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۱/۴۵ و ۴۶).

سپس ایشان نسبت به قید «علی مؤمن» می‌فرمایند: این قید در روایت ابن مسکان از زراره نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۲۹۴؛ همو، ۴۸۵/۱۰)، اما ابن بکیر مانند همین روایت را از زراره بدون این قید نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۲۹۲). همچنین ابو عبیده حذاء مانند همین روایت را از امام باقر علیه السلام بدون این قید نقل کرده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۳/۱۰۳). پس چگونه می‌توان به روایت ابن مسکان در اثبات این قید اعتماد کرد، مخصوصاً اینکه در شأن شخصی همچون زراره نیست که به چنین قیدی اهتمام ورزد (همان، ۴۷).

ز. آیت الله سبحانی

ایشان نسبت به عدم اعتبار دو قید «فی الاسلام» و «علی مؤمن» می‌فرمایند: «کلمه «فی الاسلام» و «علی مؤمن» از کلماتی هستند که بسیار بر زبان‌ها جاری و از امور مرتکز در اذهان می‌باشند و چه بسا بدون اختیار بر زبان یا قلم جاری شده است» (سبحانی، ۱۴۱۵: ۱۵۴ و ۱۵۵).

۳-۱-۲- بررسی حکم حدیث «لاضرر» براساس احکام مطرح شده در کتب

درایه

رابطه میان حدیث «لا ضرر و لا ضرار» با هریک از دو حدیث مزید دیگر، یعنی «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» و «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن»، عموم و خصوص مطلق هست. زیرا دو حدیث مزید، ضرر و ضرار را در اسلام، یا بر مؤمن، نفی می‌کنند، در حالی که حدیث غیر مزید به‌طور مطلق ضرر را نفی کرده است. اگر رابطه مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، براساس نظر شهید ثانی

حدیث مزید حکم شاذ را دارد (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۵)، و برای ترجیح یکی بر دیگری باید به شهرت یک روایت نسبت به دیگری و همچنین حفظ، اضبط و اعدل بودن راویان یکی نسبت به دیگری توجه کرد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹). بر اساس نظر مرحوم میر داماد نیز روش اکثر علمای اصول و حدیث این است که در این صورت به حدیث مزید عمل می کنند (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). براساس نظر مرحوم سید حسن صدر در صورت عدم تساوی حدیث مزید و غیر مزید، آن دو حکم متعارضین را خواهند داشت (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶).

۳-۱-۳- مقایسه روش فقها در مواجهه با حدیث «لاضرر» و مقایسه آن با احکام

مطرح شده در کتب درایه

از کلام فقها که در بالا اشاره شد پیداست که آنها در مواجهه با نقل های مختلف حدیث «لاضرر» به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود تمسک کرده اند. مبانی حدیثی مانند احتمال اشتباه سهوی راوی یا کاتب احادیث در اضافه شدن قید «علی مؤمن» و قید «فی الاسلام»، عدم اختلاف جوهری یک روایت با سایر روایات و عدم تناسب شأن برخی راویان برای ذکر برخی از قیود؛ مبانی رجالی مانند عدم حجیت مراسیل، عدم اعتماد به احادیثی که از طریق عامه نقل شده است و عدم وثاقت برخی راویان احادیث؛ و مبانی اصولی مانند جبران ضعف سند به وسیله شهرت عملی، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه».

بنابراین از مقایسه روش فقها در حدیث «لاضرر» با احکام مطرح شده در کتب درایه به دست می آید که آنها توجه کمتری به احکام مطرح شده در کتب درایه داشته اند و در مقام عمل بیشتر به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود مراجعه کرده اند. زیرا شهید ثانی قائل بود در جایی که رابطه حدیث مزید و غیر مزید عام و خاص مطلق باشد، حدیث مزید حکم شاذ را دارد (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ همو، بی تا: ۱۲۵)، و باید به شهرت روایی یک حدیث نسبت به دیگری و همچنین حفظ، اضبط و اعدل بودن راویان یک حدیث نسبت به دیگری به عنوان مرجحات مراجعه کرد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۶ و ۱۱۷؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹). اما فقهای مذکور نه اشاره ای به حکم شاذ بودن حدیث

مزید داشتند و نه اشاره‌ای به شهرت و احفظ، اضبط و اعدل بودن راویان یک حدیث نسبت به دیگری. البته مرحوم نائینی (نائینی، ۱۴۱۸: ۳/۳۶۴ و ۳۶۵). هرچند شهرت روایی حدیث غیر مزید «لاضرر و لاضرار» را مرجحی برای آن می‌داند، اما در ادامه استدلال خود بر خلاف کلام شهید ثانی به احفظ، اضبط و اعدل بودن راویان یک حدیث نسبت به دیگری اشاره‌ای نکرده و مبانی حدیثی خود را پیش گرفته است.

مرحوم میرداماد نیز در صورتی که رابطه مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، حدیث مزید را مقدم دانسته (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). از فقهای مذکور فقط مرحوم بجنوردی هر دو حدیث مزید «لاضرر و لاضرار علی مؤمن» و «لاضرر و لاضرار فی الاسلام» را معتبر دانسته است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۲۱۳/۱)، اما سایرین یا هر دو حدیث مزید را غیر معتبر دانسته‌اند (نائینی، ۱۴۱۸: ۳/۳۶۴ و ۳۶۵؛ صدر، ۱۴۰۷: ۴/۵۰۰؛ سبحانی، ۱۴۱۵: ۱۵۴ و ۱۵۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۱/۴۶ و ۴۷) یا صرفاً یکی از آن دو حدیث مزید را معتبر و دیگری را نامعتبر می‌دانند (خمینی، ۱۴۱۰: ۱/۲۵ و ۲۶؛ بحر العلوم، بی تا: ۳/۳۲۲ و ۳۲۳). پس همگی در مقدم بودن حدیث مزید اتفاق نظر ندارند.

مرحوم سید حسن صدر نیز در صورتی که رابطه حدیث مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد آنها را متعارضین می‌داند (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). در حالی که فقهای مذکور هیچ کدام بحثی از تعارض اخبار «لاضرر» نکرده‌اند.

۳-۱-۲- حدیث دیه لطمه بر صورت

اگر شخصی به صورت دیگری لطمه‌ای وارد کند در مورد دیه آن در برخی از روایات چنین آمده است:

۳-۱-۲-۱- روایت اول:

«عَلَىٰ بَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَضَىٰ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام فِي اللَّطْمَةِ يَسْوَدُ أَثَرُهَا فِي الْوَجْهِ أَنْ أَرْسَهَا سِنَّةٌ دَنَائِيرَ فَإِنْ لَمْ تَسْوَدْ وَ أَحْضَرَتْ فَإِنَّ أَرْسَهَا ثَلَاثَةُ دَنَائِيرَ فَإِنْ أَحْمَرَتْ وَ لَمْ تَحْضَرْ فَإِنَّ أَرْسَهَا دِينَارٌ وَ نِصْفٌ»؛ امام صادق عليه السلام فرمودند: امیرالمؤمنین عليه السلام درباره لطمه این طور قضاوت کردند که اگر جای آن سیاه شود ارش آن شش دینار است و اگر سیاه نشود و سبز شود ارش

آن سه دینار است و اگر قرمز شود و سبز نشود ارش آن یک دینار و نصف است (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۳۳/۷؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۷۷/۱۰).

۳-۲-۱-۲- روایت دوم

«رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ لَطَمَ رَجُلًا عَلَى وَجْهِهِ فَاسْوَدَّتِ اللَّطْمَةُ فَقَالَ إِذَا اسْوَدَّتِ اللَّطْمَةُ فَفِيهَا سِتَّةٌ دَنَانِيرَ وَ إِذَا أَحْضَرَتْ فَفِيهَا ثَلَاثَةٌ دَنَانِيرَ وَ إِذَا أَحْمَرَتْ فَفِيهَا دِينَارٌ وَ نِصْفٌ وَ فِي الْبَدَنِ نِصْفٌ ذَلِكَ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۵۸/۴).

همان طور که پیداست حدیثی که در «من لایحضره الفقیه» آمده است، نسبت به حدیثی که در «کافی» و «تهذیب الاحکام» ذکر شده است، عبارت «و فی البدن نصف ذلک» را اضافه دارد. مقصود از این عبارت این است که اگر ضربه‌ای به قسمتی از بدن غیر از صورت وارد شود نصف دیه صورت باید پرداخت شود؛ یعنی اگر آن ضربه باعث سیاه شدن آن قسمت از بدن شود سه دینار و اگر باعث سبز شدن شود یک ونیم دینار و اگر باعث قرمز شدن بشود سه چهارم دینار باید پرداخت شود.

۳-۲-۱-۳- بررسی اقوال فقها در رابطه با دیه لطمه بر بدن

محقق حلی در این باره می‌گوید: «قال جماعة و دية هذه الثلاث في البدن على النصف» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۴؛ همو، ۱۴۱۸: ۳۱۲/۲).

صاحب ریاض المسائل در توضیح عبارت محقق حلی می‌گوید:

«دلیل اینکه محقق قول تصیف دیه در بدن را به جماعتی نسبت داده است این است که در این قول تردید داشته است؛ زیرا تنها نصی که در این باره نزد او بوده است همان روایت موجود در «کافی» و «تهذیب» بوده است؛ که در آن اشاره‌ای به این مطلب نشده است. اما نظر محقق قابل مناقشه است؛ زیرا در روایتی که در «الفقیه» آمده است تصیف دیه در بدن ذکر شده است» (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۵۲۷/۱۶).

محقق اردبیلی نیز در توضیح این عبارت محقق حلی می‌گوید: «دلیل اینکه دیه لطمه بر بدن نصف دیه لطمه بر صورت است، غیر ظاهر است. و احتمالاً به همین جهت محقق در شرایع این قول را به جماعتی نسبت داده است [مفهوم کلام محقق این

است که جماعتی دیگر قائل به آن نیستند] و مقتضای قواعد درباره لطمه بر بدن حکومت (ارش) است» (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۴/۴۶۰).

اما صاحب جواهر تصنیف دیه در بدن را می‌پذیرد و در شرح عبارت محقق حلی می‌گوید: «عبارت محقق اشعار به این مطلب دارد که جماعتی در مسئله توقف کرده‌اند؛ اما این درست نیست؛ چرا که در انتصار و غنیه و خلاف ادعای اجماع بر آن شده است و این اجماع حجت است بعد از آن روایتی که در «الفقیه» نقل شده است. هر چند آن روایتی که در «تهذیب الاحکام» و «کافی» نقل شده است آن عبارت در آن وجود ندارد» (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۷/۴۳).

مرحوم خوانساری تصنیف دیه در بدن را نمی‌پذیرد و چنین اظهار نظر می‌کند: «آن چه در «الفقیه» ذکر شده است شامل عبارت «و فی البدن نصف ذلک» می‌باشد، ولی آنچه در «کافی» و «تهذیب الاحکام» ذکر شده است خالی از آن است. و با وجود اختلاف دو نقل و اضبطیه کافی نمی‌توان اطمینان به نقل «الفقیه» پیدا کرد. هر چند که احتمال سهو در زیاده اضعف است از احتمال سهو در نقیصه» (خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۷۱/۶).

مرحوم آیت الله خویی نیز می‌فرماید: «هرچند عبارت محقق حلی ظهور در توقف دارد، و ظاهر عبارت محقق اردبیلی هم میل به عدم تصنیف دیه لطمه بر بدن است، اما وجهی برای سخن آنان نیست، و صحیح همان چیزی است که مشهور بین اصحاب هست، یعنی قول به تصنیف دیه. و روایت شیخ صدوق که با سند صحیح نقل شده است دلالت بر این مطلب دارد» (خویی، ۱۴۲۲: ۴۸۷/۴۲).

۳-۲-۴- بررسی حدیث «دیه لطمه بر بدن» براساس احکام مطرح شده در کتب درایه و مقایسه آن با روش عملی فقها

همان‌طور که پیداست، رابطه میان حدیث مزید و غیر مزید در این دو مثال، عموم و خصوص مطلق هست. زیرا در روایت مزید هم حکم دیه صورت و هم دیه بدن بیان شده است، در حالی که در روایت غیر مزید فقط حکم دیه صورت بیان شده است. پس با توجه به آنچه از کتب درایه نقل شد، بنابر نظر شهید ثانی حدیث مزید حکم

شاذ را خواهد داشت (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۲ و ۱۲۳؛ همو، بی تا: ۱۲۵). و برای ترجیح یکی بر دیگری باید به شهرت روایی یک حدیث نسبت به دیگری و همچنین حفظ، اضط و عدل بودن راویان یکی نسبت به دیگری توجه کرد (شهید ثانی، ۱۴۰۸: ۱۱۵ و ۱۱۶؛ همو، بی تا: ۱۱۸ و ۱۱۹)، در حالی که در این مثال می بینیم فقها چنین بحثی نکرده اند.

بنابر نظر مرحوم میرداماد نیز در جایی که رابطه مزید و غیر مزید عموم و خصوص مطلق باشد، به حدیث مزید عمل می شود (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱). در اینجا هرچند برخی فقها به حدیث مزید عمل کرده اند (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۵۲۷/۱۶؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۳۴۷/۴۳؛ خوبی، ۱۴۲۲: ۴۸۷/۴۲)، اما برخی دیگر به آن عمل نکرده اند (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۲۶۱/۴؛ همو، ۱۴۱۸: ۳۱۲/۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۴۶۰/۱۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۲۷۱/۶). پس در تقدیم حدیث مزید همگی اتفاق نظر ندارند.

بنابر نظر مرحوم سید حسن صدر نیز چون در این مثال حدیث مزید و غیر مزید با هم مساوی نیستند، حکم متعارضین را خواهند داشت (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶). در حالی که در مثال بالا دیدیم فقها بحثی از تعارض این دو حدیث نکرده اند. در این مثال دیدیم که فقها به اموری همچون قاعده فقهی «ارش»، اجماع، اضط بودن کافی و شهرت فتوایه تمسک کرده اند پس توجهی به قواعد مطرح شده در کتب درایه نداشته اند.

۳-۲-۲- مصادیق مزید در سند

برای مزید در سند نیز به بررسی دو مثال در فقه می پردازیم

۳-۲-۱- حدیث ضمانت جرائم میان اهل ذمه

در رابطه با ضمانت جرائم میان اهل ذمه روایت زیر با سه سند نقل شده است

۳-۱-۲- روایت اول

«أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذَّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ فِيمَا يَجْتُونَ مِنْ قَتْلِ أَوْ جِرَاحَةٍ إِنَّمَا يُؤْخَذُ ذَلِكَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَالٌ رَجَعَتِ الْحَيَاةُ عَلَى إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ ...» ؛ «معاقله درباره اهل ذمه جاری نمی شود،

یعنی اگر اهل ذمه میان هم مرتکب جرم خطایی بشوند دیه از مال عاقله گرفته نمی‌شود) نه در ارتکاب قتل و نه در ایراد جرح و جنایت، بلکه باید دیه جرائم را از خود آنان دریافت کرد؛ اگر قاتل و جانی صاحب مال نباشد، ضمانت آن بر امام مسلمین تعلق خواهد گرفت...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۰/۱۷۰).

۳-۲-۱-۲-۲-۲-۳ روایت دوم

همین حدیث را شیخ صدوق با سندی متفاوت نقل می‌کند: «وَرَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذَّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴/۱۴۱).

مقایسه میان دو سند نشان می‌دهد که «ابی ولاد» از سند تهذیب الاحکام حذف شده است.

۳-۲-۱-۲-۳-۳ روایت سوم

کلینی نیز این حدیث را با سندی متفاوت نقل کرده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذَّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۳۶۴). همان‌طور که واضح است این سند از نوع عطف تحویلی است که به دو سند تجزیه می‌شود؛ یکی «محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام»، و دیگری «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن محبوب عن أبي ولاد عن أبي عبد الله عليه السلام». مقایسه سند تهذیب و کافی نشان می‌دهد که محمد بن یحیی از ابتدای سند تهذیب حذف شده است.

۳-۲-۱-۲-۴-۴ عملکرد فقها در برخورد با حدیث ضمانت جرائم میان اهل ذمه

فقها در کتب خود اشاره‌ای به مزید بودن در سند این احادیث نداشته و به مضمون آن فتوا داده‌اند که اگر اهل ذمه مرتکب قتل خطایی در میان خودشان بشوند دیه آن از مال خودشان پرداخت می‌شود نه از مال عاقله. و اگر مالی نداشته باشند امام عليه السلام عاقله آنها محسوب می‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۷/۱۸۳؛ محقق حلی، ۱۴۱۲: ۳/۳۸۸؛ همو، ۱۴۰۸: ۴/۲۷۲).

فاضل هندی، ۱۴۱۶: ۵۰۳/۱۱؛ طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۲۴۷/۱۶؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳۱۴/۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۳۰/۴۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۳۰۰/۶؛ خمینی، بی تا: ۶۰۰/۲).

۳-۲-۲- حدیث حج نیابتی از مال امانی

۳-۲-۲-۱- روایت اول

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ التُّعْمَانِ عَنْ سُؤَيْدِ الْقَلَاءِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ بُرَيْدِ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَنِي مَالًا فَهَلَكَ وَ لَيْسَ لَوْلَا شَيْءٌ وَ لَمْ يَحُجَّ حِجَّةَ الْإِسْلَامِ قَالَ حُجَّ عَنْهُ وَ مَا فَضَّلَ فَأَعْطَاهُمْ»؛ از امام صادق عليه السلام درباره مردی پرسیدم که مالی را به امانت پیش من گذاشته بود و فوت نمود. فرزند او هم فقیر است و از طرف دیگر آن مرد حجة الاسلام را هم به جا نیاورده است. امام عليه السلام در پاسخ فرمودند: [با آن مال] به نیابت از او حج به جا آورد و آنچه اضافه ماند به فرزندش بدهد (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۶/۴).

۳-۲-۲-۲- روایت دوم

همین روایت را شیخ طوسی با یک راوی بیشتر یعنی «حریز» چنین نقل نموده است
«مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ التُّعْمَانِ عَنْ سُؤَيْدِ الْقَلَاءِ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ حَرِيْزٍ عَنْ بُرَيْدِ الْعِجْلِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَنِي مَالًا...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱۶/۵).

۳-۲-۲-۳- عملکرد فقها در برخورد با حدیث حج نیابتی از مال امانی

فقها اشاره‌ای به مزید در سند بودن این روایت نکرده و به مضمون آن فتوا داده‌اند که اگر میت مالی را نزد دیگری به ودیعه گذاشته و آن میت حج هم بر ذمه‌اش باقی مانده باشد، مستودع باید با همان مال از طرف او حج به جا آورد یا شخصی را اجیر کند که از طرف او حج به جا آورد (محقق حلی، ۱۴۰۷: ۷۷۴/۲؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۰۹/۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۴: ۱۰۵/۷؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۳/۱۸۰؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۷۸/۱۴؛ قمی، ۱۴۱۳: ۳۲۲/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۴۰۲/۱۲).

۳-۳- مقایسه میان روش فقها در مواجهه با حدیث مزید در سند با

احکام مطرح شده در کتب درایه

در دو مثال ذکر شده، فقها هیچ اشاره‌ای به اینکه این احادیث مزید در سند است نکرده‌اند، و در مقام عمل به مضمون حدیث مزید فتوا داده‌اند. این روش فقهاء از حیث نتیجه مطابق با کلام شهید ثانی هست، چرا که او حدیث مزید در سند را مورد قبول می‌دانست (شهیدثانی، ۱۴۰۸: ۱۲۲). اما با روش مرحوم سید حسن صدر بسیار متفاوت است، چرا که ایشان حدیث مزید در سند معنعن را با دو شرط مقدم می‌دانستند، اول اینکه راوی زیاد تصریح به سماع کرده باشد و دوم اینکه راوی غیر مزید اتقن از مزید نباشد (صدر، بی‌تا (ب): ۳۰۶). در دو مثال ذکر شده با وجود اینکه حدیث مزید معنعن است، فقها بحثی از آن دو شرط نکرده‌اند.

۴- علت کم توجهی فقها در مقام عمل به احکام مطرح شده برای

حدیث مزید در کتب درایه

در منابع روایی ما، احادیث مزید فراوانی که مرتبط با ابواب مختلف فقه است وجود دارد. مسائل فقهی از طهارت تا دیات آن چنان گسترده و متنوع هست، که نمی‌توان همه آن احادیث مزید را تحت یک یا چند قاعده کلی قرار داد. گاهی یک مسئله در طهارت است و گاهی یک مسئله در حدود است که فتوای فقیه با جان انسان‌ها سروکار دارد، لذا فقیه در هر مسئله با توجه به مقتضیات مناسب آن مسئله بر اساس سبک اجتهادی خاص خود عمل می‌کند. از این روست که در مثال‌های ذکر شده دیدیم که فقها در مواجهه با حدیث مزید، به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود بیشتر پایبند بوده‌اند تا به احکام مطرح شده در کتب درایه. تنها قاعده‌ای که بیشتر فقها در مواجهه با حدیث مزید در متن به آن اشاره کرده‌اند، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه» است. اما باید توجه داشت که اولاً خود این قاعده هم مورد اتفاق همگان نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۴۶/۱؛ اعرافی، درس خارج)، سایت موسسه اشراق و عرفان). ثانیاً همان طور که قبلاً بیان شد، این قاعده در کتب اصولی آمده و مربوط به علم اصول است نه

علم درایه. البته بنابر فحوص نگارندگان مقاله، فقط یک نفر از معاصرین بحث از این دو اصل را در کتاب درایه خود ذکر کرده است (ربانی بیرجندی، ۱۳۸۹: ۱۵۱)، که آن هم به تأثیر از علم اصول بوده است. اما سایر علما بویژه شهید ثانی که کتب او مرجع اصلی در علم درایه برای امامیه است، از این اصل در کتب درایه خود بحث نکرده‌اند. همچنین علما برخی صوری را که در ارتباط با حدیث مزید در کتب درایه خود بیان کرده‌اند، بیشتر ناظر به جنبه‌های فرضی است تا به جنبه‌های عملی و کاربردی درفقه. مثل جایی که رابطه حدیث مزید و غیر مزید تباین کلی باشد (میرداماد، ۱۴۰۵: ۱۶۱)، چرا که بسیار بعید است کلمه یا کلماتی به متن حدیث اضافه شوند و باعث تباین کلی معنای حدیث مزید با غیر مزید شوند. یا مثل جایی که یکی از شرایط تقدیم حدیث مزید معنعن در سند را تصریح به سماع دانسته‌اند (صدر، بی تا (ب): ۳۰۶)، در حالی که با فحوص در کتب روایی می‌یابیم، احادیث معنعنی که در آن تصریح به سماع شده باشد بسیار اندک است.

نتیجه‌گیری

یکی از بحث‌های مورد اختلاف در حدیث‌شناسی این است که آیا اضافه در متن حدیث باید به گونه‌ای باشد که معنای جدیدی را ایجاد کند تا به آن حدیث مزید اطلاق شود و یا اگر چنین نبود و معنای جدیدی را ایجاد نکرد باز هم می‌توان بر آن حدیث مزید اطلاق کرد. همچنین زیادی در سند صرفاً باید با اضافه کردن یک راوی اتفاق بیفتد یا اگر بیش از یک راوی هم به آن اضافه شده باشد باز هم می‌توان بر آن حدیث مزید اطلاق کرد. آنچه واضح است این است که معانی اصطلاحات علم درایه، از سوی شارع وضع نشده است؛ بلکه اصطلاحاتی است که بعدها از سوی محدثان و حدیث‌پژوهان به وجود آمده است. بنا بر این روشن است که اختلاف مذکور به اصل شریعت ارتباطی ندارد. از طرف دیگر با کمی تأمل در می‌یابیم که این اختلاف ثمره چندانی ندارد و مانعی هم برای اطلاق مزید بر روایتی که زیادی در متن معنای جدیدی را ایجاد نکرده است و یا بر روایتی که بیش از یک راوی در سند آن اضافه شده است، وجود ندارد.

۱. در کتب درایه اندیشمندان امامی نسبت به تعریف حدیث مزید در متن و سند اختلاف نظر وجود دارد. برخی مزید در متن را حدیثی می‌دانند که نسبت به حدیث هم معنای خود، زیادتی در متن دارد و این زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی می‌شود. اما برخی صرف وجود زیاده را برای اطلاق مزید در متن کافی می‌دانند، چه آن زیاده باعث ایجاد معنای جدیدی بشود و چه نشود. منشاء این اختلاف تعارضی است که در صدر و ذیل عبارت شهید ثانی وجود دارد. زیرا به دلیل گستردگی و جامعیت نسبی آثار شهید ثانی در علم درایه، علمای بعد از او همگی تحت تأثیر او بوده‌اند. با حل تعارض میان صدر و ذیل عبارت شهید ثانی، می‌توان بین دو نظر فوق جمع کرد و نتیجه گرفت که چه زیاده باعث ایجاد معنای جدید بشود و چه نشود، در هر صورت به آن مزید اطلاق می‌شود.

همچنین به نظر می‌رسد منشاء این توهم که مزید در سند نسبت به غیر مزید تنها یک راوی در سند آن اضافه دارد عبارت شهید ثانی در الرعایه است. چرا که این کتاب در مذهب امامیه اولین کتابی است که در علم درایه نوشته شده است و علمای بعدی تحت تأثیر آن بوده‌اند. اما حق این است که در آنجا که شهید ثانی می‌فرماید: «مزید در سند آن است که روایتی را که برخی با سه راوی نقل می‌کنند، برخی دیگر با چهار راوی نقل کنند»، در مقام مثال بوده است نه تعریف؛ لذا مقصود شهید، زیادی راوی در سند است چه یک راوی باشد و چه بیشتر از آن.

۲. نسبت به مزید در سند نیز دانشوران امامی از حیث سند نیز اختلاف نموده که آیا مزید در سند فقط یک راوی بیشتر از غیر مزید دارد یا اینکه می‌تواند بیش از یک راوی هم داشته باشد. منشاء این اختلاف نیز عبارت شهید ثانی است. زیرا عبارت او به گونه‌ای آمده که ممکن است توهم شود مزید در سند نسبت به غیر مزید فقط یک راوی بیشتر دارد. چرا که او گفته است: «مزید در سند آن است که روایتی را که مثلاً برخی با سه راوی نقل می‌کنند، برخی دیگر با چهار راوی نقل کنند». همان‌طور که از کلمه مثلاً پیداست، شهید در اینجا در مقام ذکر مثال برای مزید در سند بوده است نه تعریف آن. پس چه در سند حدیثی نسبت به حدیث دیگر یک راوی بیشتر باشد و چه بیش از یک راوی، به همه آنها مزید در سند اطلاق می‌شود.

با بررسی احادیث مزیدی که در کتب فقهی ذکر شده است می‌توان دریافت که فقها به قواعدی که در کتب درایه ذکر شده است کمتر توجه کرده‌اند، و در مقام عمل بیشتر به مبانی اصولی، فقهی، حدیثی و رجالی خود مراجعه کرده‌اند. مثل اصل عدم زیاده و نقیصه، اضبط بودن راوی، ترجیح داشتن یک روایت بر دیگری یا مبین بودن یک روایت نسبت به دیگری که مثال‌های آن در متن مقاله به تفصیل بیان گردید.

۳. با بررسی احادیث مزیدی که در منابع فقهی آمده است می‌توان دریافت که فقهای امامیه به قواعدی که در کتب درایه برای حدیث مزید ذکر شده است کمتر توجه نموده، در مقام عمل بیشتر به مبانی حدیثی، رجالی و اصولی خود پایبند بوده‌اند. مانند احتمال اشتباه سهوی راوی یا کاتب در اضافه کردن کلمه یا کلماتی به احادیث، عدم اختلاف جوهری یک روایت با سایر روایات، عدم تناسب شأن برخی راویان برای ذکر برخی از قیود مانند اضبط بودن راوی، عدم حجیت مراسیل، عدم اعتماد به احادیثی که از طریق عامه نقل شده است، عدم وثاقت برخی راویان احادیث، جبران ضعف سند به وسیله شهرت عملی، تقدیم اصل «عدم زیاده» بر اصل «عدم نقیصه»، استناد به اجماع، شهرت فتوائیه؛ علت این کم توجهی، گستردگی و تنوع مسائل فقهی است که نمی‌توان احادیث مزید مرتبط با ابواب مختلف فقه را تحت یک یا چند قاعده کلی قرار داد، بلکه فقیه در هر مسئله با توجه به مقتضیات آن، به سبک اجتهادی خاص خود عمل می‌کند. همچنین برخی صور مطرح شده در کتب درایه بیشتر جنبه فرضی دارد تا واقعی. مثل آنجا که رابطه حدیث مزید و غیر مزید تباین کلی باشد، یا آنجا که شرط تقدیم مزید در سند در روایات معنعن را تصریح به سماع دانسته‌اند.

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، قم، دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، بیروت، المكتبة الاسلامیه، ۱۳۸۳.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۳۸۵.
۴. ابن درید الاذری، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷.

۵. ابن فارس (ابی الحسین بن فارس بن زکریا)، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۹.
۶. ابن ماجه، ابوعبدالله محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، بی جا، دار احیاء الکتب العربیة، بی تا.
۷. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴.
۸. احمد بن حنبل، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر، بی تا.
۹. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳.
۱۰. اعرافی، علیرضا، «قاعده در باب اختلاف نسخه»، <http://www.eshragh-erfan.com>
۱۱. بحر العلوم، سید علاء الدین، مصابیح الاصول، بی جا، دارالزهراء، بی تا.
۱۲. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵.
۱۳. بیهقی، احمد بن حسین بن علی بن موسی خسروجردی خراسانی، السنن الكبرى، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴.
۱۴. حرعاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل البيت علیهما السلام، ۱۴۰۹.
۱۵. حلّی، جعفر بن حسن نجم الدین (محقق حلّی)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸.
۱۶. —، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة، چاپ ششم، ۱۴۱۸.
۱۷. —، المعترف فی شرح المختصر، قم، مؤسسه سید الشهداء علیهما السلام، ۱۴۰۷.
۱۸. —، نکت النهایة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی)، تذکرة الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت علیهما السلام، ۱۴۱۴.
۲۰. —، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲.
۲۱. خمینی، سیدروح الله، الرسائل، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰.
۲۲. —، تحریر الوسیلة، قم، مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا.
۲۳. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵.
۲۴. خویی، سیدابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، قم، موسسه احیاء آثار امام خویی، ۱۴۲۲.
۲۵. دلبری، سیدعلی، آسیب شناسی فهم حدیث، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، سوریه، الدار الشامیة، ۱۴۱۲.
۲۷. ربانی بیرجندی، محمدحسن، دانش درایة الحدیث، چاپ چهارم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹.
۲۸. زمخشری، محمود بن عمر، الفائق فی غریب الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷.
۲۹. سبحانی، جعفر، أصول الحدیث و أحكامه فی علم الدراییه، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴.
۳۰. —، الرسائل الاربع (تقریرات درس آیت الله سبحانی)، قم، موسسه امام صادق علیهما السلام، ۱۴۱۵.
۳۱. —، اصول الفقه المقارن فیما لا نص فیہ، قم، موسسه الامام الصادق علیهما السلام، ۱۳۸۳.
۳۲. صدر، سید حسن، تأسیس الشیعه لعلوم الاسلامی، بی تا، بی جا، بی تا (الف).

۳۳. —، نهاییه الدرايه، نشرالمشعر، بی جا، بی تا (ب).
۳۴. صدر، سید محمد باقر، مباحث الاصول (تقریرات درس آیت الله سید محمد باقر صدر به قلم سید کاظم حسینی حائری)، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷.
۳۵. —، بحوث فی علم الأصول (تقریر درس آیت الله محمد باقر صدر به قلم آیت الله محمود هاشمی شاهرودی)، چاپ سوم، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، ۱۴۱۷.
۳۶. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (شیخ صدوق)، من لا یحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳.
۳۷. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالدلائل، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۸.
۳۸. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶.
۳۹. طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۴۰. —، المسبوط فی فقه الامامیه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۷.
۴۱. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، الرعايه فی علم الدرايه، چاپ دوم، قم، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸.
۴۲. —، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی کلانتر)، قم، کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰.
۴۳. —، شرح البداية فی علم الدرايه، بی جا، بی تا، بی تا.
۴۴. عاملی، علی بن محمد بن حسن بن زین الدین عاملی، الدر المنثور من المآثور و غیر المآثور، تهران، مرکز العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیه، ۱۴۳۳.
۴۵. فاضل هندی اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸.
۴۷. فیروز آبادی، مجدالدین ابوظاهر محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، چاپ هشتم، بیروت، ۱۴۲۶.
۴۸. قمی، میرزا ابو القاسم بن محمد حسن، جامع الشتات فی أجوبة السؤالات، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۵۰. کمره ای، محمد باقر، اصول الفوائد الغریبه فی مسائل علم أصول الفقه الاسلامی، تهران، مطبعه فردوسی، بی تا.
۵۱. مامقانی، عبدالله، مقیاس الهدایه فی علم الدرايه، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۱.
۵۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (مجلسی دوم)، بحار الانوار، چاپ دوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۵۳. مدیر شانه چی، کاظم، علم الحدیث و درایه الحدیث، چاپ سوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، چاپ سوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۷۰.
۵۵. —، انوار الأصول (تقریرات درس خارج آیت الله مکارم شیرازی به قلم احمد قدسی)، چاپ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیهم السلام، ۱۴۲۸.
۵۶. ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، چاپ دوم، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، ۱۳۹۳.

۵۷. مؤدب، سیدرضا، علم الحديث، قم، انتشارات احسن الحديث، ۱۳۷۸.
۵۸. موسوی بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهیه، قم، نشر الهادی، ۱۳۷۷.
۵۹. میرداماد، محمد باقر، الرواشح السماویہ، قم، منشورات مکتب آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵.
۶۰. نائینی، میرزا محمد حسین، منیة الطالب فی شرح المکاسب، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸.
۶۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، چاپ هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴.
۶۲. نفیسی، شادی، درایة الحديث، چاپ هشتم، تهران، سمت، ۱۳۹۱.
۶۳. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، بیروت، مؤسسه آل البيت عليه السلام، ۱۴۰۸.
۶۴. واسطی زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۴.

فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده

از زاویه ادله خاص روایی*

□ هانی زعفرانی^۱

چکیده

پژوهشگران حوزه زیارت، برای اثبات فضیلت زیارت معصومان علیهم السلام با پای پیاده به عنوان یک شیوه زیارتی که علاقه‌مندان بسیاری دارد، به عموماًمانی مانند فضیلت مطلق پیاده‌روی، تعظیم شعائر و... تمسک جست‌اند که در جای خود لازم و ضروری است. اما ادله خاصی نیز در این موضوع و به‌طور خاص در رابطه با زیارت پیاده امام حسین علیه السلام، امام علی علیه السلام، امام رضا علیه السلام و امام باقر علیه السلام وجود دارد که به‌طور کامل جمع‌آوری نشده و از فقدان یک تحلیل منسجم و دلالت سنجی دقیق، رنج می‌برد. از این رو، این روایات، همچنان نیازمند نگاه‌شده‌هایی جامع و نظام‌مند است تا به جمع‌آوری، دسته‌بندی و دلالت سنجی آنها بپردازد. از میان روایات فضیلت زیارت امامان علیهم السلام با پای پیاده، تعداد هفت روایت در رابطه با فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده می‌باشد. مقاله پیش رو، این روایات را در سه دسته، ارائه نموده و به تحلیل آنها پرداخته است. بررسی روایات، این نتیجه را حاصل می‌کند که فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده بر اساس ادله خاص روایی و با عنوان اولی در میان روایات شیعه، مطرح نمی‌باشد؛ درعین حال، امکان استحباب زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده به‌عنوان مصداقی از

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. دانش آموخته مرکز تخصصی حدیث حوزه علمیه قم (hanizafarani93@gmail.com).

«تعظیم شعائر»، «تواضع» و... همچنان باقی است و پژوهش‌هایی نیز در این زمینه، ارائه گردیده است.

واژگان کلیدی: دلالت سنجی روایات، زیارت امام رضا علیه السلام، زیارت با پای پیاده، گام، پابرهنه، سختی کشیدن

مقدمه

زیارت اماکن مقدس با پای پیاده، پدیده‌ای است که علاقه‌مندان زیادی در میان مسلمانان دارد. رایج‌ترین نمونه از این شکل زیارت، زیارت حرم حضرت امام حسین علیه السلام در ایام اربعین است. این سفر زیارتی برکات بسیاری، هم برای زائران و هم برای میزبانان آنها داشته و همین موضوع، باعث شده است که روز به روز به تعداد علاقه‌مندان آن افزوده گردد. علاقه‌مندی به این شیوه زیارت تا حدی است که جاماندگان از زیارت اربعین در قالب زیارت حرم دیگر امامان علیهم السلام و حتی امام‌زادگان علیهم السلام با پای پیاده، سعی در جبران بخشی از برکات از دست رفته زیارت اربعین را دارند. براین اساس، زیارت امام حسین علیه السلام با پای پیاده در ایام اربعین به یک «الگو» تبدیل شده است و در زیارت دیگر مشاهد مشرفه نیز خود را نشان می‌دهد.

این الگوگیری از زیارت اربعین، تا حدودی در مورد زیارت حرم علی بن موسی الرضا علیه السلام در ایام آخر صفر نیز وجود دارد. این زیارت، هرچند که سابقه‌ای تاریخی دارد و قبل از رونق‌گیری زیارت اربعین نیز وجود داشته است؛ اما امروزه، شیعیان با الگوگیری از زیارت اربعین، بیش از گذشته به زیارت حضرت رضا علیه السلام با پای پیاده، میل و اشتیاق پیدا کرده‌اند.

به همان میزان که علاقه‌مندی و پایبندی شیعیان به سیره زیارت حرم امام رضا علیه السلام با پای پیاده افزایش می‌یابد، ضرورت پژوهش‌های فقهی و روایی در رابطه با این عمل نیز، بیش از پیش احساس می‌شود. چه آنکه این شیوه زیارتی از حیث هزینه و زمان، نسبت به شیوه‌های دیگر مقرون به صرفه نیست و تنها، انگیزه‌های معنوی باعث شده است که شیعیان به این شیوه زیارتی، روی بیاورند. از این رو، بررسی صحت و سقم این انگیزه‌ها از حیث میزان استناد آن به روایات اهل بیت علیهم السلام امری ضروری است که در تصمیم‌گیری‌های مردمی و سیاست‌گذاری‌های کلان در حوزه زیارت، تأثیرگذار خواهد بود.

۱- پیشینه پژوهش

۱۰۹

شایسته است در مسیر بررسی استناد و مشروعیت زیارت حرم امام رضا علیه السلام، با پای پیاده ابتدا به فتاوی مراجع عظام تقلید به عنوان پیشینه پژوهش اجتهادی در این موضوع مراجعه شود و در گام بعد، مراجعه به دیگر پژوهش‌های انجام شده نیز در دستور کار قرار گیرد.

جست و جوهای نگارنده نشان می‌دهد که آنچه از استفتائات و فتاوی مراجع تقلید در طول قرن‌ها در رابطه با زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده وجود دارد، بسیار محدود و در عین حال متفاوت است. برخی از مراجع تقلید، اذعان می‌کنند که روایتی مبنی بر فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده در میان روایات شیعه نیافته‌اند (ر.ک: حسینی حائری، ۱۳۸۲: ۱۲۷)، برخی از آنان، برای این شیوه زیارتی، به خودی خود ثوابی را ثابت نمی‌دانند اما به عنوان عملی که باعث تعظیم جایگاه امام علیه السلام می‌گردد آن را می‌پذیرند (ر.ک: مکارم شیرازی، makarem. ir). برخی دیگر، به روایتی در کتاب بحارالانوار - که در ادامه خواهد آمد - اشاره می‌کنند اما حکم صریحی در این رابطه اتخاذ نمی‌نمایند (ر.ک: فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۹۴/۲: ۲). یکی دیگر از مراجع نیز به روایتی از کتاب کامل الزیارات استناد می‌کند که بر اساس آن، ثواب زیارت تمام امامان علیهم السلام، همانند ثواب زیارت امام حسین علیه السلام است. ایشان بر اساس این روایت فضیلت زیارت امام حسین علیه السلام با پای پیاده را به دیگر امامان معصوم علیهم السلام نیز تسری می‌دهند (ر.ک: تبریزی، ۱۴۲۵: ۱۳۰).

رهاورد اندک پی‌جویی‌های نگارنده و پاسخ‌های ضد و نقیضی که در میان این نتایج محدود وجود دارد، نشان می‌دهد که موضوع فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده به عنوان یک مسئله فقهی، هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار داشته و کشف مستندات آن نیازمند پژوهش‌های بیشتر است. ابهامات موجود در مورد استناد فضیلت زیارت حرم امام رضا علیه السلام با پای پیاده و به طور کلی، زیارت با پای پیاده حرم امامان معصوم علیهم السلام، باعث شده است که پژوهشگران حوزه زیارات، تلاش‌های پژوهشی مضاعفی در رابطه با این شیوه زیارتی انجام دهند. در نتیجه این پژوهش‌ها، مقاله‌ها و کتاب‌های متنوعی به رشته تحریر درآمده است که با توجه به شیوه استدلال و نوع نگاه به سه دسته قابل تقسیم هستند:

۱. برخی از پژوهشگران برای اثبات فضیلت زیارت با پای پیاده به عموماتی همچون «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ أَحْمَرُهَا» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳۷/۶۷) و «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَشَدَّ مِنْ الْمَشْيِ وَلَا أَفْضَلَ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۱/۵) تمسک جسته‌اند. همچنین با تشخیص زیارت با پای پیاده، به‌عنوان مصداقی از عنوان‌های «تعظیم شعائر»، «تواضع» و... جنبه‌های دیگری از فضیلت این عمل را نیز مورد بررسی قرار داده‌اند. مقاله «حکم فقهی پیاده‌روی برای زیارت قبور اولیای الهی و اماکن مقدس»^۱ نمونه‌ای از این مقاله‌ها می‌باشد.

۲. گروهی دیگر از پژوهشگران، پژوهش خود را بر ادله خاص روایی متمرکز کرده‌اند. روایاتی که به‌طور خاص، بر فضیلت زیارت با پای پیاده اشاره دارند، جمع‌آوری کرده و از آنها به‌عنوان دلیل و یا مؤید این شیوه زیارتی، استفاده نموده‌اند. در این نگاه‌ها، روایات فضیلت زیارت حج، امام حسین علیه السلام و امام علی علیه السلام با پای پیاده، بیشتر به چشم می‌خورد. مقاله‌هایی همچون «فضیلت پیاده‌روی برای زیارت معصومین»^۲ و «اندر ره عشق»^۳ و کتاب‌هایی مانند «پیاده تا کربلا»^۴ و «پیاده تا عرش»^۵ از جمله این نگاه‌ها هستند.

۳. برخی از پژوهشگران نیز از هر دوی این استدلال‌ها برای اثبات فضیلت زیارت با پای پیاده بهره برده‌اند. مقاله‌های «فقه پیاده‌روی»^۶ و «آیا پیاده‌روی برای زیارت امام حسین علیه السلام مستند دینی دارد؟»^۷ در این دسته قرار می‌گیرند.

-
۱. درگاهی، مهدی، «حکم فقهی پیاده‌روی برای زیارت قبور اولیای الهی و اماکن مقدس»، پژوهشنامه حج و زیارت، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.
 ۲. علوی، سید عادل، مترجم شهرستانی، حسین، «فضیلت پیاده‌روی برای زیارت معصومین علیهم السلام»، فصلنامه فرهنگ زیارت، سال پنجم، شماره ۱۹، تابستان و پاییز ۱۳۹۳.
 ۳. نیلی پور، مهدی، «اندر ره عشق»، ماهنامه زیارت، سال نوزدهم، شماره ۱۶۷، دی ۱۳۹۳.
 ۴. پوریزدی، رحمت، پیاده تا کربلا، قم، قدس، ۱۳۹۹.
 ۵. دانیالی، مجید، پیاده تا عرش، مشهد، آریا منشور طوس، ۱۳۹۵.
 ۶. عبدالواحد الساعدی، حبیب الله، مترجم مهدی پور، محمود، «فقه پیاده روی»، فصلنامه فرهنگ زیارت، سال پنجم، شماره ۱۹، تابستان و پاییز ۱۳۹۳.
 ۷. مؤسسه تحقیقاتی ولی عصر (عج)، «آیا پیاده‌روی برای زیارت امام حسین علیه السلام مستند دینی دارد؟»، سایت کتابخانه مدرسه فقهات: dib.eshia.ir، ۱۳۹۵.

ادله خاص روایی که در این مقاله‌ها و کتاب‌ها، مورد استفاده قرار گرفته است، زیارت پیاده امام علی علیه السلام، امام حسین علیه السلام، امام باقر علیه السلام و امام رضا علیه السلام را شامل می‌شود. بررسی این پیشینه پژوهشی با تأکید بر زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده، نشان می‌دهد که تحلیل دقیق ادله خاص روایی، کمتر مورد توجه پژوهشگران بوده و ایشان، بیشتر در صدد جمع‌آوری و ارائه روایات بوده‌اند. همچنین برخی از روایات از دید پژوهشگران مغفول مانده و دسته‌بندی مناسبی نیز ارائه نگردیده است. از این رو، جمع‌آوری تمام روایات این باب و فهم نظام‌مند و در عین حال، دقیق متون احادیث به گونه‌ای که روشن‌کننده وظیفه عملی مکلف باشد، نیازمند پژوهشی دگر باره است.

۲- فرایند پژوهش

در مسیر پژوهش این موضوع، ابتدا کلیدواژه‌های مرتبط، شناسایی و روایات هم‌سو، جمع‌آوری گردید. حاصل این جست‌وجو، هفت روایت است که هرکدام به گونه‌ای به موضوع زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده مرتبط می‌شوند. در این مقاله، با توجه به قرارگرفتن روایات این باب در میان روایات «سنن»، اعتبارسنجی آنها به صورت اجمالی انجام شده است. به این صورت که سندشناسی بر مبنای نرم‌افزار درایة النور صورت گرفته و روایاتی که از لحاظ سندی ضعیف هستند در صورت اعتماد صاحبان کتاب‌های معتبر، مورد اعتماد نگارنده نیز، قرار گرفته‌اند.

در رابطه با شیوه گزارش روایات، لازم به ذکر است، روایاتی که در راوی متصل به معصوم و محتوا مشترک هستند -هرچند در متن، کاملاً مشترک نباشند- در ذیل یک شماره و به نام راوی آن، نام‌گذاری شده است؛ زیرا اشتراک در راوی و محتوا، بیانگر این نکته است که این روایات، همگی نقل‌های گوناگون از یک حدیث هستند. از میان متن‌های گوناگون این روایات مشترک، متن مربوط به اولین منبع (معتبرترین منبع از میان منابع یاد شده) انتخاب شده است. روایاتی که راوی یا سند آنها مشخص نیست، به نام مؤلف کتاب نام‌گذاری شده است.

روایات مرتبط با زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده به سه دسته، قابل تقسیم هستند: «روایات اجر زیارت با پای پیاده»، «روایات اجر سختی کشیدن در راه» و «روایات

برتری زیارت امام رضا علیه السلام بر زیارت امام حسین علیه السلام). در ادامه، به سندشناسی اجمالی و دلالت سنجی این روایات، خواهیم پرداخت.

۳- روایات اجر زیارت با پای پیاده

در بخش روایات فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده، دو روایت وجود دارد:

۱. روایت ابوالطیب الحسین بن احمد الفقیه: «أَقُولُ وَجَدْتُ بِحِطِّ الشَّيْخِ حُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ علیه السلام مَا هَذَا لَفْظُهُ ذَكَرَ الشَّيْخُ أَبُو الطَّيِّبِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ الْفَقِيهِ: مَنْ زَارَ الرَّضَا علیه السلام أَوْ وَاحِدًا مِنَ الْأَئِمَّةِ علیهم السلام فَصَلَّى عِنْدَهُ صَلَاةَ جَعْفَرٍ فَإِنَّهُ يَكْتَبُ لَهُ بِكُلِّ رَكْعَةٍ ثَوَابٌ مِنْ حَجِّ أَلْفِ حَجَّةٍ وَاعْتَمَرَ أَلْفَ عُمْرَةٍ وَاعْتَقَ أَلْفَ رَقَبَةٍ وَوَقَفَ أَلْفَ وَفَقَةٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مَعَ نَبِيِّ مُرْسَلٍ وَ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ ثَوَابٌ مِائَةِ حَجَّةٍ وَ مِائَةِ عُمْرَةٍ وَ عَقَّ مِائَةَ رَقَبَةٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ كَتَبَ لَهُ مِائَةَ حَسَنَةٍ وَ حُطَّ مِنْهُ مِائَةُ سَيِّئَةٍ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳۷/۹۷).

به خط شیخ حسین بن عبد الصمد چیزی یافتیم که لفظش این است؛ شیخ ابوالطیب حسین بن احمد فقیه ذکر کرد: هرکس رضا علیه السلام یا یکی از ائمه علیهم السلام را زیارت کند و نزد او نماز جعفر طیار بخواند، پس برای او به ازای هر رکعت ثواب کسی را می‌نویسند که هزار حج و هزار عمره به‌جا آورده و هزار برده آزاد کرده و هزار مرتبه، همراه پیامبری الهی در راه خدا قیام کرده است؛ و برای اوست به ازای هر گام، ثواب صد حج و صد عمره و آزاد کردن صد برده در راه خدا؛ و برای او صد عمل نیک نوشته می‌شود و صد عمل ناپسند محو می‌گردد.

۲. روایت محمد بن حسن بن احمد بن ولید قُمی: «إِذَا أَرَدْتَ زِيَارَةَ قَبْرِ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى علیه السلام بِطُبُوسٍ فَأَغْتَسِلْ عِنْدَ خُرُوجِكَ مِنْ مَنْزِلِكَ وَ قُلْ ... فَإِذَا خَرَجْتَ فَقِفْ عَلَى بَابِ دَارِكَ وَ قُلْ ... فَإِذَا وَافَيْتَ سَالِمًا فَأَغْتَسِلْ وَ قُلْ حِينَ تَغْتَسِلُ ... ثُمَّ الْبَسْ أَطْهَرَ ثِيَابِكَ وَ امْسَحْ حَافِيًا وَ عَلَيْكَ السَّكِينَةُ وَ الْوَقَارُ بِالتَّكْبِيرِ وَ التَّهْلِيلِ وَ التَّحْمِيدِ وَ التَّسْبِيحِ وَ قَصِّرْ خُطَاكَ وَ قُلْ حِينَ تَدْخُلُ ...» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۰۲/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۸۶/۶؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۰۹؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲۶۷/۲؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۶۴۷/۱؛ مجلسی، ۱۴۲۳: ۵۴۴/۱).

هنگامی که تصمیم به زیارت مزار حضرت رضا علیه السلام گرفتگی پس هنگام خروج از منزل، غسل کن و بگو... پس آنگاه که خارج شدی پس بر در خانهات بایست و بگو... پس زمانی که به سلامت رسیدی پس غسل کن و به هنگام غسل بگو... سپس پاکیزه‌ترین لباس هایت را بپوش و با پاهای برهنه حرکت کن در حالی که آرامش و وقار داری و تکبیر و تهلیل و تحمید و تسبیح می‌گویی و قدم‌هایت را کوتاه بردار و به هنگام ورود بگو...

۴- بررسی روایت ابوالطیب

در روایت ابو الطیب، به ازای هر گام در مسیر زیارت امام رضا علیه السلام ثوابی در نظر گرفته شده است؛ از این رو، تا حدودی به فضیلت زیارت پیاده اشاره می‌کند؛ اما به دلیل کمبودهای تأثیرگذاری که در رابطه با اعتبار آن وجود دارد، نمی‌توان به راحتی به مفاد آن پایبند بود. این کمبودها بدین شرح است:

۱. این روایت موقوف است و به هیچ یک از ائمه علیهم السلام نسبت داده نشده است.
 ۲. این روایت جزو نوادر است و هیچ یک از کتاب‌های معتبر شیعه، این روایت را بازتاب نداده‌اند. گویا صاحب بحارالانوار نیز به این روایت اعتماد کافی نداشته است. وی در بابی تحت عنوان «آداب الزیارة و أحكام الروضات و بعض النواذر» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲۴/۹۷) پس از بیان مجموعه روایات باب و بیان اقوال علما، دو روایت را ذکر می‌کند که روایت یادشده، یکی از آن دو روایت است. به نظر می‌رسد که عبارت «بعض النواذر»، اشاره به همین دو روایت داشته باشد. همچنین صاحب کتاب مستدرک الوسائل، این روایت را از کتاب بحارالانوار نقل کرده و در بابی تحت عنوان «نواذر ما یتعلق بابواب المزار» (نوری، ۱۴۰۸: ۴۱۰/۱۰)، آورده است.

۳. در ابتدای سند این روایت نام حسین بن عبد الصمد، ذکر شده است. حسین بن عبد الصمد (د ۹۸۴ق) پدر شیخ بهائی و از عالمان و مؤلفان بزرگ شیعه می‌باشد که میان او و علامه مجلسی، یک طبقه، فاصله است. هرچند علامه، این روایت را بدون هیچ واسطه‌ای و از طریق «وجاده» از او نقل می‌کند؛ اما با توجه به اینکه به علت

کوتاه بودن فاصله زمانی، شناخت خط وی برای علامه دشوار نبوده است، لذا می‌توان به عبارت علامه که می‌گوید «وَجَدْتُ بِخَطِّ الشَّيْخِ حُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ» اعتماد کرد و صحت انتساب این متن به پدر شیخ بهایی را پذیرفت. اما با این وجود به دلیل فاصله زمانی بسیاری که میان پدر شیخ بهائی و عصر معصومان علیهم‌السلام، وجود داشته است، وی برای نقل از ایشان، نیازمند واسطه‌های متعددی بوده، در حالی که روایت ابوالطیب را تنها با یک واسطه، نقل کرده است. لذا سند این روایت، دارای ارسال می‌باشد.

۴. کنیه «أَبُو الطَّيِّبِ» در بسیاری از عناوین کتاب‌های رجال و تراجم، به چشم می‌خورد. در بسیاری از این موارد، برای ابوالطیب، نام و نسبی متفاوت با نام و نسب یادشده در روایت بحار، ذکر شده است؛ لذا تمایز آنها با راوی مورد بحث، روشن است. اما در چند مورد، یا نام و نسب وی با راوی روایت بحار، هم‌سان می‌باشد و یا نام و نسبش ذکر نگردیده است. هر کدام از این موارد بر راوی این روایت، قابل تطبیق می‌باشد. این موارد را در کتاب‌های رجال و تراجمی به اختصار، مورد بررسی قرار خواهیم داد:

۱. شیخ طوسی در کتاب الفهرست، ذیل عنوان «أَبُو الطَّيِّبِ الرَّازِي» می‌نویسد: «یکی از بزرگ‌ترین عالمان علم کلام است. کتاب‌های بسیاری در موضوع‌های امامت، فقه و... نگاشته است. همچنین کتاب زیارت الرضا علیه‌السلام و فضله و معجزاته از آن اوست که بالغ بر دویست برگه دارد...» (طوسی، ۱۴۲۰: عنوان ۸۵۳).
 علامه حلی و ابن داود در کتاب‌های خود، او را در بخش اول ذکر کرده و به او اعتماد کرده‌اند (ابن داود حلی، ۱۳۴۲: ۴۰۱، ش ۵۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۸۸، ش ۱۶). نرم افزار درایة النور در توصیف این شخص می‌نویسد: «إِمَامِي صَحِيحُ الْمَذْهَبِ ظَاهِرًا».
 با توجه به اینکه مضمون روایت مورد بحث نیز در رابطه با زیارت امام رضا علیه‌السلام می‌باشد، می‌توان گفت اشتراک ابوالطیب یاد شده در سند، با ابوالطیب رازی در کتاب الفهرست، محتمل است؛ هرچند، قابل اثبات نیست.

۲. افندی در کتاب «ریاض العلما» ذیل عنوان «الشَّيْخُ أَبُو الطَّيِّبِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ»، او را فاضل، فقیه و محدث معرفی کرده است. وی گمانه می‌زند که پدر شیخ

بهایبی در کتاب «الْأَعْمَالُ الْمَرْوِيَّةُ عِنْدَ صَاحِبِ رَئِحِ الْأَيْمَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ» در حالی از وی نقل روایت کرده که با او معاصر نبوده است (افندی، ۱۴۳۱: ۱۰/۲)، همچنین، ذیل عنوان «السَّيِّحُ أَبُو الطَّيِّبِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدِ الْفَقِيهِ» می‌نویسد که او از بزرگان اصحاب ماست و علامه مجلسی از پدر شیخ بهایی، در اوایل کتاب «مَهْزَارِ الْبَحَارِ» از وی نقل روایت کرده است؛ در عین حال می‌گوید در کتاب‌های رجال، ترجمه و دوران زندگی او را نیافته است (همان: ۲۸). علاوه بر این دو عنوان، ذیل عنوان «أَبُو الطَّيِّبِ» می‌نویسد:

«گاهی شیخ طوسی در امالی خود از او روایت کرده است. شاید با واسطه، نقل روایت کرده باشد زیرا من او را جزو اساتید شیخ نیافتم؛ هرچند وی در امالی گفته است: حَدَّثَنَا أَبُو الطَّيِّبِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَاهَانَ» (همان: ۴۷۱/۵)

۳. مرحوم آقا بزرگ تهرانی، جدای از عنوان «أَبُو الطَّيِّبِ الرَّازِي» که مطالب الفهرست را در آن انعکاس داده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۳۰: ۱۳/۱)، از شخصی به نام «الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدِ بْنِ فَحْطِ أَبُو الطَّيِّبِ الرَّازِي» یاد می‌کند. وی، او را استاد شیخ صدوق (د ۳۸۱ق) معرفی کرده و گمانه اشتراک این شخص با راوی مورد بحث را پیش می‌کشد (همان: ۱۰۶). به نظر می‌رسد عنوان مطرح شده توسط آقا بزرگ، به روایتی از مرحوم صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا عليه السلام، اشاره دارد که با عبارت «حَدَّثَنَا أَبُو الطَّيِّبِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ الرَّازِي» آغاز می‌گردد (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۳۸/۲). نرم افزار اسناد صدوق، برای این شخص اطلاعاتی ذکر نکرده است؛ ولی در عین حال، روایت صدوق از وی را با وجود وثاقت دیگر رجال سند، ضعیف برشمرده است. از این رو، احتمالاً از نظر رجالی او را مجهول می‌داند.

با توجه به مطالب بیان شده، کیستی أَبُو الطَّيِّبِ الْحُسَيْنُ بْنُ أَحْمَدِ الْفَقِيهِ، بین ۴ عنوان مردد است که البته اشتراک برخی از این عنوان‌ها، دور از ذهن نیست. برخی از آنها مورد اعتماد رجالیان قرار گرفته، برخی مورد ستایش واقع شده و برخی توصیف نشده‌اند که به تفکیک در جدول زیر، قابل مشاهده است.

نام	طبقه	منبع	توصیف
ابوالطیب رازی	متقدم یا معاصر شیخ طوسی	الفهرست	از متکلمان بزرگ، مورد اعتماد علامه و ابن داود و امامی المذهب
ابوالطیب	استاد بدون واسطه و یا با واسطه شیخ طوسی	ریاض العلماء	توصیف نشده
ابوالطیب حسین بن احمد [الفقیه]	احتمالاً در طبقه اساتید والد شیخ بهائی نبوده است.	ریاض العلماء	صاحب ریاض او را فاضل، فقیه، محدث و از بزرگان اصحاب ما معرفی کرده است.
ابوالطیب الحسین بن احمد بن قحط الرازی	استاد شیخ صدوق	طبقات اعلام الشیعه	نرم افزار اسناد صدوق، او را مجهول، برشمرده است.

۵- بررسی روایت ابن ولید قمی

ابن قولویه، روایت ابن ولید قمی را با تعبیر «رَوَى عَنْ بَعْضِهِمْ» آورده است. همچنین شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه، سندی برای این روایت، ذکر نمی‌کند اما در عیون اخبار الرضا می‌نویسد: «ذَكَرَهَا شَيْخُنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي جَامِعِهِ فَقَالَ: ...». شیخ نیز در التهذیب، همین سند را بیان می‌کند و می‌گوید: «ذَكَرَ هَذِهِ الزِّيَارَةَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ الْقُمِّي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ الْمُتَرْجَمِ بِالْجَامِعِ»؛ بنابراین، مرجع اولیه این روایت، کتاب الجامع، اثر محمد بن حسن بن احمد بن ولید قمی است. وی از بزرگان قم و استاد شیخ صدوق است و نجاشی و شیخ با صراحت او را توثیق کرده بلکه جلیل القدر دانسته‌اند (نجاشی، ۱۳۶۵: عنوان ۱۰۴۲، طوسی، ۱۴۲۰: عنوان ۷۰۹، همو، ۱۳۷۳: عنوان ۶۲۷۳).

بزرگانی همچون شیخ صدوق، شیخ طوسی و ابن قولویه، با توجه به قرینه‌هایی که در دست داشته‌اند به روایت ابن ولید قمی اعتماد کرده و روایت او را پذیرفته‌اند. این پذیرش، به معنی پذیرش صدور این روایت از معصوم علیه السلام می‌باشد؛ زیرا محتوای این روایت، بیان جزئیات اعمال زیارت است و علم به این جزئیات، تنها در اختیار معصومین علیهم السلام قرار دارد. با این نگاه، هرچند در ظاهر، سند روایت ابن ولید قمی، موقوف می‌باشد؛ اما می‌توان به پشتوانه اعتماد بزرگان به این روایت، آن را پذیرفت و به مفادش عمل کرد.

طبق این روایت، زائر وقتی به مشهد رسید، باید غسل کند، پاکیزه‌ترین لباس‌هایش را بپوشد و از همان‌جا، پیاده‌روی خود را آغاز کند. او باید پابرنه و با قدم‌های کوتاه، همراه با آرامش و وقار و با زمزمه اذکاری همچون تسبیح، این مسیر را طی کند. ظاهر این روایت، فضیلت پیاده‌روی با این شرایط خاص را در داخل شهر و حد فاصل محل غسل تا مرقد مطهر، ثابت می‌داند. بدون شک، مشهد در عصر معصومان علیهم السلام، شهر یا روستای کوچکی بوده و بالتبع، فاصله محل غسل تا مرقد نیز، کوتاه بوده است؛ اما امروزه با وسعت پیدا کردن شهر مشهد، با توجه به مکانی که زوار برای اسکان - که قاعدتاً محل غسل آنها است - انتخاب می‌کنند، ممکن است فاصله محل غسل تا حرم به چندین کیلومتر نیز برسد. آیا روایت مورد بحث، این فواصل چندین کیلومتری را نیز شامل می‌شود؟

بررسی نوع استعمال عبارات «حَافِیًّا»، «أَخَذَ نَعْلَیْهِ» و... در روایات، می‌تواند در حل این مسئله، سودمند باشد. در شماری از این روایات، علت فضیلت پیاده‌روی با پای برهنه، مشخص شده است. به‌عنوان نمونه در روایتی از امام صادق علیه السلام در رابطه با زیارت امام حسین علیه السلام آمده است:

«... إِذَا أَتَيْتَ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ علیه السلام فَأَعْتَسِلْ عَلَی سَاطِئِ الْفُرَاتِ ثُمَّ الْبَسْ ثِيَابَكَ الطَّاهِرَةَ ثُمَّ امْشِ حَافِیًّا فَإِنَّكَ فِي حَرَمٍ مِنَ اللَّهِ وَ حَرَمِ رَسُولِهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۷۵/۴)؛ زمانی که نزد اباعبدالله علیه السلام آمدی، پس در رود فرات غسل کن. سپس لباس‌های پاکیزه‌ات را بپوش. سپس با پاهای برهنه پیاده‌روی کن که تو در حریمی از حرم‌های خدا و رسولش قرار داری...

این روایت، چرایی پیاده‌روی با پاهای برهنه را حضور در حرمی از حرم‌های الهی بیان کرده است. همچنین در ماجرای حضرت موسی علیه السلام در کوه طور، خداوند به او می‌فرماید:

«إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعُ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه/۱۲) همانا من، پروردگار تو هستم، پس نعلین خود را از پای بیرون کن که تو در سرزمین مقدس طوی قرار داری.

طبق این آیه، دلیل برهنه کردن پاها، تقدس مکان است. در روایتی آمده است که امیرالمؤمنین علیه السلام در پنج موطن عید فطر، عید قربان، روز جمعه، هنگام عیادت مریض و تشییع جنازه، با پاهای برهنه، آمد و شد می‌کردند و می‌فرمودند:

«... إِنَّهَا مَوَاطِنٌ لِلَّهِ فَأُحِبُّ أَنْ أَكُونَ فِيهَا حَافِيًا...» (ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵: ۱۸۵/۱)؛ ... اینها مواطن خداوند هستند، پس دوست دارم که در آنها پابرهنه باشم...

منسوب بودن این زمان‌ها به خداوند، باعث شده است که تردد با پای برهنه، نزد حضرت محبوب باشد. در روایت دیگری در رابطه با زیارت کعبه، آمده است:

«... مَنِ انْتَهَى إِلَى الْحَرَمِ فَتَزَلَّ وَ اغْتَسَلَ وَ أَخَذَ نَعْلَيْهِ يَدَيْهِ ثُمَّ دَخَلَ الْحَرَمَ حَافِيًا تَوَاضَعًا لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ...» « هر کس به حرم رسید، از مرکب پیاده شود، غسل کند و به منظور تواضع در برابر خداوند، نعلینش را به دست گیرد و با پاهای برهنه وارد حرم شود. (صدوق، ۱۴۱۳: ۲۰۴/۲).

این روایت دلیل پابرهنه بودن در محدوده حرم را تواضع و خضوع می‌داند. همچنین در بسیاری از روایات زیارات، در کنار پابرهنه بودن، دستور به تذلل و تواضع داده شده که می‌تواند اشاره‌ای به علت پابرهنه بودن داشته باشد.

بررسی این استعمالات نشان می‌دهد که علت اصلی دستور به برهنه کردن پا در برخی مکان‌ها، شرافت و تقدس بالای آنهاست و این شرافت و تقدس ایجاب می‌کند که به منظور حفظ حالت تواضع و خضوع با پاهای برهنه در آنها حاضر شویم. از این رو، به نظر می‌رسد روایت ابن ولید قمی در مقام تخاطب، دارای قیدی ارتکازی است مبنی بر اینکه این دستور، باید در محدوده‌ای انجام شود که دارای تقدس است. محدوده‌ای که در زمان معصومان علیهم السلام، زوار به محض ورود به شهر و انجام غسل،

ناخودآگاه در آن محدوده حاضر بوده‌اند؛ پس تذکر دادن این نکته از سوی معصومان علیهم‌السلام، ضرورتی نداشته است. با این نگاه، دلالت روایت ابن ولید قمی، استحباب پیاده روی با پاهای برهنه برای زیارت حرم امام رضا علیه‌السلام را در محدوده حرم و نهایتاً از نزدیکی حرم اثبات می‌کند و در مورد مسیرهای دورتر، ساکت است.

۶- روایات اجر سختی کشیدن در راه

در این بخش سه روایت وجود دارد که هر سه از طریق شیخ صدوق نقل شده‌اند. علاوه بر اعتبار منابع این روایات، سند آنها نیز بر اساس نرم افزار درایه النور، صحیح می‌باشد. این روایات عبارت‌اند از:

۱. روایت عبد‌العظیم حسنی از امام هادی علیه‌السلام: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ السَّنَانِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ حَدَّثَنِي سَهْلُ بْنُ زِيَادِ الْأَدَمِيِّ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيِّ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ مُحَمَّدٍ الْعَسْكَرِيِّ علیه‌السلام يَقُولُ: «أَهْلُ قُمْ وَ أَهْلُ آبَةِ مَعْقُورٍ لَهُمْ لِيُزَيَّرْتَهُمْ لِجَدِّي عَلِيَّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا علیه‌السلام بِطُوسَ أَلَا وَ مَنْ زَارَهُ فَأَصَابَهُ فِي طَرِيقِهِ قَطْرَةٌ مِنَ السَّمَاءِ حَرَّمَ اللَّهُ جَسَدَهُ عَلَى النَّارِ» (همو، ۱۳۷۸: ۲/۲۶۰)؛ محمد بن حمد سنانی از ابوالحسین محمد بن جعفر اسدی از سهل بن زیاد آدمی از عبدالعظیم بن عبدالله حسنی از علی بن محمد العسکری علیه‌السلام: مردم قم و آبه به خاطر زیارت جدم علی بن موسی الرضا علیه‌السلام در طوس، آمرزیده هستند. آگاه باشید که هرکس او را زیارت کند و در راه، قطره‌ای از آسمان به او اصابت کند، خداوند بدنش را بر آتش جهنم، حرام می‌گرداند.
۲. روایت عبد‌السلام بن صالح هروی از امام رضا علیه‌السلام: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلَوِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ الرَّضَا علیه‌السلام يَقُولُ: «... وَ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُزُورُنِي فَيَصِيبُ وَجْهَهُ قَطْرَةٌ مِنَ الْمَاءِ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى جَسَدَهُ عَلَى النَّارِ» (همان: ۲۲۶)؛ محمد بن علی ماجلیویه از علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش از عبدالسلام بن صالح هروی از امام رضا علیه‌السلام: ... و هیچ مؤمنی نیست که مرا زیارت کند و قطره آبی به صورتش اصابت کند مگر اینکه خداوند بدنش را بر آتش جهنم حرام می‌گرداند.

۳. روایت عَبْدِ الْعَظِيمِ حَسَنِي از امام جواد عليه السلام: حَدَّثَنَا الشَّيْخُ الْجَلِيلُ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوَيْهِ الْقُمِّي رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُوسَى الدَّقَاقُ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْحَسَنُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ الْأَدَمِيِّ الرَّازِي قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَظِيمِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَسَنِيُّ قَالَ سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام يَقُولُ: «مَا زَارَ أَبِي عليه السلام أَحَدٌ فَأَصَابَهُ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ بَرْدٍ أَوْ حَرٍّ إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ جَسَدَهُ عَلَى النَّارِ» (همو، ۱۳۷۶: ۶۵۴)؛ شیخ صدوق از علی بن احمد بن موسی دقاق از محمد بن ابی عبدالله کوفی از ابوسعید حسن بن ابی زیاد آدمی رازی از عبدالعظیم بن عبدالله حسنی از محمد بن علی بن موسی الرضا عليه السلام: پدرم را احدی زیارت نمی کند که زحمتی همچون باران و سرما و گرما به او برسد مگر اینکه خداوند بدنش را بر آتش جهنم حرام می گرداند.

عبارت های «فَأَصَابَهُ فِي طَرِيقِهِ قَطْرَةٌ مِنَ السَّمَاءِ» در روایت اول، «فَيَصِيبُ وَجْهَهُ قَطْرَةٌ مِنَ الْمَاءِ» در روایت دوم و «فَأَصَابَهُ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ بَرْدٍ أَوْ حَرٍّ» در روایت سوم، موضوع اصلی بحث ما در این بخش می باشند. سؤال این است که آیا این عبارات می توانند بر پیاده روی اطلاق شوند؟

آنچه از ظاهر روایات پیداست دو روایت اول که مشخصاً به بارش باران اشاره کرده اند، صرفاً مصداقی از یک ملاک کلی هستند که روایت عَبْدِ الْعَظِيمِ حَسَنِي از امام جواد عليه السلام آن را مطرح کرده است. آن ملاک کلی، سختی کشیدن در سفر است که در باران، سرما و گرما، مصداق پیدا می کند. این ملاک از دو جهت نمی تواند بر پیاده روی اطلاق شود:

اولاً: این سختی ها در هر نوع سفری، چه پیاده و چه سواره وجود دارد. حتی در سفرهای امروزی نیز که وسایل نقلیه، سفر کردن را بسیار تسهیل کرده اند، همچنان این سختی ها، ممکن الوقوع هستند. در نتیجه، برای دستیابی به اجر موعود در این روایت، نیازی به متحمل شدن سفر پیاده نیست.

ثانیاً: نوع سختی های اشاره شده در روایت از جنس سختی های غیر ارادی است؛ به این معنا که شرایط به گونه ای رقم می خورد که آن سختی به انسان می رسد، نه اینکه خود شخص، کاری کند که دچار زحمت و سختی شود. عبارت «فَأَصَابَهُ أَدَى» نیز تا

حدودی به این نکته دلالت می‌کند؛ چرا که «أَذَى»، فاعل فعل «أَصَابَ» می‌باشد. در حالی که اگر انسان خودش، خودش را به زحمت بیاندازد، زحمت و اذیت در مقام فاعلیت نخواهد بود. با این نگاه، سختی پیاده‌رفتن به زیارت که انسان خودش، بر خود تحمیل می‌کند، نمی‌تواند مصداقی از «أَذَى» در این روایت باشد.

۷- روایات برتری زیارت امام رضا علیه السلام بر زیارت امام حسین علیه السلام

در باب فضیلت زیارت امام حسین علیه السلام با پای پیاده، بالغ بر ۲۳ روایت وجود دارد. در این مجموعه روایات، کلیدواژه‌هایی همچون «خُطْوَه»، «مَاشِيَاً»، «مُعَبَّر» و... هر کدام به گونه‌ای بر این فضیلت، دلالت می‌کنند. به عنوان مثال شیخ طوسی در کتاب شریف تهذیب الاحکام از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

«... مَنْ خَرَجَ مِنْ مَنَزَلِهِ يَرِيدُ زِيَارَةَ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام إِنْ كَانَ مَاشِيًا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ خُطْوَةٍ حَسَنَةً وَحَطَّ بِهَا عَنْهُ سَيِّئَةٌ حَتَّى إِذَا صَارَ بِالْحَائِرِ...» (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۳/۶)؛ کسی که به قصد زیارت حسین بن علی بن ابی‌طالب علیه السلام از خانه‌اش خارج شود اگر پیاده باشد، خداوند برای او به ازای هر گام، یک عمل نیک ثبت می‌کند و یک عمل ناپسند را محو می‌گرداند تا اینکه به حائر برسد.

از طرفی در رابطه با زیارت امام رضا علیه السلام، روایاتی به چشم می‌خورد که بر اساس آن، زیارت امام رضا علیه السلام برتر از زیارت امام حسین علیه السلام می‌باشد. روایات این دسته، شامل دو روایت از عبد العظیم حسنی و علی بن مهزیار است. این روایات که در کتاب‌های معتبر و با سندهای صحیح، وارد شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. روایت عبد العظیم حسنی از امام جواد علیه السلام: وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ (مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلِيلِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ) عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام قَدْ تَحَيَّرْتُ بَيْنَ زِيَارَةِ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام وَبَيْنَ زِيَارَةِ قَبْرِ أَبِيكَ علیه السلام بِطُوسٍ فَمَا تَرَى فَقَالَ لِي مَكَانَكَ ثُمَّ دَخَلَ وَخَرَجَ وَدُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَيَّ حَدِيثَهُ فَقَالَ زُورْ قَبْرَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام كَثِيرُونَ وَزُورْ قَبْرَ أَبِي علیه السلام بِطُوسٍ قَلِيلُونَ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۵۶/۲)؛ به این اسناد (محمد بن علی ماجلیلویه از علی بن ابراهیم بن هاشم از پدرش)، از عبد العظیم بن عبدالله حسنی: به امام جواد علیه السلام عرضه داشتم بین

زیارت قبر ابی‌عبدالله علیه السلام و زیارت قبر پدرتان در طوسی مردد هستیم؛ نظر شما چیست؟ پس حضرت به من فرمودند همین جا بایست [تا برگردم]. سپس به داخل [منزلشان] رفتند و در حالی که اشک‌هایشان بر دو گونه‌شان جاری بود بیرون آمدند. پس گفتند زوار قبر ابی‌عبدالله علیه السلام بسیارند و زوار قبر پدرم علیه السلام در طوس کم هستند.

۲. روایت علی بن مهزیار از امام جواد علیه السلام: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ علیه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ زِيَارَةُ الرَّضَا علیه السلام أَفْضَلُ أَمْ زِيَارَةُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ علیه السلام فَقَالَ زِيَارَةُ أَبِي أَفْضَلُ وَ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام يَزُورُهُ كُلُّ النَّاسِ وَ أَبِي لَا يَزُورُهُ إِلَّا الْخَوَاصُّ مِنَ الشَّيْعَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۸۴/۴؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۵۸۲/۲؛ همو، ۱۳۷۸:

۲۶۱/۲؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۸۴/۶؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶: ۳۰۶؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۵۴۴)؛ علی بن ابراهیم از پدرش از علی بن مهزیار: به امام جواد علیه السلام عرضه داشتم فدایتان شوم زیارت حضرت رضا علیه السلام برتر است یا زیارت ابی‌عبدالله الحسین علیه السلام؟ پس حضرت فرمودند زیارت پدرم برتر است و دلیلش این است که اباعبدالله علیه السلام را همه مردم زیارت می‌کنند اما فقط خواصی از شیعه به زیارت پدرم می‌آیند.

با در کنار هم قرار دادن این دو دسته روایت، می‌توان فرضیه فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده را در قالب یک قیاس استثنایی، طرح نمود. به این صورت که اگر زیارت امام رضا علیه السلام برتر از زیارت امام حسین علیه السلام باشد، قاعدتاً ثواب زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده نیز بیشتر از ثواب زیارت امام حسین علیه السلام با پای پیاده، خواهد بود (مقدم). حال آنکه طبق روایات یاد شده، فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام، بیشتر از فضیلت زیارت امام حسین علیه السلام می‌باشد (تالی). در نتیجه، زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده، نه تنها دارای فضیلت است، بلکه فضیلتی بیشتر از زیارت امام حسین علیه السلام با پای پیاده دارد. (نتیجه) با این استدلال، فضیلت زیارت پیاده، علاوه بر زیارت امام حسین علیه السلام، در زیارت امام رضا علیه السلام نیز وجود خواهد داشت.

در این قیاس استثنایی، موضوع برتری زیارت امام رضا علیه السلام بر زیارت امام حسین علیه السلام که در مقدم به آن اشاره شده است، نیازمند بررسی است. در روایات یاد شده، نسبت به برتری زیارت امام رضا علیه السلام، نسبت به زیارت امام حسین علیه السلام تصریح شده، اما برای این فضیلت و برتری، علت خاصی بیان شده است. تا زمانی که این علت خاص، تداوم

داشته باشد، حکم موجود در روایات که برتری زیارت امام رضا علیه السلام بر زیارت امام حسین علیه السلام می باشد نیز، تداوم خواهد داشت و در صورتی که علت موجود در روایت منتفی شده باشد، حکم آن نیز منتفی خواهد شد. در ادامه، تداوم یا انتفاء علت منصوص در دو روایت عبدالعظیم حسنی و علی بن مهزیار، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

طبق روایت عبدالعظیم حسنی از امام جواد علیه السلام، دلیل برتری زیارت امام رضا علیه السلام، کم بودن تعداد زوار قبر آن حضرت می باشد. بر اساس این روایت در آن زمانه، زیارت حضرت امام رضا علیه السلام، دچار نوعی محجوریت بوده، لذا امام به منظور رونق گیری زیارت حضرت رضا علیه السلام، زیارت قبر آن حضرت را برتر از زیارت قبر حضرت سیدالشهدا علیه السلام اعلام می کنند. با توجه به اینکه امروزه، بسیاری از موانعی که در زمان معصومان علیهم السلام برای زیارت امام رضا علیه السلام وجود داشت برطرف شده است، حرم حضرت امام رضا علیه السلام در تمام ایام سال، آکنده از زائران آن حضرت علیه السلام می باشد. در نتیجه در زمان ما، تعداد زوار ایشان بر خلاف زمان معصومان علیهم السلام، فراوان بوده و علت منصوص در روایت، منتفی می گردد.

در روایت علی بن مهزیار نیز، برای برتری زیارت امام رضا علیه السلام نسبت به زیارت امام حسین علیه السلام، علتی بیان شده است. طبق این روایت، علت برتری زیارت امام رضا علیه السلام، این است که فقط شیعیان خاص، مزار حضرت را زیارت می کنند. در توضیح واژه «الْخَوَاصَّ» دو گمانه، وجود دارد. اول: اینکه به دلیل دور بودن مسیر و نبود امکانات امروزی همچون وسائل نقلیه، سفر به خراسان، بسیار سخت و دشوار بود؛ لذا فقط تعداد اندکی از شیعیان امکان این زیارت را داشتند. دوم: اینکه در زمان امام رضا علیه السلام، بر خلاف دوران امام حسین علیه السلام، فرقه های متعددی از شیعیان، همچون زیدیه، اسماعیلیه، واقفیه و ... وجود داشت. با توجه به اینکه پیروان این فرق، به امامت امام رضا علیه السلام معتقد نبودند، لذا به زیارت حضرت نمی آمدند. در حالی که تمام این فرق، نسبت به زیارت امام حسین علیه السلام، التزام داشتند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۵).

هیچ کدام از این دو گمانه در زمان ما مصداق ندارد. در مورد گمانه اول، اولاً: مشکل دور بودن مسیر و سختی راه به کمک وسایل نقلیه (ماشین، قطار، هواپیما)

برطرف شده است؛ از این رو امروزه، رفتن به زیارت حرم حضرت رضا علیه السلام برای عموم مردم، آسان و ممکن است. ثانیاً: تعداد بسیار زیادی از شیعیان در نزدیکی حرم حضرت، ساکن هستند و احتیاجی به طی کردن راه طولانی ندارند.

گمانه دوم نیز منتفی است؛ زیرا اولاً: امروزه، اکثر قاطع شیعیان، دوازده امامی هستند و بسیاری از فرقه‌های شیعه که امامت حضرت را قبول ندارند یا از بین رفته‌اند و یا پیروان بسیار اندکی دارند. لذا اختلافات فرقه‌ای در تشیع به هیچ وجه باعث محجوریت زیارت حضرت علیه السلام نشده است. ثانیاً: فرهنگ مسلمین به گونه‌ای تغییر یافته است که حتی اهل تسنن نیز خود را از زیارت حضرت رضا علیه السلام محروم نمی‌کنند؛ در نتیجه، زائران مشهد، محدود به شیعیان خاص دوازده امامی نیستند.

بر مبنای توضیحات پیش گفته، علت منصوص در این روایات در زمان ما مصداقی ندارد. با منتفی شدن علت، حکم آن نیز که برتری و فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام نسبت به زیارت امام حسین علیه السلام است، دیگر باقی نخواهد بود. در نتیجه، «مقدم» در قیاس استثنایی مورد فرض، خدشه‌دار خواهد شد و این استدلال، دلالتی بر فضیلت زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده، نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

در رابطه با استحباب زیارت امام رضا علیه السلام با پای پیاده، جدای از عموماتی که ممکن است بر این استحباب دلالت کنند، ادله خاصی نیز وجود دارد که در سه دسته، قابل ارائه می‌باشند. دسته‌ای از روایات، مستقیماً به زیارت با پای پیاده اشاره دارند، دسته‌ای دیگر، سختی کشیدن در راه را دارای اجر دانسته‌اند و دسته‌ای از طریق برتری زیارت امام رضا علیه السلام نسبت به زیارت امام حسین علیه السلام به سرایت فضیلت زیارت پیاده، از زیارت امام حسین علیه السلام به زیارت امام رضا علیه السلام، اشاره می‌کنند.

دسته اول از دو روایت، تشکیل شده است. متن روایت ابوالطیب، اجمالاً بر فضیلت پیاده‌روی به سوی حرم امام رضا علیه السلام دلالت دارد اما کاستی‌های سندی روایت، مانع از پذیرش مفاد آن می‌گردد. روایت دوم، روایت ابن ولید قمی است که در منابع معتبر، موجود می‌باشد. طبق ظاهر این روایت، پیاده‌روی با پای برهنه و قدم‌های کوتاه و همراه

ذکر، در حد فاصل بین مکانی که زائر در شهر مشهد، غسل می کند تا حرم، دارای فضیلت است. اما بررسی استعمالات واژه «حَافِیاً» نشان می دهد که این آداب خاص پیاده روی، مخصوص مکان های مقدس و شریف است؛ در نتیجه، این فضیلت، تنها در داخل حرم و یا از نزدیکی حرم، قابل پذیرش است.

دسته دوم از سه روایت که دارای منبع معتبر و سند صحیح هستند تشکیل شده است. در این روایات برای کسی که در مسیر زیارت امام رضا (ع)، با سختی هایی همچون باران و سرما و گرما همراه شود، ثوابی منظور گردیده است. با توجه به اینکه اولاً این سختی ها بر خلاف پیاده روی، غیر اختیاری هستند و ثانیاً در صورت سفر کردن با مرکب (اسب، شتر و...) نیز، برای زائران اتفاق می افتاده اند؛ بنابراین، روایات یاد شده بر استحباب پیاده روی، دلالت نمی کنند.

دسته سوم از دو روایت، تشکیل شده است. در این روایات، زیارت امام رضا (ع) برتر از زیارت امام حسین (ع) معرفی شده است. از طرفی در روایات فراوانی، فضیلت زیارت امام حسین (ع) با پای پیاده، طرح گردیده است. با در کنار هم قرار دادن این دو دسته روایت، فرضیه فضیلت زیارت امام رضا (ع) با پای پیاده، مطرح می شود؛ اما با توجه به اینکه برتری زیارت امام رضا (ع) بر زیارت امام حسین (ع)، به دلیل شرایط سیاسی - اجتماعی خاص آن زمان بوده است، این برتری به عنوان یک قاعده کلی، پذیرفتنی نیست.

جمع بندی نهایی نگارنده بدین شرح است که فضیلت زیارت امام رضا (ع) با پای پیاده بر اساس ادله خاص روایی و با عنوان اولی در میان روایات شیعه، مطرح نمی باشد؛ در عین حال، امکان استحباب زیارت امام رضا (ع) با پای پیاده به عنوان مصداقی از «تعظیم شعائر»، «تواضع» و... همچنان باقی است و پژوهش هایی نیز در این زمینه، ارائه گردیده است.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، تحقیق: آصف فیضی، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۳۸۵.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تحقیق: عبدالحسین امینی، نجف، دار المرتضویه، ۱۳۵۶.
۴. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، المزار الكبير، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹.
۵. افندی، عبدالله بن عیسی بیگ، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق: احمد حسنی اشکوری، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۳۱.
۶. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، طبقات اعلام الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۰.
۷. ابن داود حلّی، حسن بن علی بن داود، الرجال، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.
۸. تبریزی، جواد، الأنوار الالهیه، قم، دار الصدیقه الشهیده علیها‌السلام، ۱۴۲۵.
۹. _____، صراط النجاة، قم، دار الصدیقه الشهیده علیها‌السلام، ۱۴۲۷.
۱۰. حسینی حائری، سید کاظم، الفتاوی المنتخبه، قم، دار التفسیر، ۱۳۸۲.
۱۱. شعیری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف، مطبعه حیدریه، بی‌تا.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الامالی، ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶.
۱۳. _____، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶.
۱۴. _____، عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان، ۱۳۷۸.
۱۵. _____، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تحقیق: حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
۱۷. _____، رجال الطوسی، تحقیق: جواد قیومی، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۳.
۱۸. _____، فهرست کتب الشیعه و اصولهم و أسماء المصنّفین و أصحاب الأصول، تحقیق: عبدالعزیز طباطبایی، قم، مکتب هاء المحقق الطباطبایی، ۱۴۲۰.
۱۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، رجال العلامة الحلّی، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، چاپ دوم، نجف، دار الذخائر، ۱۴۱۱.
۲۰. فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، جامع المسائل، چاپ یازدهم، قم، امیر قلم، بی‌تا.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷.
۲۲. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم‌افزار اسناد صدوق، قم، ۱۳۹۳.
۲۳. _____، نرم‌افزار درایه النور، قم، ویرایش ۱/۲، ۱۳۸۵.
۲۴. مجلسی، محمد بن باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، تحقیق: جمعی از محققان، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴.

۲۵. _____، محمد باقر بن محمد تقی، زاد المعاد، تحقیق: علاء‌الدین اعلمی، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۲۳.
۲۶. مجلسی، محمد تقی بن مقصود علی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تحقیق: حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهازدی، چاپ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشاپور، ۱۴۰۴.
۲۷. مفید، محمد بن محمد، کتاب المزار، تحقیق: محمد باقر ابطحی، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳.
۲۸. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، چاپ ششم، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۵.
۲۹. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۸.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، «زیارت با پای پیاده»، پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت‌الله العظمی مکارم شیرازی، Makarem. ir.

گونه‌شناسی

معیارهای تاریخ محور اعتبارسنجی محتوای احادیث*

- البرز محقق گرفمی^۱
- سید علی دلبری^۲

چکیده

محتوای اخبار ظنّ برانگیز با سنجه‌هایی چون قرآن، سنت معتبره، عقل، اجماع، مقاصد شریعت، گزاره علمی و تاریخ ارزیابی می‌شوند. از این میان، آگاهی از مؤلفه‌های تاریخی در کشف علل و عوامل صدور حدیث و نیز تطبیق محتوای آن بر رخداد‌های بیرونی بسیار رهگشا خواهد بود. این نوشتار با بهره از منابع کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی - اکتشافی، در پی گونه‌شناسی ملاک‌های معتبری برای نقد و تحلیل احادیث است که با دانش تاریخ و تاریخ مندی پیوندی معنادار دارند. دستاورد عمومی پژوهش این است که گونه‌هایی که برگزیده‌های نقلی و تحلیل عقلانی استوار هستند در قامت قرینه‌ها و نشانه‌هایی برای حکم به میزان اعتبار حدیث، نقش آفرین خواهند بود. در این میان، دلالت‌های قطع آفرین قصص قرآن، سنت قطعی و رخداد‌های قطعی استوارترین منابع تاریخی نقد حدیث هستند. برخی از موارد اطمینان بخش مرتبط با تاریخ نیز عبارتند از: قرائن

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۰۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول).

۲. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (saddelbari@gmail.com).

پیرامونی حدیث مانند آگاهی از شاخصه‌های اجتماعی، سیاسی و مذهبی و عادات و آداب رفتاری فضای صدور حدیث؛ شناخت منابع معتبر نقل تاریخ؛ بررسی احوال افراد و رخداد‌های گزارش شده در متن و نیز تشخیص امور عام البلوی. تحلیل عقلانی و روش مند گزارش‌ها با واکاوی در قرینه‌های پیرامونی نیز در فرآیند نقد تاریخی حدیث بسیار سودمند خواهد بود.

واژگان کلیدی: حدیث، نقد متن، تاریخ، قرائن متنی، قرائن پیرامونی، تحلیل عقلانی

مقدمه

اگر جواز عمل به حدیث، صحت سندی دانسته شود، حدیث مقبول خبری است که محدثین آنرا صحیح و حسن می‌نامند. ولی در نزد اصولیان، خبری است که تلقی به قبول شده و حجت شمرده شود (سبحانی، ۱۴۱۴: ۸۹؛ غفاری، ۱۳۹۳: ۵۹). از دیر باز، توجه به متن حدیث برای راستی آزمایی، راهبردی رایج بوده است (دمینی، ۱۹۸۴: ۵۰). یکی از سنجه‌های اعتبارسنجی احادیث، عرضه به تاریخ قطعی است. در حوزه متن، نگارش حدیث از آن جهت که از سنت قولی، فعلی و تقریری معصوم حکایت دارد، گونه‌ای از تاریخ‌نگاری شمرده می‌شود. و از آن جهت که تاریخ دو قرن نخست اسلامی از طریق حدیث به دست رسیده است، نقش محدثین و مورخین یکسان خواهد بود (صحرايي اردکانی، ۱۳۸۶: ۵۱). از دیگر سو، گزارش‌های تاریخی این دوره از آن جهت که رفتار معصومین، صحابه و تابعین را تبیین می‌کنند حدیث شمرده می‌شوند.

نیک روشن است که اعتبار منابع تاریخی، عنصری مهم در عرضه حدیث به دانسته‌های تاریخی است. به‌طور کلی داده‌هایی در این معیار معتبر شمرده می‌شوند که درحدوث، زمان و کیفیت آنها اطمینان آوری وجود داشته باشد. معیار تاریخ، اگر از قرائن متناسبی حاصل آمده باشد سبب اطمینان آفرینی شده و می‌تواند در فرآیند نقد حدیث مورد بهره قرار گیرد.

پژوهش حاضر از جهت بیان مؤلفه‌های تاریخی نقد متن در رسته نقد نظری با گرایش تطبیق گزاره‌ها می‌گنجد و از آن نظر که نمونه‌ها را وا می‌کاود در حوزه نقد کاربردی قرار می‌گیرد.

۱- پیشینه

بسیاری از نگاه‌ها و فقه‌الحدیثی بخشی را به بیان سنجش اخبار با تاریخ اختصاص داده‌اند. به جنبه‌های نظری بهره از این قاعده در نوشتارهایی چون «رابطه تاریخ و فهم و نقد حدیث» (۱۳۸۵)، «تاریخ در نقد حدیث» (۱۳۹۶)، «پیوند تاریخ با حدیث در میان مسلمین» (۱۳۸۶) و پایان‌نامه «نقش تاریخ در نقد و بررسی حدیث» (۱۳۸۵) توجه شده است. پیشینه توجه این نویسندگان به تأثیرگذاری حدیث بر تاریخ‌نگاری، شاخصه‌های نقد منقولات تاریخی و نقش تاریخ در واکاوی‌های سندی معطوف بوده است. مقاله «رهیافتی به ضوابط معیار قرار گرفتن تاریخ برای ارزیابی روایات» (۱۳۹۸) نیز به برخی ملاک‌های تشخیص تاریخ معتبر مانند اجماع مورخان، سکوت تواریخ و مورد عمل بودن روایت در بستر تاریخ توجه داشته است.

مقاله «روش‌شناسی سید مرتضی عسکری در نقد روایات تاریخی» (۱۳۹۹) نیز بیشتر به جنبه کاربرد تاریخ در زنجیره اسناد مانند زیست‌نامه وی و امکان حضور راوی در حادثه توجه داشته است. نوشتار «آسیب‌شناسی نقدهای تاریخی علامه شوشتری در حوزه روایات تفسیری» (۱۳۹۹) نیز به پیامدهای بهره نادرست از معیار تاریخ و در نظر نگرفتن همه شواهد تاریخی در روند نقد توجه داشته‌اند، گو اینکه خود در نقد نمونه‌ها گاهی دچار لغزش شده است.

در میان نگاه‌ها و مرتبط با روش‌شناسی اندیشوران، مقاله «نقد تاریخی احادیث در تفسیر المیزان» (۱۳۹۴) کوششی ستودنی در تفکیک گونه‌های بهره‌وری از معیار تاریخ است که ۶ شاخصه کلی تاریخی برای نقد متن اخبار در تفسیر المیزان ارائه نموده است. این روند بنیادین هنوز جای گسترش و ژرف‌نگری بیشتری دارد. از این رو نوشتار حاضر با استفاده از الگوی خورشیدی در نظریه پردازی (بارش فکری) و با بهره از روش تحلیلی - اکتشافی و منابع کتابخانه‌ای در پی تبیین انواع معیارهای معتبر تاریخی برای نقد حدیث است و از نظر تقسیم‌بندی هندسی این سنججه‌ها، پژوهشی نوین شمرده می‌شود. تفاوت این نوشتار با سایر جستارها، در معرفی و تبیین انواع گونه‌های معروض علیّه برای فرآیند عرضه حدیث به تاریخ است. گام بعدی این روند،

پی‌ریزی الگوریتم عرضه حدیث به تاریخ است که پژوهشی نوین را می‌طلبد.

۲- انگاره‌ها و اصطلاحات بنیادین

۱-۲- تاریخ در لغت و اصطلاح

تاریخ از ماده «أرخ» مهموز الفاء بوده و در باب تفعیل در آن ابدال رخ داده به شکل «أرخ، یؤرخ، تأرخ» بکار می‌رود (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۵۶/۴). در لغت به معنای شناساندن وقت (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴/۳) و در اصطلاح به معنای آشنایی با اوضاع و احوال جهان به همراه آگاهی از زمان وقوع رخدادهاست که موضوع آن احوال گذشتگان است (ابن خلدون، ۱۳۹۰: ۲/۱). ظاهر علم تاریخ، بیان اخبار و سرگذشت افراد و جوامع بوده در حالی که در باطن در پی علل و عوامل وقوع رخدادهاست (همان). مفهوم اصطلاحی تاریخ در نگاه‌های مسلمین درشش حوزه گاه‌شمار رخدادها، سیر زمان و حوادث، تاریخ نگاری (کرونولوژی)، تحلیل وقایع، شرح حال نگاری و نگارش‌هایی پیرامون فرهنگ اقوام و ویژگی‌های مجامع خرد و کلان انسانی سامان یافته است (صحرائی اردکانی، ۱۳۸۶: ۴۴).

۲-۲- نقد تاریخی متن

نقد، دانش کاربردی شناخت، تحلیل و ارزیابی پدیده‌ها، آثار و گزاره‌هاست که بر جنبه فهم متن و به چالش کشیدن منطقی آن استوار است. نقد متن، به آسیب‌ها، کاستی‌ها و نارسایی‌های علمی محتوا توجه داشته و می‌کوشد آنها را به گونه روش مندی بیان کند. در نقد متن مؤلفه‌هایی چون موضوع، محتوا و زبان متن مورد توجه دقیق قرار می‌گیرند (دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۴۷؛ درودی، ۱۳۹۲: ۴۷).

بایستگی پالایش اخبار منتسب به معصومین نیز به سبب ورود آسیب‌های گوناگون به حوزه سند و متن بر دانشوران پوشیده نیست. در دوره‌هایی از تاریخ اسلام، ساختن اخبار به دست حدیث‌پردازان آن‌چنان رواج داشت که صاحب‌نظران برای احادیث نا استوار از عبارت کنایی «من جراب النوره» استفاده می‌کردند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۲/۴۸). در میان سنجه‌های گوناگون اعتبارسنجی متن حدیث، سنجه تاریخ به سبب درهم

تندگی جریان حدیث‌نگاری سه قرن نخستین پیدایش اسلام با سیره‌نگاری و بیان سنت معصومین و صحابه، معیاری در خور توجه است.

در قاعده‌عرضه حدیث به تاریخ، منظور از تاریخ، آگاهی اطمینان بخش به وقوع رخدادها در بستر زمان است. در این معیار، تاریخ به معنای گزارشی از رویدادها و افراد و نیز تحلیل تاریخی است. معیارهایی که در نقد تاریخی حدیث باید کشف شوند بر همه قرائن پیرامونی مانند تاریخ‌نگاری، پیشینه‌شناسی، تبارشناسی، تحلیل کنش‌ها، زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و نیز بر سیاق، بافت و زبان متن بنا می‌شوند. بر این اساس، می‌توان نقد تاریخی متن را سازوکاری دانست که محدود به بهره‌گیری از معارف درون‌دینی نیست بلکه برای اعتبارسنجی متن حدیث به قانون علیت پدیده‌ها توجه داشته و از هر مؤلفه مناسبی که در پیوند با تاریخ معتبر است، بهره می‌جوید.

حجیت بهره از قاعده‌عرضه حدیث بر تاریخ، بر مبانی عقلی و نقلی استوار است. لزوم اعتبارسنجی اخبار آحاد در کنار اطمینان‌آوری گزاره‌های تاریخی معتبر، بنیان عقلی بایستگی عرضه حدیث بر تاریخ را تشکیل می‌دهد. هم‌چنین روش قرآن و معصومین در بهره از تاریخ، دلیل شرعی برای اعتبار این قاعده شمرده می‌شود. علی علیه السلام ثمره نگرش در تاریخ را کسب تجاربی به بلندای عمر آدمی و ایجاد صفت روشن بینی برای وی دانسته و آن را دست مایه نقد فرهنگ، رویه‌ها و سیاست‌ها ارزیابی می‌کند (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۲۹۲).

این معیار با عناوینی چون «تاریخ» (ادلبی، ۱۴۰۳: ۳۰۳)، «تاریخ ثابت» (حاج حسن، ۱۹۷۵: ۳۴۷)، «آثار مشهود تاریخی» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۲/۴)، «شهادت و ضرورت تاریخی» (معرفت، ۱۴۲۹: الف، ۹۳/۱)، «حقایق مسلم تاریخی عصر پیامبر صلی الله علیه و آله» (حاج حسن، ۱۹۷۵: ۳۴۶)، «قضایای مقرر در تاریخ» (عتر، ۱۹۷۹: ۳۱۴)، «تاریخ قطعی» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۳/۶) و «تاریخ صحیح» (سبحانی، ۱۴۱۹: ۶۵) در نگاه‌های دانشوران عامه و خاصه آمده است. برخی نیز کاربرد تاریخ در نقد و فهم حدیث را منحصر به احادیثی می‌دانند که دال بر وقوع رخدادی هستند (دمینی، ۱۴۰۴: ۱۸۳).

۲-۳- حوزه داوری تاریخ در اعتبارسنجی حدیث

نیک روشن‌است که برخی موضوعات مندرج در روایات را نمی‌توان با سنجه‌ای جز

تاریخ ارزیابی کرد. برای نمونه روایات مربوط به جمع قرآن در عصر پیامبر ﷺ به شکل ترتیب کنونی را نمی‌توان با داوری عقل به ضرورت و مصلحت این کار برای آینده اسلام سنجید بلکه در این گونه موارد تنها می‌توان از گزارشات تاریخی بهره گرفت. چرا که برای هر حادثه تاریخی، سه رکن متن حادثه، زمان وقوع حادثه و مکان آن متصور است و این سه رکن درباره نگارش ترتیبی قرآن در عصر پیامبر ﷺ وجود ندارد (معرفت، ۱۴۲۹: ۲۸۹/۱).

از دیگر سو در برخی حوزه‌ها مانند عقاید، نمی‌توان از تاریخ برای اعتبارسنجی بهره برد. برخی از مخالفان اعتبار گزاره‌های تاریخی، حجت آفرین نبودن آنها را دست مایه انتقاد قرار داده‌اند، در حالی که بی‌ارزشی گزاره‌های تاریخی در امور دینی، ادعایی مبالغه آمیز است (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۳۰). چرا که بسیاری از گزارش‌های تاریخی در منظر عموم مردم عصر خود بوده و قطع آفرین هستند.

۲-۴- ملاک قبول گزاره‌های تاریخی

حصول یقین جازم، از گزاره‌های تاریخی در بسیاری موارد امکان‌پذیر نیست. اساساً در گزارش‌های تاریخی، نیازی به حصول قطع مسلم نیست بلکه شهرت یا استفاضه در نقل آنها سبب اطمینان می‌شود. اگر با استفاده از پیوند قرینه‌های گوناگون، نسبت به آن گزاره، اطمینان و دل آرامی حاصل شود، در اعتبار آن کافی خواهد بود هر چند ممکن است هر یک از آن قرائن و شواهد به تنهایی شایستگی نقد معتبر حدیث را نداشته باشند (یوسفی غروی، ۱۳۹۴: ۱۰۴؛ همو، ۱۴۱۷: ۶۵/۱).

مسائل تاریخی مانند مسایل فقهی نیست که نیاز به حصول حجیت تام داشته باشد. در این مسائل، ملاک عرفی برای نقل وقایع و حتی الزام به یک واقعه کافی است. منظور از ملاک عرفی، تجمیع قرائن است (یوسفی غروی، ۱۳۹۴: ۱۰۴). در بادی امر، اصل عدم حدوث وقایع، به ظاهر مخالف تجمیع قرائن برای اثبات قضیه تاریخی است. اما اصل عدم حدوث وقایع، اصلی موافق روش عقلاء در پذیرش گزاره‌های تاریخی نیست. چرا که عرف، درباره مسائل تاریخی ابتدا قرائن موجود برای اثبات رخداد تاریخی را می‌کاود نه اینکه متوسل به اصالة العدم شود. در تجمیع قرائن اگر ظن

اعتمادآفرین حاصل شود، به وقوع رخداد تاریخی حکم خواهد شد. جریان دادن اصالة العدم و پابندی تاّم به صحت سندی سبب از دست رفتن بخش بزرگی از تاریخ خواهد شد.

بر این اساس، گزاره‌های تاریخی زمانی شایستگی نقد کنندگی خواهند داشت که سبب حصول اطمینان گردند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۷۵). برخی از ملاک‌های ایجاد اطمینان در گزاره‌های تاریخی عبارتند از: وجود وحدت رویه در میان تاریخ‌نگاران مذاهب و نحله‌های گوناگون، عدم وجود نقل مخالف، نبود انگیزه‌های جعل، مقبولیت عرفی، عدم مخالفت با قرآن، عدم مخالفت با سنت قطعیه و نیز عدم انفراد در امور مهم و عام‌البلوی (یوسفی غروی، ۱۳۹۴: ۱۰۴-۱۲۵).

۳- گونه‌های عرضه به تاریخ

مراد از گونه‌های تاریخی اعتبارسنجی محتوای حدیث، مؤلفه‌هایی است که در پیوند با تاریخ قرار داشته و سنجیدن روایت با آنها سبب ایجاد اطمینان به درستی یا ناستواری حدیث می‌شود. این مؤلفه‌ها از منابع گوناگون نقلی به‌دست آمده و با تحلیل عقلایی، مایه‌ای برای ترازیدن حدیث هستند. توجه به عواملی چون اوضاع و احوال سیاسی، شرایط حاکمان، فضای صدور حدیث و جایگاه اجتماعی راویان در برآوردن معیاری دقیق تر نقش آفرین خواهد بود.

۳-۱- عرضه به گزاره‌های تاریخی قرآنی

معتبرترین گزاره‌های تاریخی را از آیات وحی می‌توان جست. دو ویژگی استواری منبع نقل و خطا ناپذیری در گزارش، قرآن را از آسیب‌های شناختی دامن‌گیر منقولات انسانی در امان داشته است. همچنین قرآن مجید در بیان تاریخ گذشتگان، از افراد حقیقی و رویدادهای واقعی سخن می‌گوید که سبب زدایش آمیختگی قصص قرآنی با مؤلفه‌های خیالی داستان‌سرایی شده است. از دیدگاه این جستار، تاریخ قرآنی شامل دلالات برآمده از دسته‌ای از آیات قرآن است که با در نظر گرفتن هدایت بخشی به آدمی، جنبه گزارش تاریخی دارند. این دلالات گاهی مستقیماً از آیات قرآنی برکشیده

می‌شوند و گاهی به‌گونه غیرمستقیم و با استفاد از شناخت اسباب نزولی که در روایات معتبره بدان اشارت رفته است. از آنجا که روایات شأن نزول نیز بدون وجود آیات الهی، موضوعیتی ندارند، می‌توان آنها را از موارد مربوط به قصص قرآنی دانست. همان‌گونه که در ذکر قصص و اعلام قرآن از آنها بهره برده می‌شود. داستان‌های موجود در کتاب الهی، عیاری درون‌دینی برای نقد اخبار شمرده می‌شوند. مراد از مخالفت با داستان‌های قرآنی، مخالفت بین با انواع دلالات مربوط به قصص قرآنی است. از این‌رو، عدم موافقت یا سکوت قرآن درباره ماجرابی را نمی‌توان شاخصه‌ای برای بی‌اعتباری حدیث دانست.

۳-۱-۱- تطبیق با زمان نزول آیه

آگاهی از زمان نزول آیات در سنجش اعتبار روایات تفسیری و فقهی نقش آفرین خواهد بود.

نمونه حدیثی

در خبری، ابو عبدالله جدلی از عایشه درباره کیفیت پارچه‌ای که پیامبر ﷺ در هنگام اولین نزول وحی خود را با آن پوشاند پرسش شده است. عایشه چنین پاسخ داد: «رواندازی موئین با طول چهارده ذراع بود که نیمی از آن بر من بود در حالی که خواب بودم و نیمی دیگر بر او بود» (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۵۸/۱۰). درحالی که سوره مزمل دومین سوره‌ای است که پس از بعثت در مکه نازل شد (واحدی، ۱۴۱۵: ۱۱۴۴/۲؛ آل‌غازی، ۱۳۸۲: ۹۰/۱). و نیز بنا بر گزارش‌های تاریخی، ازدواج پیامبر ﷺ اسلام با عایشه در مدینه روی داده است. دو مورد از این گزارش‌ها عبارتند از: (۱) بخاری به اسناد خود از عایشه نقل می‌کند که گفت: «به هیچ زنی به اندازه خدیجه، حسادت نکردم؛ زیرا رسول خدا ﷺ زیاد از او یاد می‌کرد و سه سال بعد از خدیجه با من ازدواج کرد (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۳۸۹/۲). (۲) ذهبی نیز می‌نویسد: «سوده در سال آخر خلافت عمر از دنیا رفت، او چهار سال تنها همسر رسول خدا ﷺ بود، هیچ زنی و هیچ کنیزی در آن چهار سال با سوده در این امر شریک نبود، سپس رسول خدا ﷺ با عائشه ازدواج کرد» (ذهبی، ۲۰۰۳: ۱۶۰/۲). در نتیجه، عائشه حداقل پس از سال سوم هجرت با آن حضرت ازدواج کرده

است و ممکن نیست که در هنگام نزول سوره مزمل همراه ایشان بوده باشد.

خبر گرد آوردن فاطمه علیها السلام، عایشه و حفصه توسط پیامبر صلی الله علیه و آله پس از نزول آیه ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء/۲۱۴) در برخی منابع روایی نقل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۹۶/۵). این خبر با آگاهی از اینکه آیه مذکور در سال پنجم بعثت نازل شده و در آن سال عایشه و حفصه هنوز در عقد رسول خدا صلی الله علیه و آله نبودند استوار نمی‌نماید (مرتضی عاملی، ۱۴۰۳: ۴۰۳/۲). به‌ویژه اینکه آیه شریفه از انذار خویشاوندان سخن می‌گوید.

۳-۱-۲- توصیف قرآن درباره افراد، اقوام و رخدادهای

قرآن کریم به مناسبت‌های مختلف، از برخی ویژگی‌های پیامبران، افراد و اقوام پیشین سخن گفته‌است. عرضه حدیث به آیاتی که در بردارنده ویژگی‌های گوناگون افراد، اقوام و رویدادهاست سنجه مناسبی برای اعتبارسنجی حدیث است. روایات مخالف با این دلالت‌های قرآنی مردود هستند ولی روایات موافق با آنها لزوماً معتبر ارزیابی نمی‌شوند.

نمونه حدیثی

عایشه از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمودند: «لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۴۰/۲). این روایت را می‌توان به آیات قرآنی که از ویژگی‌های قوم یهود سخن می‌گوید عرضه کرد. قرآن کریم در آیاتی از تکذیب شدن و قتل گروهی از پیامبران به‌دست یهودیان سخن گفته‌است (مانده/۷۰؛ جمعه/۵؛ صف/۵؛ احزاب/۶۹؛ نحل/۱۱۳؛ آل عمران/۱۱۲؛ بقره/۶۱). این آیات بیان‌گر رفتار بنی اسرائیل و یهودیان با پیامبران زنده دوران خویش است. افزون بر این قرآن در آیه ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِّنْ قَبْلِكَ﴾ (آل عمران/۱۸۴) از رضایت یهودیان عصر پیامبر به اقدامات پدرانشان مانند تکذیب پیامبران سخن می‌گویند. با این وجود چگونه ممکن است پس از تکذیب و کشتن پیامبران برای آنها بناهای یادبود بسازند؟! به‌نظر می‌رسد روایاتی از این دست برساخته افرادی باشد که در صدد شبیه‌سازی باور به زیارت قبور صالحان در آموزه‌های شیعه با پندارهای یهودی بودند.

۳-۱-۳- بهره از اسباب نزول

از آنجا که قرآن طی ۲۳ سال بر حسب مناسبت‌ها، مقتضیات زمانی و مکانی، وقوع رویدادها و ایجاد سؤالات و موقعیت سنجی در بیان آموزه‌ها نازل شد، دانشی با نام «اسباب نزول» شکل گرفت تا این علل و عوامل را بشناسد. در خور توجه است که گاهی اسباب نزول یک آیه امور مختلفی هستند که در کنار هم علتی برای نزول آیه به شمار می‌روند. روایات اسباب نزول به جهت بیان رخدادها و زمان‌ها در حوزه تاریخ اسلام قرار می‌گیرند.

نمونه حدیثی

در تفسیر آیه ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً﴾ (بقره/۲۷۴)، در روایتی آمده است که این آیه درباره انفاق عثمان و عبدالرحمان بن عوف در قضیه جنگ تبوک نازل شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱/۳۶۳). حال آنکه این آیه از آیات سوره بقره بوده و این سوره اولین سوره نازل شده پس از هجرت پیامبر اکرم ﷺ به مدینه است، درحالی که به قطع تاریخی جنگ تبوک در سال نهم هجری اتفاق افتاده است (ترمانینی، ۱۳۸۵: ۱/۴۲).

همچنین درباره شأن نزول آیه جواز امور مباح در فاصله مغرب تا سحر شب‌های ماه مبارک رمضان (بقره/۱۸۷)، خبری وجود دارد که جریان پیرمردی از انصار را گزارش می‌کند. در باور وی، اگر روزه دار پیش از افطار خوابش می‌برد، اجازه افطار تا مغرب بعدی را نخواهد داشت (عنایه، ۱۴۱۱: ۱۱۰). در حالی که دسته‌ای دیگر از روایات، علت نزول آیه را سهل‌گیری بر جوانانی می‌داند که بنابر عادت جاهلی، از مباشرت خاص با همسران خود در شب‌های ماه رمضان منع شده بودند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۳/۲۸۶). با دقت در اسناد این دو دسته از روایات می‌توان دریافت که هر دو جریان در نزول آیه نقش آفرین بوده‌اند و نمی‌توان حکم به نادرستی هیچ‌یک کرد.

۳-۲- عرضه به احادیث (گزاره‌های تاریخی سنت)

معصومین با بهره‌مندی از آگاهی‌های تاریخی که به سبب مقام علم الهی ویژه ایشان و مطالعات دقیق اکتسابی حاصل می‌آید، فرازهای اطمینان بخشی از تاریخ را

بازگو نموده‌اند. مهمترین دلیل بر استواری و درستی این گزاره‌ها، سرچشمه گرفتن آنها از خزانه علم الهی است که در روایاتی (ن. ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۹/۲۶-۱۷۶). بدان اشاره شده است. این احادیث به شرط بهره‌مندی از اعتبار سندی و متنی، خود گونه‌ای از گزارش تاریخ شمرده می‌شوند که در پاره‌ای موارد برآمده از ارتباط خاندان رسالت با منبع الهی و در برخی موارد حاصل مطالعات در گفتار پیشینیان است. سفارش امامان در بهره از تاریخ برای گونه‌های ره‌جویی و هدایت یابی (شریف‌رضی، ۱۴۱۴: ۲۶۳) دلیلی نقلی بر کاربست تاریخ در قامت سنج‌های استوار ارزیابی می‌گردد.

نمونه حدیثی

روایات دال بر شبیه شدن قاتل حضرت عیسی علیه السلام به وی و مصلوب شدنش مانند «جبرئیل» او را از روزنه منزلش به آسمان برد و شمایل او را بر کسی که قرار بود او را بکشد انداخت. پس او به جای عیسی کشته شد و مردم گفتند که او مسیح است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۹) با روایات صحیح‌های که بر شبیه شدن یکی از حواریون ایشان به ظاهر عیسوی دلالت دارد مخالف است. روایت عیسی علیه السلام فرمود: پروردگار بر من وحی کرد که هم اکنون مرا به سوی خود بالا برد، و مرا از میان یهودیان پاک می‌کند. پس کدام یک از شما داوطلب می‌شود که به شکل من در آید و خداوند شکل مرا به او بدهد و به جای من کشته شده و مصلوب گردد و همراه من در بهشت باشد؟ جوانی از آنان گفت: «من حاضر» (قمی، ۱۴۰۴: ۱۰۳/۱) در همین راستا، سنج‌های برای نامعتبر بودن اخبار مقطوع السند دسته اول است.

۳-۳- عرضه به سیره معصومین

سیره، مصدر نوعی از ماده «سَیَر» به معنای روش و منهج (بستانی، ۱۳۷۵: ۵۰۷) و در اصطلاح، عبارت است از تکرار و استمرار روش عملی مردم یا جمعی از آنان بر انجام دادن یا ترك عملی واحد (هاشمی‌شاهرودی، ۱۳۹۲: ۵۷۳/۴). یکی از گونه‌های اعتبارسنجی تاریخی احادیث، عرضه آنها به سیره صحیحه معصومین است. گرچه سیره خود از مقوله حدیث و تاریخ است و نقد حدیث با آن زیر مجموعه نقد حدیث با سنت صحیحه است؛ اما سیره به سبب بهره‌مندی از تواتر، اطمینان بخش بوده و شایستگی

این را دارد که معیاری برای اعتبارسنجی حدیث قرار بگیرند. در واقع عرضه حدیث به سیره صحیحه گونه‌ای از عرضه به مفهوم متواتری است که این مفهوم گاه از حدیث بر می‌آید، گاه از قرآن و گاهی از نقل مردمان عادی.

نمونه حدیثی

روایات دال بر منع از حجامت و نوره کشیدن به خاطر نامبارکی زمان‌ها (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۵۵/۱۱) با سیره معصومین مبنی بر انجام این امور در این روز ناسازگار است. امام صادق علیه السلام، امام کاظم علیه السلام و امام هادی علیه السلام برخلاف عقیده رایج در میان مردم، چهارشنبه حجامت می‌کردند (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۳۹۸/۱؛ مجلسی، ۱۳۸۵: ۱۹۲). همچنین امام صادق علیه السلام نیز نوره کشیدن در هر زمانی را مایه پاکی دانسته‌اند (همان، ۱۹۸). شیخ صدوق نیز پس از نقل روایات نهی از نظافت در چهارشنبه، می‌نویسد: «در بسیاری روایات جایز بودن این کار و حتی برتری و رجحان آن نقل شده است» (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۳۸۷/۱).

همچنین برخی روایات مربوط به شأن نزول آیات ابتدایی سوره عبس که حاکی از ترش رویی پیامبر صلی الله علیه و آله با ابن‌امّ مکتوم نابینا هستند (واحدی، ۱۴۱۱: ۴۷۱). در حالی که گزارش‌های روایی عام درباره ویژگی‌هایی چون مردم داری، اخلاق مداری و رأفت ایشان و نیز روایات خاص درباره محبت و اکرام پیامبر صلی الله علیه و آله بر ابن‌امّ مکتوم (حویزی، ۱۴۱۵: ۵۰۹/۵) ناسازگار بوده و بی‌اعتبار می‌نمایند.

۳-۴- واکاوی در قرائن پیرامونی حدیث

با توجه به حدود ۳۴۰ سال حضور معصومان در جامعه، از بعثت نبوی تا ابتدای دوران غیبت کبری، سنت در شرایط گوناگونی شکل می‌گرفت. توجه به فضای حاکم بر عصر صدور حدیث از منظر جریان‌های فکری، سیاسی، حاکمیتی، فقهی و... سنجه خوبی برای نقد و فهم حدیث به شمار می‌رود. نیک هویداست که در تطبیق مفهوم بر آمده از حدیث با مؤلفه‌های فضای صدور حدیث (قرائن جامعه شناختی) تنها احادیثی بی‌اعتبار تلقی می‌شوند که مخالفت آنها با قرائن پیش گفته قابل تأویل نباشد. برخی از مؤلفه‌های پیرامونی صدور حدیث، سبب شکل گرفتن حالتی در حدیث

می‌شود که به «تاریخیت اثر» (دهقانی، ۱۳۹۰: ۱۵۲) یا «قضیه فی واقعه» نام بردار است. این موارد، تناسب محتوای حدیث با موارد قضایای خارجی و سوگیری‌های موضوعی حدیث را روشن می‌سازند (کرچی، ۱۳۸۰: ۱۸۸). بررسی قرائن حالیه در کشف سبب و فضای صدور حدیث بسیار رهگشا هستند. پاره‌ای از این موارد، مانند فضای صدور، از نوع قرائن متصل محسوب می‌شوند که سبب تقیید یا تخصیص حدیث خواهند بود (مظفر، ۱۳۸۶: ۳۱۱/۱).

۳-۴-۱- گرایش‌ها و فضای سیاسی عصر صدور

با گسترش قلمرو حکومت اسلامی و مهاجرت برخی صحابه و تابعین به شهرهای مختلف، گرایش‌ات حدیثی، مذهبی و سیاسی خاصی در آن شهرها برجسته می‌شد. بارزترین نمونه این گرایش‌ها را در قرائن گوناگون قرآن از مصاحف اصحاب چون قرائت اهالی حمص از مصحف معاذ بن جبل، خوانش اهالی دمشق از مصحف ابی بن کعب و ابو الدرداء، پیروی مردم بصره از مصحف ابوموسی اشعری و قرائت مردم بصره از مصحف ابن مسعود می‌توان دید (رامیار، ۱۳۸۹: ۳۴۰، ۳۶۴، ۳۸۰، ۳۸۲).

نمونه حدیثی

روایات مربوط به مطلق بودن امام حسن مجتبی علیه السلام (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۹/۲۲) در فضایی بیان شده که عباسیان با قیام‌های سادات حسنی روبرو بوده و ارکان حکومت خویش را در خطر می‌دیدند. همچنین بنا بر پژوهش به عمل آمده نخستین کتابی که به نگارش این قضیه پرداخته، از قول علی بن عبدالله بصری مشهور به مدائنی (م ۲۲۵) این خبر را نقل نموده‌اند (طائی، ۱۴۳۱: ۴۷). افزون بر اتصاف وی به دروغ‌گویی در کتب رجالی، ریشه این امر به دوران امویان نیز بر می‌گردد که در عصر منصور دوانیقی برای مخالفت با سادات حسنی این خبر با سندهای مختلف منتشر شد (همان، ۷۳). او اخبار خود را از عوانة بن حکم می‌گرفت که یکی از خبرسازان دستگاه اموی بوده و همچنین تحت تأثیر سمرة بن حبيب بود که از دشمنان اهل بیت علیهم السلام شمرده می‌شد (عسقلانی، ۱۹۷۱: ۳۸۶/۴). نخستین منبع قابل توجه امامی، که از این جریان سخن گفته کتاب المحاسن برقی (م ۲۷۴) است (برقی، ۱۳۷۱: ۶۰۱/۲).

۳-۴-۲- فرهنگ و عادات اجتماعی

یکی از حکمت‌های جاودانگی دین اسلام تطابق احکام آن با زمان‌ها و مکان‌هاست. نمونه‌هایی از توصیه اهل بیت علیهم‌السلام به توجه به زمان‌ها و مکان‌ها برای گزینش حکم مناسب در گزارش‌های روایی یافت می‌شود (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۹/۱۲). توجه به گونه‌های اقوام عصر صدور حدیث نیز نه تنها در نقد آن بلکه برای فهم آن نیز اثر بخش است. برای نمونه برای فهم حدیث نهی از معامله با اُکراد (همان: ۳۸/۱۰)، باید مراد از واژه «اُکراد» را در این عبارت شناخت. علامه مجلسی براین باور است که این گروه، شاخه‌ای از قوم کرد بودند که در مدینه زندگی می‌کردند و در معاملات معمولاً اهل نیرنگ و کم فروشی بودند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۵/۱۹). پس نمی‌توان همهٔ قوم کرد را متهم به این صفت دانست.

برای آگاهی از عادات عصر جاهلی، مراجعه به نگاشته‌هایی که با عنوان «ایام العرب» در میان ایشان رواج داشت سودمند خواهد بود. کتاب «المُحَبَّر و المُنَمَّق» از محمد بن حبیب (۲۴۵ق) و «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» جواد علی (۱۳۶۶ش) منبع خوبی در این زمینه خواهد بود.

نمونه حدیثی

روایت نبوی «صَاحِبُ الْحَيَوَانِ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۴/۱۰) را نمی‌توان با فرمایش «صَاحِبُ الْحَيَوَانِ الْمُشْتَرَى بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۷/۷) از امام رضا علیه‌السلام تقیید زد و به انحصار حق فسخ برای مشتری در معامله حیوان معتقد شد. چرا که با بررسی تاریخ در می‌یابیم روایت نبوی در دوره‌ای صادر شده که تجارت میان مردم بسیار ساده بوده و تبادل کالاها مانند فروش حیوان به حیوان بسیار رایج بوده؛ ولی روایت امام رضا علیه‌السلام در زمانه‌ای بیان شده که معمولاً خرید حیوان در عوض پرداخت پول واقع می‌شد (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۲۶۳/۴). از این رو روایت اول از وجود خیار برای دو طرف معامله (که هر دو هم خریدار حیوان دیگری هستند و هم فروشنده حیوان خود) سخن می‌گوید و روایت دوم از وجود خیار برای خریدار حیوان.

روایت «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَوَارَاتِ الْقُبُورِ» (بیهقی، ۱۳۴۴: ۷۸/۴) با بسیاری از روایات

مانند «أَمَّا زِيَارَةُ الْقُبُورِ فَلَا بَأْسَ بِهَا، وَ لَا تَبْنِي عِنْدَهَا الْمَسَاجِدُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵/۵۶۴) و سیره معصومین علیهم السلام بر زیارت قبور مخالف می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۹/۷۹). با دقت در زمانه صدور حدیث اول دانسته می‌شود که در آن عصر رسوم و عادات جاهلی درباره کشتگان جنگ‌ها جاری بود. یکی از آن رسوم، تبرج و پرده دری زنان در نوحه‌گری بر قبور مردگان بود. این عادت سبب شد تا رسول خدا صلی الله علیه و آله برای زدودن آن، در برهه‌ای از زمان از زیارت قبور توسط زنان منع فرمایند. پس از کمرنگ شدن این عادت، در دوره‌های بعدی عمل عاطفی و فطری زیارت قبور در سیره معصومین علیهم السلام متداول گشت (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۵۳۱/۱؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳۶۴/۲).

۳-۴-۳- ابزار آلات

آگاهی از ابزار آلات رایج در فضای صدور حدیث برای فهم، نقد و حل تعارض احادیث نقش آفرین خواهد بود.

نمونه حدیثی

در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره میزان کَر آمده: «الْكُرُّ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي لَا يَتَجَسَّهٗ شَيْءٌ أَلْفٌ وَ مِائَتَا رَطْلٍ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۴۱/۱) و در حدیث دیگری از ایشان آمده: «أَنَّ الْكُرَّ سِتْمَانَةٌ رَطْلٍ» (همو، ۱۳۹۰: ۱۱/۱). برحسب ظاهر حدیث دوم، میزان کَر را ششصد رطل بیان کرده‌است. مخاطب در حدیث اول عراقی بوده و در دومی محمد بن مسلم که از قبیله ثقیف طائف بود. و امام با ابراز معهوده مکیان با او صحبت کرده‌اند. چرا که رطل عراقی حجمی به میزان نصف رطل حجازی داشت (مجلسی، محمد تقی، ۱۴۰۶: ۴۰/۱).

بر اساس خبر «علی علیه السلام بر نعلین مسح می‌کرد و بندهای کفش را نمی‌گشود» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۱۸/۱)، علی علیه السلام بدون باز کردن بندهای کفش بر روی آن مسح می‌کشید. در حالی که مسح بر روی پوست پا، حکمی اجماعی نزد امامیه بوده و کمینه عرض آن به اندازه سه انگشت چسبیده و طول آن از انگشتان پا تا کعبین تعیین شده‌است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷: ۵۹). توجه به شکل ظاهری نعلین عربی گشاینده این ابهام خواهد بود؛ چراکه این‌گونه از پاپوش‌ها تنها با بندهایی نازک به روی پا متصل

می‌شد و مانعی برای مسح انگشتان پا تا کعبین فراهم نمی‌آورد (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۴۱۷/۱).

۳-۴-۴- سیر تنزیلی تشریح

توجه به تاریخ‌نگاری و سیر تشریح احکام، راهنمای خوبی برای سنجش احادیث است. افزون بر جستجوهای تاریخی برای کشف نزول و صدور احکام، دو مؤلفه اتفاق علماء بر آن حکم فقهی و موسمی نبودن (عدم وجود نسخ) سنجه‌هایی برای معتبر بودن بهره از این معیار در نقد سندی است.

نمونه حدیثی

روایات دالّ بر تجویز قمار کردن از سوی پیامبر اسلام ﷺ و انجام این عمل توسط ابوبکر برای شرط بندی با مشرکین بر پیروزی رومیان بر ایرانیان که ذیل آیه دوم سوره روم بیان شده (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۵۰/۵) است که با سیر تشریح احکام ناسازگار می‌نماید. چرا که حکم حرمت هر اثمی در ابتدای بعثت طی آیاتی (اعراف/ ۳۳) نازل شده و آیه ۲۱۹ سوره بقره نیز به بیان برخی از مصادیق آن پرداخته است. از آنجا که حرمت شراب و قمار از همان ابتدای بعثت ثابت بوده و از شاخصه‌های دین جدید شمرده می‌شد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۴/۱۶)، چگونه آورنده آن، به تجویز این حکم فرمان می‌دهد؟! علامه عسکری روایات طبری، درباره دیدار رسول خدا ﷺ با همسر زید بن ثابت یعنی زینب بنت جحش و دیدن چهره بی حجاب او (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۲۲) را به سبب مخالفت با تاریخ تشریح حجاب و نیز پیوند خانوادگی پیامبر ﷺ و زینب که دیدارهای فراوان پیامبر ﷺ با او را به همراه داشت، مردود می‌داند (عسکری، ۱۳۹۱: ۱۰۷).

۳-۴-۵- وجود واژگان نامتعارف

احتواء روایات بر واژگان نامتعارف در عصر صدور و نیز در برداشتن عبارات تخصصی علومى مانند فقه و کلام که در دوران‌های بعدی ایجاد شده، دلیلی بر ساختگی بودن آن است. البته این حکم در صورتی جریان می‌یابد که نتوان تأویل مناسبی از محتوای حدیث یا وجه جمع مقبولی میان مدلول حدیث و مفاهیم به ظاهر متعارض برقرار کرد. مثلاً اگر در خبری منتسب به پیامبر ﷺ از مرجئه، قدریه و روافض

یاد شده باشد، شائبه قوی بر ساختگی بودن آن وجود دارد. چرا که اولین مخاطبان پیامبر اسلام همان مردم زمانه بودند که با این کلمات بیگانه بودند. حمل سخنانی که دالّ از اخبار معصومین از آینده است نیز دلایل قطعی مانند سند استوار، جهت صدور و اثبات جنبه اعجاز آمیز آنهاست. بدون اثبات این شرایط، نمی‌توان هر خبری که در بردارنده واژگان و مفاهیم نامتعارف است را از گونه اخبار غیبی معصومین شمرد.

نمونه حدیثی

روایت «رسول خدا ﷺ هر گاه می‌خواست آب بینی خود را بیندازد و مردم در برابرش بودند، سرش را می‌پوشاند و آن را دفن می‌کرد و زمانی که می‌خواست آب دهانش را بیندازد چنین می‌کرد و وقتی می‌خواست به مستراح برود، سر خود را با چیزی می‌پوشاند» (راوندی، بی‌تا: ۴۳) به سبب در برداشتن واژه «کنیف» نا استوار می‌نماید. چرا که این واژه پس از اسلام برای محل قضای حاجت جعل شد و بنا بر گزارشات تاریخی و روایی، اعراب پیش از اسلام برای قضای حاجت به صحرا می‌رفتند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۲/۶).

خبر ابن عباس از پیامبر ﷺ که فرمود: «صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ الْمُرْجِئَةُ وَالْقَدْرِيَّةُ» (ترمذی، ۱۹۹۸: ۲۲/۴) نیز در همین راستا قابل نقد است.

۳-۴-۶- توجه به مکان و زمان صدور حدیث

آگاه بودن به مکان، مختصات و شرایط جغرافیایی صدور حدیث، می‌تواند در نقد تاریخی حدیث ثمر بخش باشد «مروج الذهب و معادن الجواهر» و «التنبیه و الاشراف» به کوشش مسعودی، در بردارنده گزاره‌های تاریخی از جغرافیای شهرهای سده‌های نخستین اسلامی، به دست می‌دهد. کتاب‌های «تاریخ خلیفه بن خیاط (م ۲۴۰)»، «تاریخ الامم و الملوک» طبری و «المعرفه و التاریخ» یعقوب فسوی (م ۲۷۷) آگاهی‌های مناسبی از سال شمار وقایع در بردارند. امامان اهل بیت نیز تأخر صدور را ملاکی برای اعتبار حدیث شمرده‌اند (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۱۲۶).

نمونه حدیثی

برای نمونه، مرحوم سید بن طاووس در کتاب الطُرف خلاصه خبری را از عیسی بن

مستفاد نقل می کند که تعداد کلمات آن به حدود ۴۵۰۰ واژه می رسد. این خبر، گزارشی از وصیت امام کاظم علیه السلام در هنگام وفاتشان است. مضمون این خبر، بر مظلومیت اهل بیت و دستور پروردگار به پیروی از ایشان رهنمون است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷۶/۲۲-۴۸۹). بنابر گزارش های مسلم تاریخی، امام هفتم شیعیان در زندان سندی بن شاهک در بغداد به تنهایی به سر می برد (ن. ک: عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۷: ۶۹۵). و نقل این مقدار جملات از ایشان در شرایط زندان انفرادی بسیار بعید می نماید.

روایت «الْفِرَارُ مِنَ الطَّاعُونَ كَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ: فرار از طاعون مانند فرار از یورش دشمن است» (دولابی، ۱۴۲۱: ۱۰۳۴/۳) در همه شرایط صادق نیست. امام کاظم علیه السلام شرایط صدور این خبر را درباره افرادی می داند که در مرزها در حال جنگ با دشمنان بودند و به جهت ترس از طاعون شهرهای مرزی را خالی می کردند (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۵۴).

۳-۵- تاریخ نگاری منبع نقل حدیث

نیک روشن است که بررسی برای رسیدن به نخستین منبع نقل حدیث، نقش مهمی در اعتبار یابی حدیث دارد. این معیار برای نقد احادیث منفرد بسیار سودمند است. چرا که اگر در منابع دوره های نخست از اخبار منقول در جوامع روایی متأخر اثری نباشد، شائبه جدی بر وضع و جعل آنها وجود دارد.

نمونه حدیثی

خبر احتجاج پیرمرد شامی با امام سجاد علیه السلام هنگام ورود کاروان اسیران اهل بیت به شام و جریان توبه آن پیرمرد، در «کتاب الفتوح» نوشته ابن اعثم کوفی (۳۱۴م) ذکر شده است (کوفی، ۱۴۱۱: ۱۳۰/۵). پژوهشهای انجام گرفته درباره منابع متقدم فریقین نشان می دهد که تا پیش از قرن چهارم هیچ خبری با این محتوا وجود نداشته است. نخستین منبع شیعی که این روایت را نقل کرده کتب «الاحتجاج علی اهل اللجاج» مرحوم امین الاسلام طبرسی (۵۸۸م) است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۰۶/۲). از این رو نمی توان مؤیدی بر پذیرش این خبر منفرد یافت (یوسفی غروی، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

۳-۶-۶- بررسی احوال شخصیت‌های موجود در متن (تبار شناسی افراد

متن حدیث)

یکی از سنجه‌های اعتبار یابی حدیث، تطابق میان زیست‌نامه افراد و آن رخدادهاست. هم‌پوشان نبودن دو مؤلفه پیش گفته، یا به نحو عدم اثبات حضور شخص در آن رخداد به نحو کبروی است یا صغروی. در گونه اول، به جهت عدم تطبیق زمانی یا مکانی میان فرد و رخداد تاریخی باید حکم به ناستواری حدیث کرد. و در گونه دوم عدم تطبیق میان حضور فرد و رخداد تاریخی، با دلایل دیگری چون مذهب فرد و... آشکار می‌شود.

ویژگی‌هایی چون تاریخ حیات، انساب، سفرها، محل زندگی، خویشاوندان و همه آنچه مربوط به زیست‌نامه یک شخص است و در علم تراجم از آن سخن گفته می‌شود، قرائن مناسب را به دست می‌دهند که در روند نقد حدیث به کار می‌آیند.

۳-۶-۱- صفات و انگیزه‌های افراد

کشف صفات و انگیزه‌های شخصی افراد نیز می‌تواند در نقد حدیث راهگشا باشد (صالح، ۲۰۰۹: ۲۶۶، حاج حسن، ۱۹۷۵: ۳۴۵). برای نمونه حدیث ابن عمران از پیامبر ﷺ دربارهٔ جواز نگهداری کلب صید و ماشیه را با حدیث ابوهریره که به آن کلب زرع هم افزوده بود مقایسه کرده و از قول عبدالله بن عمر می‌گوید: «ابوهریره، چون خودش کلب زرع داشت، روایت را چنین تغییر داد» (بیهقی، ۱۳۴۴: ۱۹۴/۲).

روایت «عَمَرُو بَنُ الْعَاصِ مِنْ صَالِحِي قُرَيْشٍ» (ترمذی، ۱۹۹۸: ۶۸۸/۵) به سبب مخالفت با تاریخ صحیح مردود است (سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۵۸). چرا که بر اساس گزارش‌ها و تحلیل‌های تاریخی، وی از فتنه‌انگیزان تاریخ صدر اسلام بود نه از صالحان و پیامبر ﷺ اجتماع او و معاویه را سبب فتنه دانسته و بر او نفرین کرد (ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹: ۵۲۶/۷).

۳-۶-۲- سفرها

یکی از قرائن درونی حدیث که پی‌رنگی تاریخی دارد، بررسی سفرهایی است که

می‌توان از دلالات حدیث برکشید. تطبیق این سفرها با وقایع قطعی تاریخی، سنجهای برای راستی آزمایشی حدیث است. برای نمونه شیخ طوسی به اسناد خود دیدار ابوالحسن بن علی خزاعی و برادرش دعبل را با امام رضا علیه السلام در سال ۱۹۸ قمری در طوس نقل می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴: ۳۵۹). در حالی که امام هشتم در سال ۲۰۰ قمری وارد طوس شدند.

همچنین روایت «إِنَّ يَزِيدَ بْنَ مُعَاوِيَةَ دَخَلَ الْمَدِينَةَ وَهُوَ يُرِيدُ الْحَجَّ، فَبَعَثَ إِلَى رَجُلٍ مِنْ قُرَيْشٍ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۳۵/۱۵) مورد تأیید مورخان نیست. چراکه بر حسب اتفاق تاریخ‌نگاران، یزید تا پایان عمر هرگز از شام خارج نشده بود (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۷۸/۲۶).

۳-۶-۳- وقوع رخدادهای مسلم در زیست‌نامه افراد

اگر از انواع دلالات حدیث بتوان گزارش‌هایی از ماجراهای زندگی افراد برکشید، سنجهای مناسب برای اعتبار سنجی آن‌ها در اختیار خواهد بود. در این‌گونه موارد، این ماجراها قابل تطبیق با گزاره‌های حتمی تاریخی پیرامون همان موضوع است. برای نمونه روایت «كَانَ الْمُسْلِمُونَ لَا يَنْظُرُونَ إِلَى أَبِي سُفْيَانَ وَلَا يُقَاعِدُونَهُ فَقَالَ لِلنَّبِيِّ يَا نَبِيَّ اللَّهِ ثَلَاثٌ أُعْطِيَهُنَّ قَالَ «نَعَمْ». قَالَ عِنْدِي أَحْسَنُ الْعَرَبِ وَأَجْمَلُهُ أُمُّ حَبِيبَةَ بِنْتُ أَبِي سُفْيَانَ أَرْوَجُكَهَا قَالَ «نَعَمْ»» (بیهقی، ۱۳۴۴: ۱۴۰/۷) با تاریخ صحیح مخالف است چراکه اباسفیان پس از فتح مکه در سال هشتم هجری اسلام آورد و امّ حبیبه در سال ششم یا هفتم هجری به تزویج پیامبر صلی الله علیه و آله در آمد (صنعانی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۱). بر این اساس، پیشنهاد اباسفیان به پیامبر صلی الله علیه و آله برای ازدواج با دخترش استوار نمی‌نماید.

در روایتی به نقل از ابوهریره می‌خوانیم که او بر رقیه - دختر رسول خدا صلی الله علیه و آله و همسر عثمان - وارد شد، در حالی که در دستش شانه‌ای بود و گفت: «اندکی پیش، رسول خدا صلی الله علیه و آله بیرون رفت و من موهایش را شانه کردم (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۸/۴). به نوشته حاکم در مستدرک، این حدیث اسناد صحیحی دارد، ولی متن آن صحیح نیست، زیرا با تاریخ قطعی سازگار نیست. چون رقیه در سال سوم هجری، هنگام جنگ بدر رحلت کرد و در آن زمان ابوهریره اساساً مسلمان نشده و هنوز به مدینه نیامده بود. وی پس از فتح خیبر مسلمان شده است (همان).

۳-۶-۴- بررسی تبار و خانواده افراد

روایت دال بر اعجاب پیامبر ﷺ از دیدن همسر زید بن حارثه (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰/۲۲)، با گزاره‌های قطعی پیرامون پیوند خانوادگی میان پیامبر اسلام و زینب استوار نمی‌نماید. چراکه زینب دختر امیمه بوده و دختر عمه پیامبر ﷺ شمرده می‌شد و پیش از ازدواج زینب، پیامبر اسلام بارها وی را دیده بود و به گواهی تاریخ، ازدواج او با زید بن حارثه به پیشنهاد خود پیامبر ﷺ بود (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰۲/۵). پس دیدن چهره زینب نباید سبب شگفتی و شور پیامبر ﷺ در رغبت به ازدواج با وی شود. افزون بر این موارد، چنین عملی با شأن پیامبران که حافظان ناموس و پدران امت هستند ناسازگار است.

۳-۶-۵- زمان وفات

معیار قرار دادن زمان وفات افراد تأثیر گذار در متن روایت، روشی برای راستی آزمایی گزارش‌های موجود در اخبار است. در این روش، کنش‌گری افراد پس از زمان وفاتشان، نشانه جعل یا وقوع آسیب‌های حدیثی است. برای نمونه، در روایتی از انس بن مالک چنین آمده است: «أقبل رسول الله ﷺ من غزوة تبوك فاستقبله سعد بن معاذ الأنصاري فصافحه النبي» (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳/۳۱۷) اعتباری ندارد. چرا که سعد بن معاذ اوسی انصاری در سال ۳۲ قبل از هجرت به دنیا آمد و در سال پنجم هجری در جریان جنگ خندق هدف تیری قرار گرفت و پس از یک ماه به شهادت رسید (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳/۳۲۱). از دیگر سو غزوه تبوک به اتفاق همه تاریخ‌نگاران در ماه رجب سال نهم هجری رخ داد (واقعی، ۱۴۰۹: ۳/۱۰۰۰).

روایت نبوی «اتقوا البرد، فإنه قتل أخاكم اباالدرداء» نیز به سبب مخالفت آن با تاریخ مرگ اباالدرداء پس از رحلت پیامبر اسلام موضوع شمرده شده است (ادلبی، ۱۴۰۳: ۳۲۶).

۳-۶-۶- تطبیق تاریخ حیات دو شخص

اگر روایتی گزارش دهنده ماجراهای میان دو یا چند نفر باشد، می‌توان از مؤلفه‌های گوناگونی برای راستی آزمایی آن گزارش‌ها بهره برد. یکی از این مؤلفه‌ها، تطبیق دوره زیستی این افراد است. این روش، شبیه کشف طبقات سلسله راویان در اسناد روایات

است. برای مثال، بنا بر گزارش ابو نضره از روزهای منتهی به شهادت امام باقر علیه السلام، ایشان جابر بن عبدالله انصاری را فراخواند تا مشاهدات خویش درباره صحیفه حضرت زهرا علیها السلام را گزارش کند (ابن بابویه، ۱۳۷۸: ۴۰/۱). مورخان، تاریخ وفات جابر را بین سال‌های ۶۸ تا ۷۹ هجری دانسته‌اند (دینوری، ۱۹۶۸: ۷۰). حال آنکه شهادت امام باقر علیه السلام بین سال‌های ۱۱۳ تا ۱۱۸ ذکر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱۲/۴۶-۲۱۹) پس حضور جابر در بالین امام باقر علیه السلام در هنگام احتضار ایشان با تاریخ سازگار نیست.

همچنین روایتی که حاکی از ملاقات شبانه اصمعی با امام سجاده علیه السلام در کنار خانه خداست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۰/۴۶) با در نظر گرفتن زمان حیات او و تاریخ شهادت امام سجاده علیه السلام استوار نمی‌نماید. بنابر گزارشات تاریخی ایشان در یکی از سال‌های بازه زمانی ۹۲ تا ۱۰۰ قمری از دنیا رفتند که سال ۹۴ مشهورتر می‌نماید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۱/۴۶). در حالی که تاریخ وفات اصمعی را میان سال‌های ۲۱۰ تا ۲۱۷ هجری نقل کرده‌اند (سیرافی، ۱۹۶۶: ۱۵۳).

۳-۷- تطبیق با رویدادهای قطعی

این مؤلفه درباره احادیثی که خبر از رخدادهایی در زمان خاص می‌دهند مفید است.

۳-۷-۱- وقایع قبل از صدور حدیث

یافتن تاریخ رویدادهای بیان شده در حدیث وانطباق آنها با وقایع پیشین تاریخی یکی از راه‌های اعتبار سنجی محتوای حدیث است. برای نمونه، روایت «أَنَّ النَّبِيَّ دَخَلَ مَكَّةَ فِي عُمْرَةِ الْقَضَاءِ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ بَيْنَ يَدَيْهِ يَمْشِي» (بیهقی، ۱۳۴۴: ۲۲۸/۱۰) با حقیقت تاریخی درباره زمان مرگ عبدالله بن رواحه ناسازگار است. به گواهی تاریخ وی چهار ماه پیش از فتح مکه در غزوه موته از دنیا رفت (دمینی، ۱۴۰۴: ۱۸۵).

۳-۷-۲- وقایع پس از صدور حدیث

تطبیق اخبار آتی موجود در گزارش‌های روایی با وقایعی که پس از صدور حدیث، رخ نموده‌اند، یکی از راهکارهای اعتبار سنجی حدیث است. برای مثال، روایت «لَا

يَأْتِي عَلَى النَّاسِ مِائَةٌ سَنَةً وَعَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ نَفْسٌ مَنفُوسَةٌ» (ابن حبان، ۱۴۰۸: ق: ۲۵۴/۷) مخالف حقیقتی تاریخی است. چرا که افراد زیادی پس از سال صدم هجری زندگی کردند. البته بنا بر برخی گزارش‌ها مراد پیامبر ﷺ افرادی بوده که در زمان صدور روایت زنده بودند (ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۳/۲۹۳) و از این حیث حدیث دچار افتادگی شده است.

۳-۸- واکاوی در امور عام‌البلوی

امور دینی فراگیر و عام‌البلوی به آموزه‌هایی گفته می‌شود که عموم مسلمین در زندگی خود به جهت کاربست فراوان این امور، نیازمند دانستن آنها هستند. برخی معتقدند که آگاهی از برخی روایات بر همه مسلمین واجب است و برخی دیگر بر اساس عادت بایسته است به شکل متواتر نقل شوند. نقل منفرد این روایات دلیلی بر ساختگی بودن آنهاست. براین اساس شایسته نیست، موضوعی که همه امت به دانستن آن نیاز دارند، به شکل خبر واحد نقل شود (سبحانی، ۱۴۱۹: ۳۵۰؛ سباعی، ۱۹۷۶: ۲۷۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲/۳۵۴).

نمونه حدیثی

روایت «مَنْ أَصَابَهُ قَيْءٌ أَوْ رُعَافٌ أَوْ قَلَسٌ أَوْ مَذْيٌ، فَلْيُنْصِرِفْ، فَلْيَتَوَضَّأْ، ثُمَّ لِيَبْنِ عَلَي صَلَاتِهِ، وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يَتَكَلَّمُ» (ابن ماجه، ۱۴۳۰: ۲/۲۸۱) که بیان‌گر تجدید وضو به سبب تهوع، آب بینی و خروج مذی است؛ به سبب نقل منفرد از اسماعیل بن عیاش، قابل پذیرش نیست (دمینی، ۱۴۰۴: ۴۷۸). چرا که این وقایع، مورد ابتلای عموم مردم است و نیز نقل حکم آنها توسط چندین نفر و دانستن حکم آنها برای عموم جامعه مسلمان بایسته می‌نماید.

۳-۹- تحلیل عقلانی تاریخ

حدیث پژوه با تطبیق و چیدمان وقایع تاریخی، شرایط صدور و تحلیل گزارش‌ها به بینشی دست می‌یابد که بر آمده از روشی عقلانی و برهانیست. این گونه از واکاوی‌ها در بررسی متن حدیث بسیار نقش‌آفرین است.

۳-۹-۱- سبر و تقسیم عقلانی مدلول روایت

سبر در لغت به معنای بررسی و آزمایش و تقسیم به معنای بخش کردن چیزی آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۵۱/۷). منظور از این روش، بررسی همه احتمالات مختلف در پاسخ به یک موضوع و رد کردن احتمالات نادرست با هدف باقی ماندن تنها احتمال صحیح است (محقق‌گرفمی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۰۲).

آیت الله سبحانی در تحلیل روایت عروه که گفت: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ عَائِشَةَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ إِنَّمَا أَنَا أَخُوكَ فَقَالَ أَنْتَ أَخِي فِي دِينِ اللَّهِ وَكِتَابِهِ وَهِيَ لِي حَلَالٌ» (بخاری، ۱۴۰۷: ۱۹۵۴/۵)، معتقد است که تاریخ صحیح دلالت بر نادرستی این روایت می‌کند. چرا که مراد ابوبکر از عبارت «انَّمَا أَخُوكَ» یا برادری نسبی است که بطلان آن واضح است. یا برادری اسلامی برآمده از آیه ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (حجرات/ ۱۰) است که این امر هم مانع از ازدواج نمی‌شود. پس حتما مراد وی، مصاحبت و هم‌راهی با پیامبر ﷺ است و بر اساس تاریخ، این هم‌راهی تنها در مدینه محقق شد. پس اگر این عبارت بخشی از روایت باشد ممکن نیست پیامبر اسلام ﷺ پیش از هجرت به خواستگاری عایشه رفته باشد و ابوبکر به دلیل اخوت از این ازدواج عذر بیاورد (سبحانی، ۱۴۱۹: ۶۶).

۳-۹-۲- محاسبات تقویمی

تطبیق تاریخ رویدادهای مذکور در روایت و رخداد‌های پیرامونی آن، با بهره از گاه‌شماری‌های قطعی سنج‌های اطمینان‌آفرین برای نقد حدیث است. برای نمونه روایت «و أخرج عبد بن حميد عن سعيد بن المسيب في الآية قال ان يكفر بها أهل مكة فقد وكلنا بها أهل المدينة من الأنصار» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۸/۳) که مراد از قوم را در آیه «پس اگر اینان به این امور کفر ورزند، بی تردید ما قومی را بدان برگمارده‌ایم که هرگز بدان کافر نباشند» (انعام/ ۸۹)، انصار پیامبر ﷺ می‌داند با تاریخ حوادث سازگار نیست. چرا که این آیات به اتفاق همه تاریخ‌نگاران و مفسران در مکه نازل شده‌اند، حال آنکه واژه انصار عنوانی است که پس از هجرت پیامبر ﷺ برای گروهی از اهالی مدینه وضع شد و این افراد در زمان نزول آیات از کافران بودند. چگونه ممکن است که کافران

مدنی آن عصر، موکل حفظ دین در زمان صدور آیه باشند؟! (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷/۲۵۸).

۳-۹-۳- عدم وجود گزارش‌های معتبر تاریخی

به حکم خرد روشن بین، بایسته است که رخداد‌های مشهوری که برخی احادیث از آنها سخن گفته‌اند در منابع گوناگون و با اسناد مختلف نقل شده باشند. سکوت منابع تاریخی و نیز عدم امکان وقوع تاریخی آنها (مرتضی عاملی، ۱۴۰۳: ۱/۴۰). راهنمایی استوار بر جعل و وضع در این گونه اخبار است.

اخباری که به روایات غرائب نام دارند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴/۳۶۷) به جهت عدم ضبط و گزارش جریان آنها در تاریخ، نامعتبر می‌نمایند. چرا که در صورت درستی آنها می‌بایست گزارش‌های فراوانی از طعنه مشرکین به پیامبر اسلام به جهت خطا در دریافت وحی وجود می‌داشت (معرفت، ۱۴۲۹: ۲/۱۲۸).

نتیجه‌گیری

فهم، نقد و حل تعارض میان احادیث نیازمند بررسی همه جانبه عناصر متنی و پیرامونی آن است. برای رسیدن به فرآیندی اطمینان بخش در این عرصه‌ها، آگاهی از تاریخ، نقش محوری خواهد داشت. در این پژوهش، ۹ مؤلفه اصلی و ۲۵ زیرمجموعه فرعی مرتبط با تاریخ برای نقد محتوای حدیث معرفی شده و در هر بخش نمونه متناسب حدیثی، به نقد کشیده شده است. چکیده حاصل این کاوش به شرح ذیل می‌باشد:

۱. استوارترین منابع تاریخی برای نقد حدیث، دلالت‌های قطع‌آفرین قصص قرآن، سنت قطعی و حوادث متفقاً فیها هستند.
۲. سیره معصومین که گاهی از محتوا پژوهی روایات ایشان و گاهی از تواتر معنوی و اجمالی سخنان صحابه و مردمان حاصل می‌آید، سنج‌ای تاریخی برای نقد حدیث شمرده می‌شود.
۳. توجه به قرائن پیرامونی صدور حدیث مانند سپهر مذهبی، سیاسی و فرهنگی عصر صدور، فرهنگ و عادات اجتماعی، سیر تنزیلی تشریح احکام، واژه‌شناسی عصری،

مکان، زمان و نیز علت‌های صدور حدیث یکی از راهبردهای نقد تاریخی حدیث خواهد بود.

۴. تاریخ نگاری منبع نقل حدیث در یابیدن اطمینان به صدور آن اثر بخش خواهد بود.
 ۵. اخباری که در بردارنده نقش آفرینی اشخاص در وقوع رخدادها هستند با مؤلفه‌هایی مانند ویژگی‌های ظاهری، زیست‌نامه، تبارشناسی، رخداد‌های شاخص طول زندگی، و نیز انواع گرایش‌های مذهبی، فرقه‌ای و سیاسی آنها به نقد کشیده می‌شوند.
 ۶. اخباری که گزارش‌گر رخدادهایی در گذشته یا آینده هستند با گزاره‌های معتبر تاریخی مورد نقد قرار می‌گیرند.
 ۷. نقل منفرد اخباری که حاکی احکام مورد نیاز عموم جامعه عصر صدور و دوره‌های بعدی هستند، شاخصه‌ای برای نقد تاریخی احادیث شمرده می‌شود.
 ۸. بهره از تحلیل عقلانی با استفاده از براهین عقلی مانند سبر و تقسیم و نیز برهان عدم امکان‌پذیری در کنار محاسبات تقویمی برای سنجش میزان اعتبار حدیث سودمند خواهد بود.
- نیک هویداست که بسیاری از موارد پیش گفته در حصول یقین جزئی برای نامعتبر شمردن حدیث کافی نیستند. اما از آنجا که در حدیث پژوهی، کسب اطمینان، بسنده خواهد بود می‌توان از درهم تنیدن معیارهای گذشته، مایه‌ای اطمینان بخش برای نقد حدیث و حکم به میزان اعتبار آن یابید.

کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۲. آل غازی، عبد القادر، بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲.
۳. ابن ابی شیبیه، عبدالله بن محمد، المصنف فی الأحادیث والآثار، ریاض، مکتبه الرشد، ۱۴۰۹.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران، نشرجهان، ۱۳۷۸.
۵. —، معانی الاخبار، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳.
۶. —، الخصال، چاپ اول، قم، اندیشه هادی، ۱۳۶۲.
۷. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند الإمام احمد بن حنبل، احمد محمد شاکر، قاهره، دارالحدیث، ۱۴۱۶.

۸. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ سیزدهم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۹. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، محمد عبد القادر عطاء، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۰.
۱۰. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: شعيب الارنوؤط، بیروت، دار الرساله العالمیه، ۱۴۳۰.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.
۱۲. ادلی، صلاح الدین، منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی، بیروت، دار الآفاق الجدیده، ۱۴۰۳.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المختصر، مصطفی دیب البغا، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المختصر، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۰۷.
۱۵. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، قم، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۶. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی، چاپ دوم، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۷. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، حيدر آباد هند، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنه، ۱۳۴۴.
۱۸. ترمذی، عبدالسلام، رویدادهای تاریخ اسلام، جمعی از پژوهشگران، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الكبير (سنن الترمذی)، بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۱۹۹۸.
۲۰. ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البيان المعروف تفسیر الثعلبی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۲.
۲۱. حاج حسن، حسین، نقد الحديث فی علم الروایه و الدرایه، عبدالمجید ترکی، بیروت، بی نا، ۱۹۷۵.
۲۲. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۲۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعہ، قم، آل البيت، ۱۴۰۹.
۲۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵.
۲۵. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الفقیه و المتفقہ، مکه، جامعہ الام القری، ۱۴۱۷.
۲۶. —، تاریخ بغداد، نرم افزار المکتبه الشامله، قسم الحديث، بی تا.
۲۷. درودی، فریبرز، نقدی درباره مفاهیم نقد، کتاب ماه کلیات، شماره ۱۸۴، تابستان ۱۳۹۲ش، ص ۴۷-۵۰.
۲۸. دمنی، مسفر عزم الله، مقایس نقد متون السنه، ریاض، بی نا، ۱۴۰۴.
۲۹. دولابی، محمد بن احمد، الکنی والأسماء، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۲۱.
۳۰. دهقانی، رضا، «چستی نقد تاریخی»، عیار پژوهش در علوم انسانی، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۳۹۰ش، ص ۱۴۵-۱۷۴.
۳۱. دینوری، ابن قتیبہ، المعارف، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۶۹.
۳۲. ذہبی، شمس الدین محمد، تاریخ الاسلام، بشار عواد معروف، بیروت، دارالغرب الاسلامی، ۲۰۰۳.
۳۳. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، چاپ نهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۹.

۳۴. راوندی، فضل‌الله بن علی، النوادر، قم، دارالکتاب، بی‌تا.
۳۵. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی، تاج العروس، چاپ اول، بیروت، دارالفکر الاسلامی، ۱۴۱۴.
۳۶. سباعی، مصطفی، السنه و مکاتنها فی التشريع الاسلامی، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۹۷۶.
۳۷. سبحانی، جعفر، اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴.
۳۸. سبحانی، جعفر، الحدیث النبوی بین الروایه و الدرایه، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۹.
۳۹. سیرافی، حسن بن عبدالله، اخبار النحویین البصریین، طه محمد الزینی، بیروت، مصطفی البابی، ۱۹۶۶.
۴۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
۴۱. شریف‌الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه (للصبحی صالح)، قم، هجرت، ۱۴۱۴.
۴۲. صالح، صبحی، علوم الحدیث و مصطلح، بیروت، دارالعلم للعالمین، ۲۰۰۹.
۴۳. صحرائی اردکانی، کمال، «پیوند تاریخ با حدیث میان مسلمین»، علوم حدیث، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۶، ص ۴۱-۵۸.
۴۴. طائی، نجاح، الشائعات المشهوره ضد الامام الحسن علیه السلام، بیروت، دارالهدی لإحیاء التراث، ۱۴۳۱.
۴۵. طباطبائی، سید محمد کاظم، منطق فهم حدیث، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۴۶. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۰.
۴۷. طبرسی، فضل بن حسن، الاحتجاج علی اهل اللجاج، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳.
۴۸. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲.
۴۹. طوسی، محمد بن الحسن، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰.
۵۰. طوسی، محمد بن الحسن، الأمالی، قم، دار الثقافه، ۱۴۱۴.
۵۱. —، الغیبه، قم، دار المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
۵۲. —، تهذیب الأحکام، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۵۳. عتر، نورالدین، منهج النقد فی علوم الحدیث، بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۹.
۵۴. عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۹۷۱.
۵۵. عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، تاریخ زندگی پیشوایان معصوم علیهم السلام، چاپ دوم، قم، نوید اسلام، ۱۳۸۷.
۵۶. عسکری، سید مرتضی، برگستره کتاب و سنت، محمدجواد کرمی، تهران، اصول‌الدین، ۱۳۹۱.
۵۷. عنایه، غازی حسین، أسباب النزول القرآنی، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱.
۵۸. غفاری، علی اکبر، دراسات فی علم الروایه، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۹۳.
۵۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، ۱۴۰۹.
۶۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴.
۶۱. کرچی، علی، «قضیه فی واقعه»، مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، شماره ۲۷-۲۸، تابستان ۱۳۸۰.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، قم، دارالحدیث، ۱۴۲۹.
۶۳. کوفی، احمد بن اعثم، کتاب الفتوح، علی شیری، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۱۱.
۶۴. محقق‌گرمی، البرز و همکاران، «روش شناسی پاسخ‌گویی به شبهات با استفاده از مؤلفه‌های عقلی در سیره امام صادق علیه السلام»، کلام اسلامی، شماره ۱۱۴، تابستان ۱۳۹۹، ص ۸۷-۱۱۴.

۶۵. مجلسی، محمداقبر، حلیة المتقین، قم، ارمغان یوسف، ۱۳۸۵.
۶۶. —، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳.
۶۷. —، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴.
۶۸. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین، قم، کوشانپور، ۱۴۰۶.
۶۹. مرتضی عاملی، جعفر، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، قم، بی نا، ۱۴۰۳.
۷۰. مطهری، مرتضی، فلسفه تاریخ، تهران، صدرا، ۱۳۷۰.
۷۱. معرفت، محمد هادی، التفسیر الأثری الجامع، چاپ اول، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۹ الف.
۷۲. —، التمهید فی علوم القرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۹ ب.
۷۳. مکارم شیرازی، ناصر، رساله توضیح المسائل، چاپ اول، تهران، ميثاق، ۱۳۸۷.
۷۴. نوری، حسین بن محمد تقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸.
۷۵. واحدی، علی بن احمد، الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۵.
۷۶. —، اسباب نزول القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱.
۷۷. واقدی، محمد بن عمر، المغازی، چاپ سوم، بیروت، دارالأعلمی، ۱۴۰۹.
۷۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، ۱۳۹۲.
۷۹. یوسفی غروی، محمد هادی، آشنایی با منابع تاریخ اسلام و تشیع، تهران، معارف، ۱۳۹۴.
۸۰. —، موسوعة التاريخ الاسلامی، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۷.

واکاوی روش‌های رفع تعارض اخبار

از دیدگاه شیخ انصاری*

- علی نصرتی^۱
- سید ابوالقاسم حسینی زیدی^۲
- محمد حسن قاسمی^۳

چکیده

تعارض و اختلاف احادیث به معنای ناسازگاری در مفاد و مدلول دو یا چند حدیث است. بحث رفع تعارض و اختلاف احادیث - به جز موارد اندک - به فهم و منظورشناسی حدیث مربوط می‌شود نه به نقد و پاک‌سازی و تشخیص حدیث معتبر از نامعتبر. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی روش‌های رفع تعارض اخبار در دیدگاه شیخ انصاری پرداخته و به این نتیجه رسیده است که: شیخ اعظم، برای رفع تعارض اخبار از سه روش جمع، ترجیح و تخیر - با حفظ ترتیب یاد شده - استفاده می‌کند بدین صورت که جمع عرفی را بر اجرای قواعد ترجیح مقدم می‌دارد و اگر جمع و سازگارسازی عرفی امکان

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

nosratiali55@gmail.com

۲. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

abolghasem.6558@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران

ghasemi@razavi.ac.ir

نداشته باشد برای ترجیح یکی از دو خبر متعارض بر دیگری به سراغ مرجّحات می‌رود و چنانچه ترجیحی در میان نباشد، نوبت به تخییر می‌رسد و یکی از دو خبر متعارض را برمی‌گزیند. حمل عام بر خاص، حمل مطلق بر مقید، حکومت و ورود، حمل صیغه امر بر استحباب، حمل صیغه نهی بر کراهت، حمل بر زمان خاص و حمل بر تقیه از شایع‌ترین روش‌های جمع بین روایات متعارض در نگاه شیخ انصاری می‌باشد.

واژگان کلیدی: تعارض، رفع تعارض، روش جمع، ترجیح، تخییر، شیخ انصاری.

مقدمه

اخبار متعارض فراوانی در بین جوامع حدیثی دیده می‌شود به گونه‌ای که شیخ طوسی کمتر بابی از ابواب فقه را خالی از اخبار متعارض دانسته است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۳۷/۱-۱۳۸) این پرسش به ذهن می‌آید که چه اسباب و عواملی باعث پدید آمدن تعارض در بین اخبار و احادیث گشته است.

شیخ انصاری در کتاب گرانسگ اصولی خود «فرائد الأصول» عواملی مانند تقطیع اخبار، نقل به معنا، از میان رفتن قراین حالی و مقالی و تقیه را از جمله علل و عوامل تعارض اخبار برشمرده (انصاری، ۱۴۱۳: الف^۱، ۱۳۰/۴) ولی اموری که در روایات و کلام عالمان و فقیهان به عنوان عامل تعارض معرفی شده بیش از این است که برخی از آنها بدین صورت شمارش شده است: (دلبری، ۱۳۹۰: ۱۰۳ و نیز رک: احسانی‌فر، ۱۳۹۸: ۵۹).

۱- سوء فهم و جهل به احادیث ۲- تقیه و کتمان ۳- وضع، جعل و تزویر ۴- نقل به معنا و تصرف راویان در حدیث ۵- احکام حکومتی، تبلیغی و قضایی معصومان علیهم‌السلام ۶- اختلاف مراتب راویان از نظر جهل، نسیان و سهو ۷- رعایت شرایط و اوضاع گوناگون مکلفان ۸- اختلاف حوادث و شرایط زمانی و مکانی ۹- از میان رفتن پاره‌ای از قراین حالیه و مقالیه بویژه سبب صدور خبر ۱۰- نحوه کتابت و تصحیف

۱. با توجه به اینکه استفاده از کتب شیخ انصاری در این مقاله زیاد است و تاریخ برخی از کتب یکسان است، با توجه به ترتیبی که در کتابنامه آمده است، مواردی را که تاریخهای یکسان دارند با حروف ابجد از هم جدا می‌شوند.

روایات ۱۱- تقطیع احادیث ۱۲- احادیث مدرّج ۱۳- تخییر در حکم ۱۴- از بین رفتن پاره‌ای از احادیث ۱۵- تفویض و واگذاری احکام به اهل بیت علیهم‌السلام ۱۶- رعایت ظرفیت راوی ۱۷- تغییر احکام از طریق نسخ ۱۸- القای اختلاف از سوی ائمه علیهم‌السلام به دلیل مصلحت شیعیان ۱۹- تشریح تدریجی ۲۰- تبعیض در بیان احکام ۲۱- خلط بین کلام امام (روایت) و کلام دیگر افراد از سوی راویان ۲۲- منع تدوین حدیث (رک: رازی، ۱۴۱۲: ۳۰۲/۴؛ عاملی، ۱۳۷۱: ۶؛ بحرانی، بی‌تا، ۱۷/۱).

تعارض و اختلاف احادیث به معنای ناسازگاری در مفاد و مدلول دو یا چند حدیث است. شیخ انصاری در تعریف «تعارض» می‌نویسد: «تعارض عبارت است از ناسازگاری مدلول دو دلیل به گونه‌ی تناقض یا تضاد» (انصاری، ۱۴۲۸: الف)، ۱۱/۴).

نکته مهمی که در ارتباط با اختلاف و تعارض اخبار باید در نظر داشت این است که عمده احادیث متعارض و مختلف را باید در وادی منظورشناسی ارزیابی نمود بدین صورت که تعارض، قرینه است بر این که ظاهر دو خبر متعارض، مراد واقعی و حقیقی معصوم نیست و قرینه‌ای بر خلاف ظاهر بوده که از ما پنهان شده است. آری در مواردی که منشأ اختلاف و تعارض خبر، جعل و تزویر بوده آنجا از مقوله منظورشناسی نیست و مربوط به جداسازی حدیث (حجت) از غیر حدیث (لاحجت) و پالایش سره از ناسره است، ولی تعارض ناشی از جعل و تزویر در جوامع حدیثی اندک می‌باشد. شیخ انصاری این نکته مهم را به خوبی مطرح نموده است: «همانا عمده اختلاف و تعارض پیش آمده در روایات به خاطر این است که در بسیاری از موارد خلاف ظاهر روایت اراده شده است» (همان، ۱۳۰).

بنابراین، بحث رفع تعارض و اختلاف احادیث - به جز موارد اندک - به فهم و منظورشناسی حدیث مربوط می‌شود نه به نقد و پاک‌سازی و تشخیص حدیث معتبر از نامعتبر؛ در این جستار، روش‌های شیخ انصاری در رفع تعارض بین اخبار مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

روش‌های رفع تعارض اخبار

شیخ اعظم همانند جمهور فقیهان و اصولیان شیعه، برای رفع تعارض اخبار از سه روش

جمع، ترجیح و تخییر - با حفظ ترتیب یاد شده - استفاده می‌کند^۱ (رک: مامقانی، ۱۴۱۱: ۲۶۸/۱؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۳۷؛ همو، ۱۴۱۰: ۴۳۵؛ نائینی، ۱۴۰۶: ۷۲۷/۴؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۲۳۳/۲؛ خمینی، ۱۳۷۵: ۱۸۸؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۵۷۰/۳؛ دلبری، ۱۳۹۰: ۱۵۰). بدین صورت که جمع عرفی را بر اجرای قواعد ترجیح مقدم می‌دارد تا جایی که عرفاً امکان داشته باشد برای سازگار نمودن و همخوان ساختن دو یا چند حدیث متعارض تلاش می‌کند و اگر جمع و سازگاری عرفی امکان نداشته باشد برای ترجیح یکی از دو خبر متعارض بر دیگری به سراغ مرجح‌ها می‌رود و چنانچه ترجیحی در میان نباشد آنگاه نوبت به تخییر می‌رسد و یکی از دو خبر متعارض را برمی‌گزیند (انصاری، ۱۴۲۸ (الف)، ۸۱/۴-۸۲).

اکنون، دیدگاه‌های شیخ اعظم دربارهٔ این سه روش را به همراه نمونه‌های تطبیقی از تراث فقهی و اصولی وی می‌آوریم.

۱- روش جمع

روش جمع و ایجاد هماهنگی و سازش بین اخبار متنافی بین عالمان و حدیث‌پژوهان به حدی مشهور است که به صورت قاعده «الجمع مهما أمکن أولى من الطرح» در آمده است، حتی برخی مانند ابن ابی جمهور احسائی، نویسنده کتاب «عوالی اللثالی» آن را اجماعی دانسته‌اند (ابن ابی جمهور احسائی، ۱۴۰۵: ۱۳۶/۴؛ و نیز رک: انصاری، ۱۴۲۸ (الف)، ۱۹/۴؛ مظفر، ۱۳۷۰: ۲۲۷/۲).

همان‌گونه که شیخ اعظم تصریح نموده و ادله‌ای نیز بر آن اقامه کرده است، منظور از جمع در این قاعده، جمع مقبول^۲ می‌باشد (انصاری، ۱۴۲۸ (الف)، ۲۰/۴-۳۰).

۱. ولی شیخ طوسی بر این باور است که روش ترجیح بر روش جمع مقدم است (رک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۴۷).

۲. شیخ اعظم این‌گونه جمع را «جمع مقبول» نامیده است (انصاری، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۷۳، ص ۱۱۹ و ص ۱۳۶)، که به آن، جمع عرفی، دلالتی و دلالتی نیز گفته می‌شود (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۲۳۳). جمع عرفی، عبارت است از جمع بین دو دلیل به‌ظاهر متعارض با تصرف در دلالت آنها بر اساس قواعد پذیرفته نزد عرف که در کشف مراد از دو کلام متعارض به آنها مراجعه می‌شود (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۱۰)، در مقابل جمع عرفی، جمع تبرعی قرار دارد که عبارت است از رفع تعارض و جمع میان دو دلیل متعارض، بدون وجود قرینه‌ای عرفی یا لفظی بر آن (همان، ج ۳، ص ۱۰۹).

بدین صورت که هرگاه یکی از دو خبر متعارض به لحاظ دلالت از دیگری قوی‌تر باشد مقدم می‌گردد و دلالت دیگری توجیه می‌شود. به عبارت دیگر در جمع مقبول، یکی از دو دلیل، قرینه بر مقصود متکلم از دلیل دیگر است، مانند عام و خاص که تعارض ظاهری آن دو با تقدیم خاص بر عام و قرینه گرفتن آن بر مراد از عام، رفع می‌شود. بنابراین، در مواردی که جمع دلالتی ممکن باشد تعارض ماندگار نیست و در واقع دو حدیث تعارض نمایند. در واقع شیخ اعظم، بر این باور است که در موارد جمع مقبول در واقع تعارضی وجود ندارد: «أَنَّ هَذِهِ مِنْ قَبِيلِ النَّصِّ وَالظَّاهِرِ وَالْأَظْهَرِ وَالظَّاهِرِ وَلَا تَعَارُضَ بَيْنَهُمَا وَلَا تَرْجِيحَ فِي الْحَقِيقَةِ، بَلْ هِيَ مِنْ مَوَارِدِ الْجَمْعِ الْمَقْبُولِ» (همو، ۱۴۲۸: الف)، (۱۱۹/۴).

البته مقصود از اولویت در قاعده جمع، افضلیت نیست بلکه وجوب و لزوم است؛ (همان: الف)، (۱۹/۴؛ اعتمادی، ۱۳۸۷: ۴۳۱/۳). بدین صورت که اگر بین دو حدیث متعارض، جمع عرفی ممکن باشد باید بین آن دو جمع کرد و نباید به قواعد ترجیح مراجعه کرد (همان: الف)، (۱۹/۴، ص ۷۱ و ص ۸۱).

شیخ اعظم، احادیث متعارض را تا جایی که عرفاً امکان داشته باشد جمع می‌کند و در بیشتر موارد برای جمع مورد نظرش شاهی از روایات می‌آورد. وی در جمع بین اخبار متعارض از توجیه‌ها و تأویل‌هایی که قرینه‌ای بر درستی آنها نیست (جمع تبرعی) پرهیز می‌کند. شیخ اعظم در تراث فقهی و اصولی خود، احادیث تعارض‌نمای فراوانی را به گونه‌هایی از جمع عرفی تفسیر نموده است که برخی از آنها را مطرح می‌کنیم.

۱-۱- حمل عام بر خاص

تعارض بین عام و خاص در نگاه عرف، بدوی و ظاهری است بدین صورت که خاص را بر عام مقدم می‌دارد و آن را کاشف از مراد جدی و واقعی گوینده سخن می‌داند و عام را با توجه بدان تفسیر می‌کند. بنابراین عرف با حمل عام بر خاص تعارض بدوی بین آن دو را از بین می‌برد. شیخ اعظم در موارد متعددی با حمل عام بر خاص، تعارض ظاهری برخی اخبار را برطرف ساخته است. به عنوان نمونه، می‌توان از جمعی که در ارتباط با اخبار ضمان عاریه طلا و نقره ارائه کرده است یاد نمود.

فقیهان امامیه در عدم ضمان عاریه درهم و دینار هم‌داستانند ولی در ضمان یا عدم ضمان طلا و نقره‌هایی که درهم و دینار نیستند اختلاف دارند (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۸۴/۲۷).
 منشأ اختلاف، اخبار تعارض‌نمایی است که در این رابطه وارد شده است. شیخ اعظم این اخبار را به سه گروه دسته‌بندی نموده است: (انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۱۰۷/۴-۱۰۸).

دسته اول: اخبار عامی که بدون هیچ تقییدی دلالت دارند که در عاریه ضمان نیست مانند صحیح‌ه حلبی از امام صادق علیه السلام که حضرت می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَى مُسْتَعِيرِ عَارِيَةٍ ضَمَانٌ وَ صَاحِبُ الْعَارِيَةِ وَالْوَدِيعَةَ مُؤْتَمَنٌ»؛ بر گیرنده عاریه ضمانی نیست و صاحب عاریه و ودیعه، امین قرار گرفته‌اند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۲/۷، ح ۱).

دسته دوم: اخباری که از عدم ضمان عاریه، مطلق طلاق و نقره را استثناء کرده است مانند حسنه زراره از امام صادق علیه السلام که حضرت می‌فرماید: «جَمِيعُ مَا اسْتَعْرَثَتْهُ قَتَوِي فَلَا يَلْزَمُكَ مَا تَوَاهَا إِلَّا الذَّهَبُ وَالْفِضَّةُ فَإِنَّهُمَا يَلْزَمَان»؛ هرچه را عاریه بگیری و تلف شود بر تو چیزی لازم نمی‌شود مگر طلا و نقره که آن دو بر تو لازم می‌گردد (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۳۸/۵، ح ۳).

دسته سوم: اخباری که از عدم ضمان عاریه، دینار و درهم را استثناء کرده است مانند صحیح‌ه ابن مسکان از امام صادق علیه السلام که حضرت می‌فرماید: «لَا تُضْمَنُ الْعَارِيَةُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ اشْتَرَطَ فِيهَا ضَمَانًا إِلَّا الدَّنَائِرَ فَإِنَّهَا مَضْمُونَةٌ وَإِنْ لَمْ يَشْتَرَطْ فِيهَا ضَمَانًا»؛ عاریه ضمان ندارد مگر اینکه در آن ضمان شرط شود ولی دینارها مضمون‌اند اگرچه در آن ضمان شرط نشود (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۳/۷، ح ۷).

ایشان پس از تقسیم اخبار به سه گروه، به گونه حمل عام بر خاص بین آنها سازگاری ایجاد کرده است؛ وی در این باره می‌گوید:

«در این هنگام چاره‌ای جز جمع نیست، پس اخراج درهم و دینارها لازم است زیرا طبق دو وجه اخیر خارج می‌شوند پس زمانی که آن دو از عام خارج شوند، عام نسبت به غیر آن دو در عمومش باقی است و تخصیص به مطلق جنس طلا و نقره با این عام معارضه می‌کند پس چاره‌ای نیست به جز جمع بین آن دو بدین صورت که عام بر خاص حمل شود» (انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۱۰۸/۴).

نمونه دیگری از حمل عام بر خاص که در آثار شیخ اعظم آمده است این است که

شیخ انصاری بر این عقیده است که حدیث اقرار به وسیله دلیلی که بر عدم حجیت اقرار صبی و مجنون دلالت دارد، تخصیص خورده است و در مقام تعلیل آورده است: «لعدم العبرة بكلامهما في الإنشاء و الإخبار» (همو، ۱۴۱۴: ۱۹۴) البته خروج مجنون از حدیث اقرار به صورت تخصّص است نه تخصیص، زیرا موضوع حکم در حدیث اقرار «عقلاء» است و مجنون از افراد عقلا به حساب نمی‌آید.

وی در جای دیگر آورده است که در مواردی خاص که اقرار صبی نافذ است، دلیل آن حدیث اقرار نیست و در ادامه چنین گفته است: «مستند موارد صحّت اقرار صبی، حدیث اقرار نیست زیرا بنای فقیهان بر خروج صبی از حدیث اقرار است چون با توجه به حدیث رفع قلم اخبار و انشاء صبی بی‌ارزش گردیده است (همان: ۱۹۲) بنابراین، با توجه به حدیث رفع قلم (صدوق، ۱۳۶۲: ۱/ص ۹۳-۹۴، ح ۴۰۶)، عموم و شمول حدیث اقرار (رک: حلی، ۱۹۸۲: ۴۹۸-۴۹۹؛ عاملی نباطی، ۱۳۸۴: ۱۸۸/۳؛ ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۲۲۳/۱، ح ۱۰۴؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۸۴/۲۳، باب ۳، ح ۲۹۳۴۲؛ نوری، ۱۴۰۸: ۳۶۹/۱۳، باب ۳، ح ۳) نسبت به صبی، مراد جدی و واقعی معصوم نیست یعنی حدیث اقرار به وسیله حدیث رفع قلم تخصیص خورده است.

۱-۲- حمل مطلق بر مقید

حمل مطلق بر مقید هنگامی است که دو روایت در ارتباط با یک موضوع، احکام مختلفی را بیان کرده‌اند که یکی مطلق و دیگر مقید باشد؛ مثلاً یکی می‌گوید: «اگر ظهار کردی یک بنده آزاد کن» و دیگری می‌گوید: «اگر ظهار کردی یک بنده مؤمن آزاد کن». در اینجا عرف با حمل مطلق بر مقید ناسازگاری و تنافی موجود بین آن دو را از بین می‌برد و در واقع مطلق را با مقید تفسیر می‌کند.

شیخ انصاری در موارد متعددی، مطلق را بر مقید حمل کرده و بدین گونه تعارض ظاهری برخی از روایات تعارض‌نما را بر طرف ساخته است.

سماعة بن مهران می‌گوید از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی پرسیدم که بیهوده آب در دهان می‌چرخاند و ناگهان وارد حلقش می‌شود. حضرت فرمود: «عَلَيْهِ قَضَاؤُهُ وَإِنْ كَانَ فِي وُضُوءٍ فَلَا بَأْسَ؛ باید قضای آن روز را بگیرد ولی اگر هنگام وضو چنین کند اشکالی ندارد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۲۲/۴، ح ۵۹)، در برابر موثقه سماعة، موثقه عمار سباباطی

است که از امام صادق علیه السلام دربارهٔ مردی می‌پرسد که در حال روزه، آب در دهان می‌چرخاند و ناگهان وارد حلقش می‌شود. حضرت در پاسخ می‌فرماید: «لَيْسَ عَلَيْهِ شَيْءٌ إِذَا لَمْ يَتَعَمَّدْ ذَلِكَ؛ اگر غیر عمدی بوده هیچ اشکالی ندارد و چیزی بر عهده‌اش نیست» (همان، ۳۲۳، ح ۶۴).

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد روایت نخست، مقید است و روایت دوم مطلق؛ شیخ اعظم پس از نقل روایت نخست، می‌نویسد: «وعليه يحمل إطلاق رواية الساباطي... حمل المطلق على المقيد؛ و اطلاق رواية ساباطي...» به گونه حمل مطلق بر مقید بر روایت نخست حمل می‌شود (انصاری، ۱۴۱۳: (ب)، ص ۱۵۰). افزون بر این، در موارد دیگری نیز شیخ اعظم با حمل مطلق بر مقید تعارض ظاهری برخی از اخبار تعارض نما را برداشته است (همو، ۱۴۱۵: (د)، ۱۰۲/۳؛ همان، ۳۲۵/۴؛ همو، ۱۴۱۵: (ج)، ۲۲۳/۱؛ (الف)، ۳۵۲-۳۵۳؛ همو، ۱۴۲۸: (ب)، ۶۷/۲-۶۸).

۱-۳- حکومت و ورود

حکومت و ورود، شیوه‌ای برای جمع کردن گزاره‌های تعارض نما است که برای تشخیص مراد واقعی گوینده بسیار ضروری است (مظفر، ۱۳۷۰: ۴-۳/۲۲۰)، گرچه شیخ انصاری نخستین کسی است که اصطلاح حکومت و ورود را به صورت گسترده به کار برده است ولی کاربردهایی از این دو واژه در برخی آثار فقیهان و اصولیان پیش از او، از جمله محمدباقر بهبهانی (بهبهانی، ۱۴۱۷: ۳۶۹)، یوسف بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۵: ۸/۳۸۰)، و محمدحسن نجفی (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۰/۴۵۵ و ج ۴۱، ص ۶۶۲)، به چشم می‌خورد.

منظور شیخ اعظم از دو اصطلاح حکومت و ورود کاملاً روشن است ولی همان‌طور که مرحوم مظفر گفته این دو اصطلاح به خوبی از سوی شیخ اعظم تبیین نگشته است (مظفر، ۱۳۷۰: ۲-۲۲۰/۲۲۱)، بخشی از توضیحات مربوط به این دو اصطلاح را در ابتدای بحث تعادل و تراجیح آورده است (انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۱۲/۴-۱۴) و در جاهای دیگری نیز به صورت گذرا توضیحاتی ارائه کرده است (همان، ۱۱/۲-۱۳: ۴۶۲-۴۶۳؛ همان، ۳/۳۱۴)، به هر حال می‌توان حکومت از نظر شیخ را این‌گونه تعریف کرد که یکی از دو دلیل لفظی در دیگری تصرف کرده و با نظارت بر آن، موضوع یا محمول

آن را در عالم تشریح، به گونه ضمنی تفسیر کند، آن را توسعه دهد یا مضیق کند. (همو، ۱۴۲۸: الف)، (۱۳/۴).

اکنون برای هر یک از حکومت و ورود از کلام شیخ اعظم نمونه‌ای می‌آوریم. نمونه حکومت: یکی از مسقطات خیار مجلس، اشتراط سقوط آن در ضمن عقد است. مهم‌ترین دلیل مسقط بودن آن، عموم حدیث مستفیض «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۸، باب ۶، ح ۱، ۵۰۲)، می‌باشد. صاحب جواهر گمان کرده است که در صورت اشتراط سقوط خیار در ضمن عقد بین دلیل خیار مجلس یعنی «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرِقَا» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۷۰/۵، ح ۴)، و بین دلیل شرط یعنی «الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۶/۱۸، باب ۶، ح ۱، ۵۰۲)، تعارض پیش می‌آید و چون دلیل شرط مرجح دارد بر دلیل خیار ترجیح داده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۱/۲۳-۱۲). شیخ اعظم دیدگاه صاحب جواهر را ضعیف شمرده است و گفته است که دلیل شرط به لحاظ دلالت و سند بر دلیل خیار مجلس هیچ رجحانی ندارد؛ وی بر این باور است که بین این دو دلیل تعارض وجود ندارد که به دنبال مرجح باشیم بلکه دلیل شرط بر دلیل خیار حاکم است (انصاری، ۱۴۲۸: ب)، (۵۱/۵-۵۲). نمونه‌های دیگری برای حکومت در کلام شیخ اعظم به چشم می‌خورد (همو، ۱۴۲۸: الف)، (۱۳/۲ و ۷۴-۷۵ و ۴۶۳: ۳/۳۱۵؛ ۱۳-۴/۱۵-۱۳؛ همو، ۱۴۱۳: الف)، (۱۲۳/؛ همو، ۱۴۱۳: ب)، (۶۰-۶۱ و ۱۰۶/؛ همو، ۱۴۲۸: ب)، (۸۷/۳؛ ۱۴۴/۴؛ ۵۱-۵۳/۵؛ همو، ۱۴۱۴: ۱۱۶ و ۲۳۹).

نمونه ورود: شیخ اعظم وجه تقدیم ادله احکام بر اصول عقلیه را از باب ورود می‌داند؛ وی در این زمینه می‌گوید:

«اگر اصل از اصولی باشد که مؤدای آن به حکم عقل است، مانند برائت عقلیه، احتیاط عقلی و تخییر عقلی در این صورت دلیل، وارد بر آن است و موضوع آن را برمی‌دارد زیرا موضوع اولی (برائت عقلیه) عدم البیان و موضوع دومی (احتیاط عقلی) احتمال عقاب و موضوع سومی (تخییر عقلی) نبودن مرجح برای یکی از دو طرف تخییر است و هر کدام از اینها با دلیل علمی مذکور برداشته می‌شود» (انصاری، ۱۴۲۹: الف)، (۱۳-۱۲/۴) یا اینکه شیخ بین اخبار احتیاط و اکثر اخبار برائت (غیر از کل شیء مطلق...) به این شکل جمع می‌کند که اخبار احتیاط وارد بر اخبار برائت هستند (همو، ۱۴۲۸: الف)، (۷۴/۲).

۱-۴- حمل صیغه امر بر استحباب

مشهور اصولیان بر این باورند که صیغه امر و هر اسلوب کلامی که دلالت بر طلب کند، ظهور در وجوب دارد و تنها با قرینه در غیر وجوب استعمال می‌شود (مظفر، ۱۳۷۰: ۶۵/۱). گاهی در روایتی به عملی امر شده است و صیغه امر در آن بدون قرینه متصله به کار رفته و ظهور در وجوب دارد و روایت دیگری، ترک آن عمل را جایز شمرده است. در نگاه اول، این دو روایت متعارض به نظر می‌رسد ولی عرف روایت دوم را که دلالت بر جواز ترک می‌کند، قرینه صارفه برای روایت نخست می‌داند؛ لذا در ظهور آن تصرف می‌کند و آن را حمل بر استحباب می‌کند و با این کار تعارض ظاهری بین آن دو را برطرف می‌کند (عاملی، بی‌تا: ۵۳/۱؛ سبحانی، ۱۴۳۱: ۳۴۱/۱).

شیخ اعظم با حمل بر استحباب، تعارض ظاهری برخی از اخبار تعارض نما را بر طرف نموده است. مانند نمونه ذیل: مشهور فقیهان بر این عقیده‌اند که صدر میت از همه احکام میت برخوردار است یعنی اگر از اعضای مقتول تنها صدر او پیدا شود باید آن را غسل دهند و حنوط و کفن کنند و بر آن نماز بخوانند ولی بقیه اعضا مانند سر، دست، پا و... چنین حکمی ندارد. اخبار فراوانی بر این مطلب دلالت دارد (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۴/۳-۱۳۸، باب ۳۸)، در برابر این، دو روایت هست که دلالت دارد بر هر عضو تام باید نماز خوانده شود:

الف. عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِذَا وَجَدَ الرَّجُلُ قَتِيلًا فَإِنْ وَجَدَ لَهُ عَضْوً تَامًا صَلَّى عَلَيْهِ وَدُفِنَ وَإِنْ لَمْ يَوْجِدْ لَهُ عَضْوً تَامًا لَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِ وَدُفِنَ (کلینی، ۱۴۲۹: ۲۱۲/۳، ج ۳).

ب. عَنْ ابْنِ الْمُعْبِرَةِ أَنَّهُ قَالَ بَلَغَنِي عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام أَنَّهُ يَصَلِّي عَلَى كُلِّ عَضْوٍ رَجُلًا كَانَ أَوْ يَدًا أَوْ الرَّأْسَ جُزْءًا فَمَا زَادَ فَإِذَا نَقَصَ عَنْ رَأْسٍ أَوْ يَدٍ أَوْ رَجُلٍ لَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِ (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۳۸/۳، باب ۸، ج ۳۲۲۷).

شیخ اعظم دو روایت فوق را بر استحباب حمل می‌کند و در این باره می‌گوید: «ولی این دو روایت نمی‌تواند در مقابل اخبار فراوانی که وجوب غسل را از عضوی که در آن صدر نیست، نفی کرده مقاومت کند. یا مرسله صدوق (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۶۷/۱، ج ۴۸۵) که وجوب غسل را از رأس نفی کرده است؛ پس آن دو روایت بر استحباب حمل می‌شود» (انصاری، ۱۴۱۵: ۴، ج ۴۱۰-۴۱۱).

شیخ اعظم در موارد بسیار فراوان از این گونه جمع برای رفع تعارض ظاهری برخی اخبار، استفاده کرده است (ر ک: انصاری، ۱۴۱۵: (د)، ۳۸۷/۱ و ۴۱۳ و ۴۲۳ و ۴۶۸ و ۱۷۲/۲ و ۲۵۵ و ۲۵۸ و ۳۰۶ و ۱۷/۳ و ۱۰۲ و ۳۵۰ و ۴۰۴ و ۴۱۳ و ۴/۴ و ۵۱ و ۲۰۱ و ۲۸۰ و ۳۲۳ و ۳۶/۵ و ۳۵۲ و ۳۷۹: همو، ۱۴۱۵ (ج)، ۳۲۴/۱ و ۳۸۸-۳۸۹: همو، ۱۴۱۳ (الف)، ۲۳۷ و ۲۴۰: همو، ۱۴۱۵ (الف)، ۱۵۰: همو، ۱۴۱۵ (ب)، ۱۲: همو، ۱۴۲۵ (الف)، ۸۷: همو، ۱۴۲۸ (ب)، ۷۸/۱ و ۳۰/۲ و ۱۷۳: ۱۰۹/۵).

۱-۵- حمل صیغه نهی بر کراهت

منظور از صیغه نهی، هر ساختار کلامی است که بر طلب ترک فعلی دلالت کند. مشهور اصولیان بر این باورند که صیغه نهی ظهور در تحریم دارد و در صورتی برای غیر تحریم استعمال می‌شود که همراه قرینه باشد (مظفر، ۱۳۷۰: ۱۰۲/۱). حمل صیغه نهی بر کراهت، هنگامی است که دو حدیث وارد شده باشد، یکی از انجام عملی نهی کند و دیگری به انجام آن اجازه دهد. در این صورت عرف، حدیث دال بر جواز را قرینه صارفه برای نهی قرار می‌دهد و آن را بر کراهت حمل می‌کند.

شیخ اعظم در مواردی برای رفع تعارض ظاهری از این گونه حمل بهره برده است؛ برای نمونه: اخبار مستفیضه‌ای هست که دلالت دارد: پیش از زوال می‌توان روزه قضای ماه رمضان را افطار نمود، اگرچه از شب نیت روزه کرده باشد (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۵-۲۰، باب ۴)، اما در برابر آنها، صحیحه عبدالرحمن بن حجاج از آن نهی کرده است: «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَفْضِي رَمَضَانَ أَلَهُ أَنْ يَفْطِرَ بَعْدَ مَا يَصْبِحُ قَبْلَ الزَّوَالِ إِذَا بَدَأَ لَهُ فَقَالَ إِذَا كَانَ نَوَى ذَلِكَ مِنَ اللَّيْلِ وَ كَانَ مِنْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَلَا يَفْطِرُ وَ يَتِمُّ صَوْمَهُ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۶/۴، ح ۵).

شیخ اعظم پس از نقل صحیحه عبدالرحمن بن حجاج می‌نویسد: «و یمكن حملها على الكراهة، جمعاً بينها وبين ما هو صريح فى الجواز من المستفیضة»؛ صحیحه عبدالرحمن را می‌توان بر کراهت حمل کرد تا بین آن و بین اخبار مستفیضه‌ای که دلالت بر جواز می‌کنند جمع شود (انصاری، ۱۴۱۳ (ب)، ۲۴۰).

ایشان در موارد دیگری نیز از این حمل برای رفع تعارض استفاده کرده است. (انصاری، ۱۴۱۵: (ب)، ۱۸۱ و ۲۸۲ و ۳۲۸: همو، ۱۴۱۵ (ج)، ۴۲۲/۲ و ۶۰۴: همو، ۱۴۱۳ (ب)، ۱۵۸ و

۲۶۹: همو، ۱۴۱۵ (د)، ۳۷۲/۱ و ۴۰۷/۳ و ۴۱۰: ۲۸۹/۴ و ۵: ۱۰۴/۵ و ۳۱۲/۵ و ۳۴۹: همو، ۱۴۲۸: (ب)،
 ۱۳۱/۱ و ۱۶۹ و ۱۷۰ و ۱۸۸ و ۱۹۵: ۳۵۱/۴ و ۳۵۱: همو، ۱۴۱۵: (ه)، ۶۸ و ۶۸ و ۲۵۰ و ۲۶۵).

۱-۶- حمل بر زمان خاص

گاهی معصومان علیهم‌السلام پاره‌ای از دستورها را بر حسب موقعیت‌های ویژه زمانی و مکانی بیان داشته‌اند و این گونه احکام، ثابت نیست، توجه به این دو عنصر و تأثیر آن در احکام، از مباحث بسیار مهم و اساسی است که حدیث‌پژوه را در فهم سخن معصوم و نیز حل تعارض و اختلاف برخی از احادیث، بسیار کمک می‌کند (دلبری، ۱۳۹۰: ۲۳۶). بر همین اساس، شیخ انصاری با حمل پاره‌ای از اخبار بر زمان خاص یا مکان خاص، تعارض ظاهری میان برخی روایات را برداشته است. برای نمونه، می‌توان از جمعی که در حل تعارض اخبار تخییر با اخبار توقف ارائه کرده است یاد کرد:

در میان اخبار علاجیه یک دسته دلالت دارند که وظیفه در مورد دو خبر متکافی و همسان، تخییر است که به عنوان نمونه روایت حسن بن جهم از امام رضا علیه‌السلام را می‌آوریم: «قُلْتُ يَجِيئُنَا الرَّجُلَانِ وَ كِلَاهُمَا ثِقَةٌ بِحَدِيثَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ وَ لَا نَعْلَمُ أَيُّهُمَا الْحَقُّ قَالَ فَإِذَا لَمْ نَعْلَمْ فَمَوْسَعٌ عَلَيْكَ بِأَيُّهُمَا أَخَذْتَ»؛ عرضه داشتم: دو مردی که هر دو تقيه‌اند برای ما دو حدیث متعارض می‌آوردند و نمی‌دانیم کدام یک درست است، حضرت فرمودند: هرگاه ندانی، پس در گشایشی هر کدام را که خواستی انتخاب کن (طبرسی، ۱۳۸۶: ۲/۳۵۷).

در برابر اخبار تخییر، دسته‌ای دیگر از روایات بر توقف دلالت می‌کنند؛ مانند روایت سماعة بن مهران از امام صادق علیه‌السلام: «قُلْتُ يَرُدُّ عَلَيْنَا حَدِيثَانِ وَاحِدٌ يَأْمُرُنَا بِالْأَخْذِ بِهِ وَ الْآخَرَ يَنْهَانَا عَنْهُ قَالَ لَا تَعْمَلْ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا حَتَّى تَلْقَى صَاحِبَكَ فَتَسْأَلَهُ قُلْتُ لَا بُدَّ أَنْ نَعْمَلَ بِأَحَدِهِمَا قَالَ خُذْ بِمَا فِيهِ خِلَافُ الْعَامَّةِ؛ عرضه داشتم: دو حدیث به ما می‌رسد یکی ما را به انجام کاری امر می‌کند و دیگری ما را از آن نهی، حضرت فرمودند: به هیچ کدام عمل نکن تا صاحب خود را ملاقات کنی و از او بپرسی. عرضه داشتم: ناچارم که به یکی از آن دو عمل کنم. حضرت فرمودند: هر کدام که با عامه مخالف است آن را انتخاب کن (همان، ص ۳۵۷).

بنابراین، این دو دسته از روایات به ظاهر متعارض می‌باشند. شیخ اعظم برای حل تعارض بدوی آنها از عنصر زمان بهره جسته است و روایات مربوط به توقف را بر زمان خاص؛ یعنی زمان حضور حمل کرده است. وی در چندین جای کتاب گرانسنگ «فرائد الأصول» به آن تصریح کرده است: «و أما أخبار التوقف... فهي محمولة على صورة التمکن من الوصول إلى الإمام كما يظهر من بعضها»؛ و اما اخبار توقف... بر صورتی که امکان دسترسی به امام باشد حمل می‌شود همان‌طور که از بعضی از آنها برمی‌آید (انصاری، ۱۴۰۷: ۴/۴۰) در جای دیگر می‌نویسد: «و أخبار التوقف - علی ما عرفت و ستعرف - محمولة علی صورة التمکن من العلم؛ اما اخبار توقف - همان‌گونه که شناختی و خواهی شناخت - بر صورت تمکن از علم حمل می‌شود» (همان: ۷۰) وی در پایان بحث تعادل و تراجیح نیز به این‌گونه جمع تصریح کرده است (همان: ۱۵۸).

۱-۷- حمل بر تقیه

حمل بر تقیه در جایی لازم است که حدیثی با سند معتبر، با احادیث استوار و فتاوی مشهور عالمان، معارض شود به گونه‌ای که هیچ طریق جمع و حلی نماند و راهی نیز برای تفسیر و تأویل آن یافت نشود.^۱ در این حالت حدیث از حجیت می‌افتد، اما با توجه به درستی و اتقان سند حدیث، ناگزیر از تغییر در دلالت حدیث یا کشف جهت صدور آن هستیم. آنچه در حالت‌های قبلی آمد، تغییر در دلالت بود، اما تقیه، کاشف جهت صدور است؛ یعنی بدون آنکه به گزارش راوی و وثاقت او شک کنیم یا در دلالت واضح و صریح متن حدیث دست ببریم، آن را حمل بر تقیه می‌کنیم و

۱. شیخ اعظم تصریح دارد که مرجحات دلالی (جمع عرفی) بر همه مرجحات از جمله مرجحات جهتی مقدم است (رک: انصاری، ۱۴۲۸ (الف)، ج ۴، ص ۸۰-۸۱) یا در جای دیگر با صراحت تمام جمع مقبول را بر حمل بر تقیه مقدم می‌دارد (همان، ص ۱۳۶) در بحث‌های فقهی هم در پاسخ کسانی که روایتی را حمل بر تقیه نموده‌اند با آن که جمع دلالی ممکن بوده است این‌گونه آورده است: «وقد یجاب عنهما: بموافقتهما لمذهب العامة، فلتحملا علی التقية. وفيه: أن الترجیح بموافقة العامة فیما إذا كان تعارض الخبرین علی غیر وجه الإطلاق و التقييد، و إلا فالمقید الموافق للعامة لا یطرح فی مقابل المطلق المخالف له، لأن أخبار علاج التعارض لا تشمل هذا القسم منه، كما لا یخفی علی من راجعها» (انصاری، ۱۴۱۵ (ج)، ج ۱، ص ۹۰-۸۹)

گوییم: امام برای مصلحتی بزرگتر، ناگزیر از ابراز حکم به این صورت مخالف با احادیث دیگر شده است (مسعودی، ۱۳۸۹: ۱۶۵).

از میان نمونه‌های فراوان تقیه، روایت صحیحه علی بن جعفر از برادرش امام کاظم علیه السلام را می‌آوریم: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَصَلِّي مِنَ الْفَرِيضَةِ مَا يَجْهَرُ فِيهِ بِالْقِرَاءَةِ هَلْ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَجْهَرَ قَالَ إِنْ شَاءَ جَهَرَ وَإِنْ شَاءَ لَمْ يَفْعَلْ»؛ علی بن جعفر از برادرش موسی علیه السلام نقل می‌کند که از او دربارهٔ مردی پرسیدم که می‌خواهد نماز جهری بخواند آیا می‌تواند به جهر نخواند؟ حضرت فرمود: اگر خواست به جهر بخواند و اگر خواست به اخفات بخواند (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۲، ح ۹۴). شیخ انصاری در رابطه با این روایت می‌نویسد: «و روایة علی بن جعفر الموصوفة بالصحة... محمولة علی التقية» (انصاری، ۱۴۱۵ (ج)، ۳۸۲/۱).

ایشان در تراث فقهی استدلالی خود احادیث فراوانی را حمل بر تقیه کرده است (انصاری، ۱۴۱۴: ۳۰۹؛ همو، ۱۴۱۵: (ح)، ۱۹۲: ۱۴۱۵؛ (ز)، ۲۰۶: ۱۴۱۵؛ (الف)، ۳۶۳: ۱۴۱۵؛ (ب)، ۱۲ و ۳۱ و ۱۲۹ و ۱۶۵ و ۳۸۲: ۱۴۱۵؛ (ج)، ۶۸/۱ و ۷۷ و ۳۸۱ و ۳۹۰ و ۳۹۷ و ۴۱۱ و ۵۰۴: ۱۴۱۵؛ (د)، ۴۱۲/۱ و ۲۰۰/۲ و ۱۶۳/۵: ۱۴۲۸؛ (ب)، ۲۹/۲-۳۰).

۱-۸- جمع بین اخبار با توجه به قرائن موجود، غیر از قرائن عامه

در برخی از موارد هم شیخ انصاری به غیر از قرائن عامه - مانند تخصیص، تقیید، حکومت و ... - برای جمع بین روایات تمسک می‌نمایند؛ برای نمونه شیخ در جمع بین اخباری که مطلق خبر ثقه را حجت می‌داند و اخباری که منحصرأ ثقه شیعه را حجت می‌داند، با اینکه اخبار دال بر حجیت خبر ثقه امامی خاص هستند اما شیخ (البته یکی از دلایل شیخ است) به قرینه تعلیل در بعضی از این اخبار که در آن آمده اخبار اهل عامه حجیت نیستند چون «خانوا الله و رسوله» شیخ نتیجه می‌گیرد که اگر ثقه باشند، بحث خیانت منتفی است و لذا اشکالی ندارد (انصاری، ۱۴۲۸؛ (الف)، ۳۱۰/۱).

گاهی نیز شیخ در تعارض بین دو دسته از احادیث به دسته‌ای که احادیثش بیشتر است عمل می‌کند. برای نمونه شیخ می‌گوید: بر فرض روایات من فسر القرآن برأیه، دلالت بر عدم حجیت ظوهر کند اما چون روایاتی که دلالت بر حجیت ظواهر می‌کنند

بیشتر است باید به آنها عمل کرد (همان، ۱۴۴/۱). یا اینکه در حجیت خبر ثقه چون بعضی از روایات مطلق خبر ثقه را حجت می‌دانند و بعضی انحصاراً خبر ثقه امامی را حجت می‌دانند، شیخ می‌گوید: چون اخباری که دلالت بر حجیت مطلق ثقه دارند بیشترند باید در اخبار مقابل تصرف کرده و بگوییم مقصود از عدم حجیت اخبار امامی در جایی است که ثقه نمی‌باشند یا حمل بر اخذ فتوی از علمای عامه می‌کنیم (همان، ۳۱۰/۱).

۲- روش ترجیح

دوّمین روش در حل تعارض اخبار، ترجیح است؛ ترجیح عبارت است از مقدّم داشتن یکی از دو روایت متعارض بر دیگری در مقام عمل؛ به خاطر مزیتی که بر دیگری دارد (انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۴۷/۴). شیخ انصاری همانند مشهور اصولیان ترجیح را واجب می‌داند (همان، ۴۷ و ۵۶). مرجّحات یا منصوص هستند مانند ترجیح به صفات راوی، احدیث، شهرت، موافقت قرآن و مخالفت عامه، یا غیر منصوص مانند موافقت با اصل یا اجماع. شیخ بر این باور است که اکتفا به مرجّحات منصوصه جایز نیست. (همان، ۷۳)، و ترجیح به مطلق مرجّحات را امری می‌داند که از اشارات و تلویحات اخبار علاجیه استفاده می‌شود (انصاری، ۱۴۲۵: (ب)، ۶۷۲/۲).

به لحاظ دیگر، مرجّحات یا صدوری‌اند یا جهتی یا مضمونی؛ مرجح صدوری، صدور واقعی یکی از دو خبر متعارض را از معصوم به ذهن نزدیک‌تر می‌نماید مثل موافقت مشهور؛ مرجح جهتی، جهت صدور را معین می‌کند زیرا گاهی صدور روایت معلوم است اما جهت صدور آن - یعنی برای بیان حکم واقعی است یا به جهت تقیه - روشن نیست، مانند مخالفت با عامه. مرجح مضمونی، سبب می‌شود مضمون و محتوای خبر، اقرب به واقع به نظر آید، همچون موافقت خبر با کتاب و سنت (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۷۱۹).

به جهت دیگر، مرجّحات یا دلالی‌اند یا غیر دلالی؛ مرجّحات دلالی، مرجّحاتی هستند که باعث تقدیم ظهور یکی از دو خبر متعارض بر ظهور خبر دیگر می‌گردد مانند تقدیم مفهوم غایت بر مفهوم شرط؛ مرجّحات غیر دلالی همان مرجّحات

صدوری، جهتی و مضمونی اند (انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۹۳/۴).

ترجیح به یکی از مرجّحات دلّالی در واقع همان جمع دلّالی (جمع مقبول و یا جمع عرفی) است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶: ۴۴۶/۲). که نخستین روش حلّ تعارض اخبار می‌باشد. به همین سبب است که شیخ انصاری مرجّحات دلّالی را بر دیگر مرجّحات مقدّم می‌دارد؛ وی در این باره می‌گوید: «وحيث فرغنا عن بعض الكلام في مرجّحات الدلالة التي هي مقدّمة على غيرها فلنشرع في مرجّحات الرواية من الجهات الأخر» (انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۱۱۳/۴)، وی در جای دیگری نیز تصریح دارد که ترجیح دلّالی بر غیر دلّالی مقدّم است و می‌گوید: «الترجیح بالنصوصيّة و الظهور مقدّم على الترجیح بالشهرة» (انصاری، ۱۴۱۵: (د)، ۳۵۲/۵). بنابراین روش ترجیح متأخر از روش جمع و ترجیح دلّالی است.

اکنون برای مثال دو نمونه می‌آوریم.

نمونه اول: اگر شخصی بعد از دخول وقت نماز بدون اینکه نماز بخواند سفر شرعی را آغاز کند، حال این نماز را در مسیر سفر باید به قصر بخواند یا تمام؟ برخی فقیهان مانند ابن عقیل عمانی، شیخ صدوق و علامه حلّی بر این باورند که باید نماز را تمام بخواند، ولی بسیاری از آنان بر این عقیده‌اند که باید نماز را شکسته بخواند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۵۳/۱۴-۳۵۴؛ انصاری، ۱۴۱۵: (ج)، ۶۰/۳).

منشأ اختلاف، تعارض اخبار مربوط به این مسئله است؛ صحیحه محمد بن مسلم (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵۱۳/۸-۵۱۴، باب ۲۱، ح ۱۱۳۱۶). و روایت بشیر بنّال (همان: ۵۱۵/۸، باب ۲۱، ح ۱۱۳۲۱) دلالت دارد که باید نماز تمام خوانده شود در مقابل صحیحه اسماعیل بن جابر (همان: ۵۱۲/۸-۵۱۳، باب ۲۱، ح ۱۱۳۱۳). و صحیحه دیگر محمد بن مسلم (همان: ۵۱۲/۸، باب ۲۱، ح ۱۱۳۱۲). بر وجوب قصر دلالت دارد. شیخ انصاری قائل به وجوب قصر شده و در تقریر آن آورده است: «و الظاهر ترجیح هاتین علی السابقتین بأشهریة مضمونهما»؛ ظاهر این است که این دو روایت بر دو روایت پیشین به جهت مشهورتر بودن مضمونشان مقدّم داشته می‌شود (انصاری، ۱۴۱۵: (ج)، ۶۰/۳).

نمونه دوم: همه فقیهان بدون هیچ اختلاف بر این عقیده‌اند که آغاز وقت نماز مغرب، غروب خورشید است، ولی در چگونگی آن با یکدیگر همداستان نیستند؛

گروهی غروب خورشید را به پنهان شدنش از دیدگان و برخی به زوال حمره مشرقیه می‌دانند و هر یک از طرفین برای اثبات ادعای خود به اخباری استناد کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵: (ج)، ۷۰/۱-۷۷). شیخ اخبار مربوط به اعتبار زوال حمره را ترجیح می‌دهد و چنین می‌گوید: «يجب ترجیح أدلة اعتبار زوال الحمرة بموافقة المشهور ومخالفة الجمهور»؛ ترجیح ادله اعتبار زوال حمره به سبب موافقت مشهور و مخالفت با عامه واجب است (همان: ۷۷).

شیخ در تراث فقهی و اصولی خود از روش ترجیح برای حل تعارض اخبار فراوان بهره برده است (انصاری، ۱۴۱۵: (د)، ۴۹۸/۲؛ ۱۴۱۵: (ج)، ۱۵۶/۱ و ۳۲۶ و ۴۶۵ و ۵۵/۳؛ ۱۴۱۱: (۳۷۰).

۳- روش تخییر

طبق دیدگاه مشهور اصولیان و فقیهان، سؤمین مرحله در حل تعارض اخبار، تخییر است (طوسی، ۱۳۹۰: ۴/۱-۵؛ حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۶؛ همو ۱۴۰۴: ۲۳۳؛ عاملی، بی‌تا: ۲۵۰؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۵۴؛ انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۳۹/۴). بدین معنا که هنگام تعارض دو حدیث و امکان نداشتن جمع مقبول بین آن‌دو و نیز عدم امکان ترجیح یکی بر دیگری نوبت به تخییر می‌رسد.

شیخ اعظم پس از بررسی مقتضای قاعده اولیه در دو حدیث همسان، متکافی و متعادل، می‌نویسد:

«این مقتضای قاعده اولیه است... ولی اخبار مستفیض بلکه متواتری دلالت بر عدم تساقط در صورت فقدان مرجح دارد. در این هنگام آیا به تخییر حکم می‌شود؟ یا به عمل کردن به آنچه مطابق احتیاط است؟ یا به احتیاط اگرچه احتیاط مخالف با هر دو خبر باشد مانند جمع بین ظهر و جمعه در صورت تعارض ادله آن‌دو و همچنین جمع بین قصر و اتمام؟ و جوهی هست. مشهور - که جمهور مجتهدان بر همین باورند - وجه اول (تخییر) است زیرا اخبار مستفیض بلکه متواتری بر آن دلالت دارد» (انصاری، ۱۴۲۸: (الف)، ۳۹/۴).

از آنجا که شیخ اکتفا به مرجحات منصوصه را جایز نمی‌داند (همان، ص ۳۹)، به

ندرت اتفاق می‌افتد که دو خبر متعارض نزد وی متکافی و همسان باشند و تا دو خبر متکافی و متعادل نباشند نوبت به تخییر نمی‌رسد زیرا تخییر، فرع تکافؤ است. بنابراین، موارد بهره‌گیری شیخ از روش تخییر برای حل تعارض اخبار بسیار اندک است. عامل دیگری که باعث شده شیخ از این روش بسیار اندک استفاده کند این است که در دوران امر بین تعیین و تخییر، تعیین مطابق احتیاط است و تخییر بر خلاف احتیاط.

اکنون نمونه‌ای را می‌آوریم که شیخ با فرض تکافؤ، تخییر را برگزیده است: اگر بر شخصی روزه دو ماه پی در پی واجب و از انجام آن عاجز باشد چه باید بکند؟ پاسخ این پرسش در دو روایت، اما به صورت متعارض آمده است؛ یکی، روایت ابی بصیر و سماعة بن مهران که گفته است باید هجده روز روزه بگیرد (طوسی، ۱۳۹۰: ۹۷/۲، ح ۵)، و دیگری، صحیحہ عبدالله بن سنان که صدقه در حد توان را لازم دانسته است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۴/۱۰، باب ۸، ح ۱۲۷۸۹).

شهید اول (عاملی، ۱۴۱۷: ۲۷۷/۱)، و شهید ثانی (عاملی، ۱۴۱۳: ۳۸/۲)، تخییر بین روزه هجده روز و صدقه در حد توان را انتخاب کرده‌اند. شیخ انصاری، این دیدگاه را با فرض همسان بودن دو روایت نیکو شمرده است. وی در این باره می‌گوید: «و هو حسن مع تکافؤ الخبرین؛ نگره آنان با فرض همسان بودن دو خبر نیکوست» (انصاری، ۱۴۱۳: (ب)، ۱۹۰).

نمونه دیگر این مورد است که اگر خون حیض با خون زخم مشتبه شود، اصحاب در آن اختلاف کرده‌اند و منشأ اختلاف هم اضطراب در متن روایت است. ثقة الاسلام کلینی در کافی مرفوعاً از ابان نقل کرده است که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: در فرج برخی دختران ما دمل یا جراحی پیدا می‌شود که خون جاری است و نمی‌داند آیا از خون حیض است یا خون جراحی (چه باید کرد)؟ حضرت فرمودند: «مُرَّهَا مَسْتَلَقِي عَلَى ظَهْرِهَا ثُمَّ تَرَفَّعْ رَجْلَيْهَا ثُمَّ تَسْتَدْخِلْ إِصْبَعَهَا الْوُسْطَى فَإِنْ خَرَجَ الدَّمُ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ»؛ امر کن زن را تا بر پشت بخوابد و سپس پاهای خود را بالا برد و انگشت میانه را داخل کند، اگر خون از جانب راست بیرون آید، حیض است و اگر از جانب چپ خارج شد، جراحی است (کلینی، ۱۴۲۹: ۹۵-۹۴/۳، ح ۳). شیخ طوسی همین روایت را نقل کرده، ولی در آخر آن،

جای جانب چپ و جانب راست را تغییر داده و چنین گزارش کرده است: «مُرَّهَا مَسْتَلَقٌ عَلَى ظَهْرِهَا ثُمَّ تَرَفَّعَ رِجْلَيْهَا ثُمَّ تَسْتَدْخِلُ إِصْبَعَهَا الْوُسْطَى فَإِنَّ خَرَجَ الدَّمِ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْسَرِ فَهُوَ مِنَ الْحَيْضِ وَإِنْ خَرَجَ مِنَ الْجَانِبِ الْأَيْمَنِ فَهُوَ مِنَ الْقَرْحَةِ» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱/۳۸۶-۳۸۵، ج ۸)، طبق نقل شیخ تهذیب، اگر خون از جانب چپ خارج شود، «حیض» و اگر از جانب راست خارج شود «زخم» است ولی طبق نقل کافی بر عکس است.

شیخ انصاری در ارتباط با این مسئله سه دیدگاه بیان می‌کند:

الف) مشهور بر این عقیده‌اند که اگر خون، از جانب چپ خارج شود، «حیض» و اگر از جانب راست خارج شود «زخم» است. صدوقین، شیخ مفید، شیخ طوسی، قاضی، ابن ادریس حلی، ابن حمزه، ابن سعید، علامه حلی، شهید اول در بیان، شهید ثانی، محقق ثانی و سید محمدجواد عاملی از طرفداران این دیدگاه هستند.

ب) اگر خون، از جانب راست خارج شود، «حیض» و اگر از جانب چپ خارج شود «زخم» است. ابن جنید اسکافی، شهید اول در دروس، ابن طاوس و کاشف الغطاء این قول را انتخاب کرده‌اند.

ج) محقق حلی در شرائع، علامه در مختلف، شهید ثانی در روض الجنان و محقق بحرانی در حدائق قائل به توقف شده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵: (ب)، ۱۳۹/۳-۱۳۸).

شیخ اعظم پس از گزارش روایت از طریق کلینی و شیخ طوسی و اشاره به اختلاف و اضطراب صورت گرفته در آن دو، نخست برای نقل تهذیب مرجحاتی می‌آورد و سپس هر یک از این مرجحات را به نقد می‌کشد و سرانجام چنین می‌گوید: «مسئله محل اشکال است و عمل بر طبق قول مشهور (نقل تهذیب) است؛ زیرا شهرت باعث ظن به صدور روایت تهذیب می‌شود» (همان، ۱۴۳/۳).

محقق حلی در معتبر (حلی، ۱۴۰۷: ۱۹۹/۲)، و صاحب مدارک (عاملی، ۱۴۱۱: ۱/۳۱۸)، و محقق سبزواری در ذخیره (سبزواری، ۱۴۲۷: ۱/۶۲)، بر این باورند که این روایت باید طرح شود چون سند آن ضعیف و متن آن مضطرب است. ولی شیخ اعظم بر این باور است که ضعف سند به شهرت جبران می‌گردد و اضطراب هم با ترجیح دادن نقل تهذیب بر طرف می‌شود و بالفرض که اضطراب باشد چون سند معتبر است طرح

روایت جایز نیست نهایت مخیر هستیم یکی از دو نقل را انتخاب کنیم. وی در پاسخ آنها می‌گوید:

«اما ضعف روایت از جهت ارسال، قطعاً با شهرت روایتیه و فتوائیه جبران می‌شود، پس روایت از جهت سند اشکالی ندارد؛ اما اضطراب متنی روایت باعث طرح آن نمی‌گردد زیرا پس از اعتبار سند فرض این است که یکی از دو متن از امام صادر شده است. بنابراین، این روایت ادله صفات و غیر آن را به موردی که حیض و زخم اشتباه نشده اختصاص می‌دهد. پس در صورت انتفاء مرجح، قاعده تخییر است نه طرح و رجوع به عموماًت، ولی شناختی که روایت تهذیب خالی از رجحان نیست» (انصاری، ۱۴۱۵: (ب)، ۱۴۴/۳-۱۴۳).

نتیجه‌گیری

با تحقیق میدانی در آثار فقهی و اصولی شیخ انصاری می‌توان روش‌های رفع تعارض بین روایات در نظر ایشان را به دست آورد زیرا شیخ در آثار خود، هنگام نقد و ارزیابی روایات به روش‌های رفع تعارض بین روایات نظر داشته است.

شیخ اعظم همانند جمهور فقیهان و اصولیان شیعه، برای رفع تعارض اخبار از سه روش جمع، ترجیح و تخییر - با حفظ ترتیب یاد شده - استفاده می‌کند بدین صورت که جمع عرفی را بر اجرای قواعد ترجیح مقدم می‌دارد تا جایی که عرفاً امکان داشته باشد برای سازگار نمودن و همخوان ساختن دو یا چند حدیث متعارض تلاش می‌کند و اگر جمع و سازگارسازی عرفی امکان نداشته باشد برای ترجیح یکی از دو خبر متعارض بر دیگری به سراغ مرجح‌ها می‌رود و چنانچه ترجیحی در میان نباشد آنگاه نوبت به تخییر می‌رسد و یکی از دو خبر متعارض را برمی‌گزیند.

شیخ اعظم در موارد متعددی با حمل عام بر خاص، حمل مطلق بر مقید، حمل صیغه امر بر استحباب، حمل صیغه نهی بر کراهت، حمل بر زمان خاص و حمل بر تقیه تعارض ظاهری برخی اخبار را برطرف ساخته است. در صورتی که امکان جمع عرفی بین روایات متعارض نباشد، نوبت به ترجیح و بعد از آن تخییر خواهد رسید بدین معنا که هنگام تعارض دو حدیث و امکان نداشتن جمع مقبول بین آن دو و نیز عدم امکان ترجیح یکی بر دیگری نوبت به تخییر می‌رسد.

کتاب‌نامه

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الأصول، اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹.
۲. —، درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد، اول، تهران، انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۱۰.
۳. ابن ابی جمهور أحسانی، محمد بن علی، عوالی اللآلی، اول، قم، انتشارات سیدالشهداء، ۱۴۰۵.
۴. احسانی فر لنگرودی، محمد، اسباب اختلاف الحدیث، دارالحدیث، ۱۳۹۸.
۵. اصفهانی، محمدحسین، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، اول، قم، دار إحياء العلوم الإسلامیة، ۱۴۰۴.
۶. اعتمادی، مصطفی، شرح الرسائل، دوم، قم، نشر شفق، ۱۳۸۷.
۷. انصاری، مرتضی، أحكام الخلل فی الصلاة، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۳ (الف).
۸. —، رسائل فقهیة، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۴.
۹. —، فرائد الأصول، هشتم، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۸.
۱۰. —، کتاب الحج، اول، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۵ (الف).
۱۱. —، کتاب الخمس، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ (الف).
۱۲. —، کتاب الزکاة، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ (ب).
۱۳. —، رسالة فی الرضاع، اول، قم، منشورات دارالذخائر، ۱۴۱۱. (این رساله همراه "کتاب المكاسب" چاپ شده است).
۱۴. —، کتاب الصلاة، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ (ج).
۱۵. —، کتاب الصوم، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۳ (ب).
۱۶. —، کتاب الطهارة، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ (د).
۱۷. —، کتاب النکاح، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ (ه).
۱۸. —، کتاب المكاسب، یازدهم، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۸ (ب).
۱۹. —، رسالة فی الموارث، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ (ح).
۲۰. —، القضاء والشهادات، اول، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ (ز).
۲۱. —، مطارح الأنظار، مقرر: میرزا ابوالقاسم کلانتری طهرانی، اول، قم، مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۲۵ (ب).
۲۲. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، قم، انتشارات جامعه مدرسین، بی تا.
۲۳. جمعی از پژوهشگران (زیر نظر: هاشمی شاهرودی، سید محمود)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، اول، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، ۱۴۲۶.
۲۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۹.
۲۵. حلّی، جعفر بن حسن، معارج الأصول، اول، قم، مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۴۰۳.
۲۶. —، المعترف فی شرح المختصر، اول، قم، مؤسسه سیدالشهداء علیهم‌السلام، ۱۴۰۷.
۲۷. حلّی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، اول، قم، المطبعة العلمیة، ۱۴۰۴.
۲۸. —، نهج الحق و كشف الصدق، اول، بیروت، دار الکتاب اللبنانی، ۱۹۸۲.
۲۹. خمینی، سیدروح الله، التعادل و الترجیح، اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵.

۳۰. دلبری، سیدعلی، مبانی رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ طوسی در استبصار، دؤم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۰.
۳۱. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، المحصول فی علم اصول الفقه، تحقیق: طه جابر فیض علوانی، دؤم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۲.
۳۲. سبحانی، جعفر، المبسوط فی أصول الفقه، اول، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۳۱.
۳۳. سبزواری، محمدباقر، ذخیره المعاد فی شرح الإرشاد، اول، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۲۷.
۳۴. صدوق، محمد بن علی، الخصال، مصحح: غفاری، علی اکبر، اول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۳۵. —، من لا یحضره الفقیه، تصحیح: علی اکبر غفاری، دؤم، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۳.
۳۶. طبرسی، ابی منصور أحمد بن علی بن ابی طالب، الإحتجاج، تعلیق و ملاحظات: سیدمحمد باقر خراسان، نجف، مطابع النعمان النجف الأشرف حسن الشیخ إبراهیم الکتبی، ۱۳۸۶.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، الإستبصار فیما إختلف من الأخبار، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۹۰.
۳۸. —، تهذیب الأحکام، تصحیح: حسن موسوی خراسان، چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷.
۳۹. —، العدة فی أصول الفقه، قم، چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷.
۴۰. عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، نهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۴۱. —، مسالك الأفتام إلى تقیح شرائع الإسلام، مصحح: گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامی، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۳.
۴۲. عاملی، محمد بن علی، مدارك الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام، اول، بیروت، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱.
۴۳. عاملی، محمد بن مکی، الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه، دؤم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷.
۴۴. —، الذکری، طبع حجریه، بی جا، بی تا، ۱۲۷۱.
۴۵. عاملی نباطی، علی بن محمد، الصراط المستقیم إلى مستحقى التقدیم، اول، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۴.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح: دار الحدیث، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹.
۴۷. مامقانی، عبدالله، مقیاس الهدایه، اول، قم، مؤسسه آل البيت علیه السلام، ۱۴۱۱.
۴۸. مرکز اطلاعات و مدارك اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، اول، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۴۹. مسعودی، عبدالهادی، درسنامه فهم حدیث، اول، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، ۱۳۸۹.
۵۰. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۰.
۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الأصول، دؤم، قم، مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۸.
۵۲. نائینی، محمدحسین، فوائد الأصول، مقرر: محمدعلی کاظمی، اول، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۶.
۵۳. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، مصحح: عباس قوچانی و علی آخوندی، هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴.
۵۴. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البيت، بیروت، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸.

abomination (Arabic: اَكْرَاه), ascription to specific time and ascription on taqīyya (Arabic: تَقِيَّة, literally prudence, fear) are the most common methods of merging between conflicting narrations in the view of Shaykh Ansārī.

Keywords: *Conflict, Conflict resolution, Merging method, Preference, Right of choice, Shaykh Ansārī.*

ḥadīths. The issue of resolving of conflict and difference of ḥadīths, except in a few cases, is related to the understanding and knowing of purpose of ḥadīth, not about criticism, purification and distinguishing an authentic ḥadīth from invalid one. The present study, using descriptive-analytical method to analyze the methods of resolving the conflict of news in Shaykh Ansārī's view and concludes that: in order to resolve the conflict of news, Shaykh Ansārī (Grand Shaykh) uses the three methods of Merging, preference and right of choice (option), with mentioned order, in such a way that conventional wisdom takes precedence over the implementation of the rules of preference and if adaptation and conventional wisdom is not possible, he chooses the preferences to prefer one of the two conflicting news to the other, and if there is no preference, it is his turn to option and chooses one of the two conflicting news. Ascription of general to specific rules, ascription of absolute to limited rules, Ḥukūma and Wurūd (government and entry, Arabic: الحُكُومَةُ و الوُرُود, the two mentioned terms are Shaykh Ansārī's innovation which refer to merge evidence and resolve their conflict and this issue means the precedence of a religious reason over another religious reason or a practical principle), ascription the imperative form (mood) to istiḥbab (admiration and desirability, Arabic: اسْتِحْبَاب), ascription the prohibition to

sources of ḥadīth criticism. Some reassuring facts related to history also include: conjectures about ḥadīth such as knowledge of social, political and religious characteristics, and habits and behavioral customs of the issuance of ḥadīth; recognition of reliable sources of history narration (quotation); investigation of the status of individuals and events reported in the text, as well as identifying public affairs. Rational and methodical analysis of reports by analyzing the Peripheral conjectures will also be very useful in the process of historical critique of ḥadīth.

Keywords: *Ḥadīth, Textual criticism, History, Textual conjectures, Peripheral conjectures, Rational analysis.*

Analysis of Ways to Resolve the Conflict of News from Shaykh Ansārī's Point of View

- *Ali Nosrati*¹
- *Sayyid Abolqasem Hosseini Zaidi*²
- *Muhammad Hassan Qasemi*³

Conflict and difference of ḥadīths means inconsistency (incompatibility) in the meaning and context of two or more

-
1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.
 2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
 3. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.

Typology of History-based Criteria for Validating the Content of Ḥadīths

□ *Alborz Mohaqeq Garfami*¹

□ *Sayyid Ali Delbari*²

The content of conjecture news is evaluated by measures (criteria) such as the Qur'an, credible (authentic) tradition, 'aql (rational demonstration, proof), ijma' (consensus, Arabic: إجماع), the purposes of Shari'a, scientific proposition and history. Hence, awareness of historical components in discovering the causes and factors of issuing ḥadīths and adapting its content to external events will be very helpful. This article, using library resources and analytical-exploratory method (exploratory data analysis), seeks typology of valid criteria for criticism and analysis of ḥadīths that are significantly related to the knowledge of history and historicity. The general achievement of the research is that the types that are based on narrative propositions and rational analysis will play a role in the form of conjecture and signs for the ruling to the extent of the validity of the ḥadīth. In the meantime, the convincing implications of Qur'anic stories, the conclusive tradition and definite events are the best historical

1. Master of Qur'anic and Ḥadīth Sciences, Razavi University of Islamic Sciences (Corresponding Author).

2. Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences.

a method of pilgrimage that has many enthusiasts. However, there are special evidences in this regard, and specifically regarding the pilgrimage of Imam Hussein (AS), Imam Ali (AS), Imam Reza (AS) and Imam Baqir (AS), which have not been fully collected and suffer from the absence of a coherent analysis and accurate implication. Therefore, these narrations still require comprehensive and systematic writings to collect, categorize and signify them. Among the narrations of the excellence of pilgrimage of Imams (AS) on foot, seven narrations are about the excellence of pilgrimage of Imam Reza (AS) on foot. The following article presents these narrations in three categories and analyzes them. The study of the narrations concludes that the excellence of the pilgrimage of Imam Reza (as) on foot is not based on specific narrations and with the prior title among the Shi'a narrations; while, the possibility of recommending the pilgrimage (visiting) of Imam Reza (AS) on foot still remains as an example of glorification of sacraments (ritual signs), modesty, etc., and some researches have been presented in this field.

Keywords: *Signification of narrations, Pilgrimage of Imam Reza (AS), Pilgrimage on foot, Step, Barefoot, Hardship.*

books of ḥadīth terminology, but the jurists were less committed to them and in practice have referred to their fundamental principles, ḥadīth and biographical evaluation (Arabic: الرِّجَال, Romanized: al-rijāl), such as the possibility of the narrator or scribe making a mistake in expressing or writing too much, the lack of substantial difference between a narration and other narrations, the examination of the authenticity (trustworthy) of all the narrators in the chain of evidence, the preceding of the principle of [non-redundant] over the principle of [non-defect], and the accuracy of the narrator.

Keywords: *Redundant ḥadīth, A redundant in the text, New meaning, A redundant in the evidence, Jurists.*

The Excellence of Pilgrimage of Imam Reza (AS) by Walking from the Angle of Special Narrative Evidences

□ *Hani Zafarani*¹

Researchers in the field of pilgrimage have cited to generalities such as the absolute excellence of walking, glorification of sacraments (ritual signs), etc., which are necessary in place, in order to prove the excellence of pilgrimage of the Infallibles (PBUT) by walking (on foot), as

1. A Graduated Student at Ḥadīth Center of Qom Seminary.

terminology (Arabic: مصطلح الحديث, Romanized: muṣṭalaḥu l-ḥadīth) and refers to a ḥadīth that has an abundance in the text or evidence compared to its ḥadīth. Some believe that the redundant of text should create a new meaning in order to consider it as a redundant ḥadīth. But others consider merely the existence of redundant in the text to be absolutely sufficient. Some consider the existence of one or more narrators about the redundant in the evidence and others consider the existence of only one more narrator in the evidence as a condition for the absoluteness of redundant.

The authors have studied this issue by descriptive-analytical method based on library study and have concluded that there is no obstacle for the consideration of redundant ḥadīth on any of the above types.

Another finding is that although different principles and rules are mentioned for more; But the jurists are less committed to these and in practice have referred to their principles, hadith and rijali; Such as the possibility of the narrator or scribe making a mistake in expressing or writing too much, the lack of substantive differences between a narration and other narrations, checking the authenticity of all narrators in the chain of transmission,

Another finding is that although different principles and rules have been mentioned for redundant (al-mazīd) in the

intellectual model and method of accessing Rijāl sources. His critical approach to this knowledge can be represented and judged by his historical Rijāl (not objective). However, the lack of historical narrative sources about Ibn Ghadā'irī's personal and social identity has become a position for different epistemological speculations in the field of his historical personality, beliefs and knowledge among the earlier and later (posterior) scholars of Rijāl and other scholars. It was attempted in this article to reread analytically, Ibn Ghadā'irī's scientific and religious character by using the narrations of the contemporary Rijālian scholars of Ibn Ghadā'irī and the narratorologists after him

Keywords: *Ibn Ghadā'irī, weaknesses, injury and modification, rhetoric, exaggeration.*

Redundant Ḥadīth from Theory to Practice The Conditions of the Narrators and the Practice of the Jurists

□ *Sayyid Mehdi Ahmadinik*¹

□ *Amir Reza Daryadel*²

A redundant ḥadīth (Arabic: حديث المزید, Romanized: ḥadīth al-mazīd) is one of the terms of the knowledge of ḥadīth

1. Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Razavi University of Islamic Sciences (Corresponding Author).

2. A M.A. student at Razavi University of Islamic Sciences.

related to the introduction of the Imam and the position of Imamate, attributes and duties of the Imam and the Imam's right to the people have been mentioned, shows that the Imam did not seek to prove the position of Imamate or to specify a complete description of attributes of the Imam, rather the explanation of the correct Islamic belief in the field of Imamology and the emphasis on the need of the companions to the Imam, in order to use them for benefiting from the guidance of these nobles, has been important for that Great Imam.

Keywords: *Letter of Imam al-Ṣādiq (AS), Companions, Content Analysis, Imamology.*

A Rereading of Ibn Ghadā'irī's Method of Narratorology and Believing in the System (Belief System) in the Viewpoint of Thinkers

□ *Qasim Mohseni Mary*¹

Ibn Ghadā'irī (Arabic: *ابن غضايري*) is one of the prominent ḥadīth narrators in the earlier age who has reread the ḥadīth narrator's status using the knowledge of ḥadīth and biographical evaluation (Arabic: *الرجال*, Romanized: *al-rijāl*) specific to his time. His field of biographical evaluation studies is a representation of his scientific personality,

1. Graduate of PhD in Quran and Hadith from Payame Noor University of South Tehran.

Imamology in a Letter Attributed to Imam Ṣādiq (AS) Addressed to the Companions

- *Fathiyeh Fattahizadeh*¹
- *Zahra Sarfi*²
- *Sumayyeh Sarvqad Moqaddam*³

Imamate is one of the necessities of the Shi'a religion and obedience to the Imam can only be achieved with the knowledge of the Imam. The best introduction is undoubtedly that it is from the language of the Infallible Imam (AS). The first ḥadīth from the book *ar-Rawdat ol-Kāfi* (Arabic: روضة الكافي) is a letter from Imam Ṣādiq (AS) addressed to the companions. The quantitative content analysis results show that in part of this letter, the keyword [Imam] has a considerable repetition, so that it has a third place in terms of frequency compared to other keywords and this keyword in order to refer to the Infallible Imams (AS) has been used in 88% of cases. Therefore, it was attempted by analyzing the content of this letter in this study to explain Imam's view on the subject of Imamology. The results of the content analysis, while indicating that in the category of [Imamology], issues

1. Professor, Department of Qur'anic and Ḥadīth Sciences, Alzahra University.

2. Assistant Professor, Department of Qur'anic and Ḥadīth Sciences, Alzahra University.

3. Master of Qur'anic and Ḥadīth Sciences, Alzahra University, Corresponding Author.

research has studied the application and validity of these three methods using descriptive-analytical method before Saduq to show his adherence in mentioning the methods and its effect on the validity of narrations. The results of this study show that permission in two absolute and conjugated (connected) types with other methods of tolerating the ḥadīth has a different degree of validity and only the validity of absolute permission is the subject of discussion. Al-Ṣadūq has resorted to the methods of absolute permission and correspondence due to lack of access to al-Shaykh or lack of time to listen to the ḥadīth. He has stipulated (clarified) through his unusual tolerating method with the word [we were informed, Arabic: أَخْبِرْنَا, Romanized: ukhbirnā] and other statements in most cases. He believed in the invalidity (the lack of credibility) of finding (Arabic: وَجَادَة) and has considered the finding valid only in the original version of the scripts (Arabic: التوقيع, Romanized: al-tawqī'āt) with the Infallible's (al-Ma'ṣūm) handwriting.

Keywords: *Shaykh al-Ṣadūq, Methods of ḥadīth tolerating, Permission, Correspondence, Finding (Arabic: وَجَادَة).*

Abstracts

The Validity of the Methods of Tolerating (learning with difficulty) Ḥadīth in the Presence of Shaykh al-Ṣadūq [Case Study: Permission, Correspondence, and Finding (Arabic: *وَجَادَة*)]

□ *Masoumeh Taherian Qadi*¹

□ *Sayyid Mohsen Musavi*²

There have been various methods of receiving ḥadīth in the earlier period, which are called methods of tolerating (learning with difficulty, Arabic: *تَحْمُلُ الْحَدِيثِ*) ḥadīth. The method of tolerating (learning with difficulty) through the validity of the ḥadīth has been effective in the tradition of obtaining ḥadīth. Although permission, correspondence and finding (Arabic: *وَجَادَة*) as ways of tolerating ḥadīth have a lower validity than listening and reciting, but these methods have been used in the ḥadīth works of Shaykh al-Ṣadūq. This

1. A Ph.D. graduated student in Qur'anic and Ḥadīth Sciences, University of Mazandaran.

2. Assistant Professor, Qur'anic and Ḥadīth Sciences, University of Mazandaran.