



سازمان مطالعات و تدوین (سنت)
مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی



روش فہم حدیث

محقق: دکتر عبدالهادی محمود



روش فهم حدیث

حجة الاسلام والمسلمین دکتر عبدالهادی مسعودی (عضو هیئت علمی دانشگاه قرآن و حدیث) سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشگاه قرآن و حدیث.

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۴

چاپ نهم: زمستان ۱۳۹۳

تعداد: ۲۵۰۰

حروفچینی و لیتوگرافی: «سمت»

چاپ: یاران (قم)، صحافی: زرین (قم)

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال. در این نوبت چاپ قیمت مذکور ثابت است و فروشندگان و عوامل توزیع مجاز به تغییر آن نیستند.

هر شخص حقیقی یا حقوقی که تمام یا قسمتی از این اثر را بدون اجازه ناشران، نشر یا پخش یا عرضه یا تکثیر یا تجدید چاپ نماید، مورد پیگرد قانونی قرار خواهد گرفت.

تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان ابوریحان، شماره ۱۰۷ و ۱۰۹، تلفن:

مراکز پخش: ۶۶۴۰۸۱۲۰، نمابر: ۶۶۴۰۵۶۷۸.

قم، بولوار پانزده خرداد، چهارراه نوبهار، بعد از شهرک جهاد، دانشگاه قرآن و

حدیث، ص. پ. ۳۷۱۹۵۰۱۱۳، تلفن: ۰۲۵۳۷۱۷۶۲۵۱، نمابر: ۰۲۵۳۷۷۸۵۰۴۵.

www.qhu.ac.ir

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	پیشگفتار
	بخش اول: درآمد
۵	فصل اول: تعریف و کاربرد
۵	اهداف فصل
۵	تعریف فقه الحدیث
۷	تعریف برگزیده
۷	جایگاه فقه الحدیث
۱۰	ضرورت فقه الحدیث
۱۲	کاربرد و ثمره‌های فقه الحدیث
۱۳	تصدیق و شناخت
۱۴	فهم قوت و ضعف حدیث
۲۰	نظام دادن اندیشه
۲۱	چکیده
۲۲	پرسش و پژوهش
۲۳	فصل دوم: پیشینه فقه الحدیث
۲۳	اهداف فصل
۲۴	نخستین گامها (دوره حضور)
۲۷	دوره تدوین جوامع اولیه (قرن سوم تا پنجم)
۲۸	۱. برقی
۲۸	۲. شیخ کلینی
۲۹	۳. شیخ صدوق
۳۰	۴. شیخ مفید و سید مرتضی
۳۲	۵. شیخ طوسی

۳۴	رکود نسبی (قرن ششم تا نهم)
۳۵	شکوفایی دوباره (قرن دهم و یازدهم)
۴۰	دوره تدوین جوامع روایی متأخر (قرن یازدهم و دوازدهم)
۴۱	۱. فیض کاشانی
۴۲	۲. شیخ حرّ عاملی
۴۴	۳. علامه مجلسی
۴۶	۴. معاصران مجلسی
۵۰	قرون اخیر
۵۴	چکیده
۵۵	پرسش و پژوهش

بخش دوم: سیر فهم حدیث

۵۸	سیر اجمالی فهم حدیث
۶۰	فصل اول: پیش نیازهای فهم
۶۰	اهداف فصل
۶۲	یافتن نسخه‌های مختلف
۶۵	آگاهی از تصحیف و تحریف
۶۶	الف) تصحیف نوشتاری
۶۹	ب) تصحیف شنیداری
۶۹	تصحیح اجتهادی
۷۱	چکیده
۷۲	پرسش و پژوهش
۷۳	فصل دوم: فهم مفردات
۷۳	اهداف فصل
۷۴	علم صرف
۷۴	الف) نقش صرف در فهم صحیح
۷۶	ب) نقش صرف در یافتن معنای لغت
۷۸	ج) نقش صرف در درک زیباییها
۷۹	لغت‌شناسی

صفحه	عنوان
۷۹	الف) شیوه تقلیدی
۸۰	برای مطالعه بیشتر
۸۲	ب) شیوه اجتهادی
۹۱	چکیده
۹۲	پرسش و پژوهش
<hr/>	
۹۴	فصل سوم: فهم ترکیبات
۹۴	اهداف فصل
۹۴	اعراب
۹۶	اصطلاحات مرکب
۹۸	برای مطالعه بیشتر
۱۰۰	مجازها
۱۰۵	چکیده
۱۰۶	پرسش و پژوهش
۱۰۸	فصل چهارم: گردآوری قرینه‌ها
۱۰۸	اهداف فصل
۱۰۸	ضرورت یافتن قرینه‌ها
۱۱۰	انواع قرینه‌ها
۱۱۲	تضمینها
۱۱۷	تعلیل امام
۱۲۰	سؤال راوی
۱۲۲	برای مطالعه بیشتر
۱۲۴	چکیده
۱۲۶	پرسش و پژوهش
۱۲۷	فصل پنجم: یافتن اسباب ورود حدیث
۱۲۷	اهداف فصل
۱۲۷	تعریف و اهمیت اسباب ورود حدیث
۱۳۰	شیوه یافتن اسباب ورود حدیث
۱۳۱	نمونه‌های حدیث شیعه
۱۴۲	نمونه‌های حدیث اهل سنت

۱۴۷	چگونگی تأثیر اسباب ورود حدیث
۱۴۸	چکیده
۱۴۹	پرسش و پژوهش
۱۵۰	فصل ششم: تشکیل خانواده حدیث
۱۵۰	اهداف فصل
۱۵۰	مفهوم خانواده حدیث
۱۵۲	ضرورت بازیابی خانواده حدیث
۱۵۲	اهل بیت علیهم السلام، نور واحدند
۱۵۳	نقل به معنا
۱۵۹	سیره محدثان
۱۶۱	فواید بازیابی خانواده حدیث
۱۶۲	تخصیص حکم
۱۶۴	تقیید حکم
۱۶۸	تبیین حکم
۱۷۲	شیوه‌های بازیابی خانواده حدیث
۱۷۲	مراجعه به جوامع روایی و تصانیف موضوعی
۱۷۳	استفاده از معجمهای لفظی و موضوعی
۱۷۴	بهره‌گیری از رایانه
۱۸۱	خانواده بزرگ حدیث
۱۸۱	مرتبطها
۱۸۳	متقابلها
۱۸۴	چکیده
۱۸۶	پرسش و پژوهش
۱۸۷	فصل هفتم: توجه به احادیث معارض
۱۸۷	اهداف فصل
۱۹۰	تأثیر در مفهوم متن
۱۹۰	حمل روایت بر معنای مجازی
۱۹۱	حمل الفاظ ظاهر در وجوب بر استحباب
۱۹۲	حمل امر بر رخصت
۱۹۳	حمل بر حالت ضرورت

۱۹۳	حمل الفاظ ظاهر در حرمت بر کراهت
۱۹۴	تأثیر در فهم مقصود واقعی
۱۹۴	حمل بر تقیه
۱۹۶	نسخ
۱۹۸	نکته
۱۹۸	چکیده
۱۹۹	پرسش و پژوهش
۲۰۰	فصل هشتم: بهره‌گیری از دستاوردهای بشری
۲۰۰	اهداف فصل
۲۰۰	علوم انسانی
۲۰۱	دانش بشری
۲۰۱	امکان تأثیر دانشهای بشری بر فهم حدیث
۲۰۲	نظر برگزیده
۲۰۳	فرایند تأثیر دانشها بر فهم حدیث
۲۰۶	شرحها و ترجمه‌ها
۲۰۷	چکیده
۲۰۸	پرسش و پژوهش

بخش سوم: موانع فهم حدیث

۲۱۰	موانع فهم حدیث
۲۱۲	فصل اول: موانع فهم متن
۲۱۲	اهداف فصل
۲۱۲	اشتراک لفظی
۲۱۷	تحول زبان
۲۲۲	خلط معنای لغوی و اصطلاحی
۲۲۵	نکته
۲۲۷	خلط معنای فارسی و عربی
۲۲۸	نادیده گرفتن حروف

صفحه	عنوان
۲۳۹	تصحیف و تحریف
۲۳۱	تقطیع نادرست
۲۳۳	چکیده
۲۳۴	پرسش و پژوهش
۲۳۵	فصل دوم: موانع فهم مقصود
۲۳۵	اهداف فصل
۲۳۵	تتبع ناقص
۲۳۷	پیش فرض ذهنی
۲۳۸	پیروی از اهوا و آراء
۲۴۲	برخورد گزینشی
۲۴۳	ساده‌انگاری
۲۴۷	بسته‌ذهنی (جمود)
۲۴۸	اخباریگری
۲۵۰	خلط جری و تطبیق با تفسیر
۲۵۱	قرار گرفتن در جای نامناسب
۲۵۲	نادیده گرفتن آهنگ سخن
۲۵۵	چکیده
۲۵۷	پرسش و پژوهش
۲۵۹	پیوستها
۲۵۹	پیوست ۱: کتب مهم لغت عربی
۲۶۴	پیوست ۲: کتب مهم غریب الحدیث
۲۶۷	فهرست منابع
۲۷۸	اعلام

پیشگفتار

در روزگار کنونی و از پی وزش تندبادهای شک و تردید، دیگر نقل و شرح ساده روایات کارایی گذشته را ندارد و بسنده کردن به گزارش کار پیشینیان و تن زدن از تلاش برای افزودن به این گنجینه غنی ما را در برابر سیل پرسشها و نیازها بی سلاح می گذارد.

عالمان پیشین، رسالت خطیر خود را در حفظ و انتقال میراث گرانبهای برجای مانده از معصومان و پیشوایان بزرگ دین به انجام رساندند و با به کارگیری همه توان خویش، در حلّ و شرح مشکلات احادیث، گامهایی بلند برداشتند که در قالب بیان و ایضاح و تعلیقه و شروح کوتاه و بلند جلوه نموده است و اینک بر ماست که با کند و کاو در این ذخیره علمی به روشهایی عام و فراگیر دست یابیم، که حداقل در حوزه حدیث، کارایی لازم را داشته و در گشودن راههایی نو و ارائه پاسخ به پرسشهای تازه مؤثر باشد.

نوشته در پیش رو، تلاشی خرد و از جرگه گامهای نخست و لرزان در این راه ناپیموده است. تلاشی که از پس سالها توفیق حدیث خوانی و تدوین و تنظیم مجموعه دائرة المعارف گونه میزان الحکمه در مؤسسه فرهنگی دارالحدیث نصیب این قلم شد و با نقد و ارشاد سه تن از اساتید برجسته حوزه و دانشگاه نواخته گشت و از این رو بر خود لازم می دانم در آغاز، از جناب حجة الاسلام والمسلمین محمّدی ری شهری که حق استادی برگردن این جانب دارند و نیز حجج اسلام محمّد کاظم طباطبایی و محمّد کاظم رحمان ستایش و جناب آقای دکتر مجید معارف که با راهنمایی و نقّادی اصلاحگرانه خود سهم عمده ای را در تدوین این دفتر دارند، سپاس بگزارم. همچنین از

جناب حجة الاسلام احمد غلامعلی که به هنگام تدریس این مجموعه، خرده گیریهایی بس گرانبها را به ارمغان آوردند و نیز از معاونت پژوهشی دانشکده علوم حدیث که زمینه نشر این اثر را فراهم آوردند، همچنین از جناب آقای سید محمد دلال موسوی، ویراستار اولیه، تشکر کنم، امید که این کوششها خرسندی خداوند و حجّت بر حقش را تحفه راه ما سازد.

عبدالهادی مسعودی

پاییز ۱۳۸۲

سیر فهم حدیث

فصل اول: پیش نیازهای فهم

فصل دوم: فهم مفردات

فصل سوم: فهم ترکیبات

فصل چهارم: گردآوری قرینه‌ها

فصل پنجم: یافتن اسباب ورود حدیث

فصل ششم: تشکیل خانواده حدیث

فصل هفتم: توجه به احادیث معارض

فصل هشتم: بهره‌گیری از دستاوردهای بشری

سیر اجمالی فهم حدیث

فهم بسیاری از احادیث، لحظه‌ای و دفعی نیست. فهم حدیث، یک مقصد والاست و رسیدن به آن، پیمودن مرحله به مرحله مسیری مشخص و نه چندان کوتاه را می‌طلبد. این مراحل عبارت‌اند از:

۱. فهم متن حدیث؛

۲. فهم مقصود اصلی آن.

در مرحله اول، با آگاهی از معنای واژه‌های به کار رفته در متن حدیث و چگونگی ترکیب و ارتباط آنها با یکدیگر به مفهوم اولیه حدیث دست می‌یابیم؛ مفهومی که در علم اصول فقه «ظهور اولیه» یا «مراد استعمالی» نامیده می‌شود و در گفتگوهای معمولی و روزانه مورد احتجاج و استدلال قرار می‌گیرد. این مرحله خود به دو مرحله «فهم مفردات» و «فهم ترکیبات» تقسیم می‌شود و پیش‌نیاز آن آشنایی با علوم ادب عربی، مانند صرف و نحو و لغت و معانی بیان، و پیش‌نیاز دیگر آن در دست داشتن متن اصلی و صحیح حدیث است تا واژه‌ها و ترکیبات مورد بررسی، حداقل از نظر معنا، با متن اصلی حدیث تطابق داشته باشد.

در مرحله دوم، ما بر اساس یک پیش‌فرض حرکت می‌کنیم؛ پیش‌فرض عدم مطابقت همیشگی و لزومی مفهوم متن با مقصود گوینده. به اصطلاح اصولیان، «مراد جدی» گوینده سخن ممکن است با مفهوم ابتدایی متن، یعنی همان «مراد استعمالی»، متفاوت باشد و شاهد این امر وجود جمله‌های طعنه‌آمیز و معماگونه و شوخیهای لفظی در زبانهای گوناگون است. در این‌گونه جمله‌ها مفهوم آغازین سخن یک چیز است و مقصود اصلی گوینده چیزی دیگر؛ مثلاً جمله «در باز است»

ممکن است یک جمله خبری ساده یا تقاضای بستن در باشد، چون سرما یا سرو صدا مزاحم کار در اتاق است. همین جمله اگر پس از در زدن یک مهمان ادا شود به معنای اجازه ورود به اوست، و اگر پس از ملالت از مزاحمت کسی گفته شود، نوعی بیرون کردن تلقی می شود.

آنچه موجب رسیدن به مقصود اصلی گوینده می شود و سیر حرکت از فهم متن تا فهم مقصود را سامان می بخشد، دستیابی به قرینه های مقامی و لفظی سخن است. ما مفهوم این قرینه ها و چگونگی تأثیرگذاری آنها را بر مفهوم حدیث و نیز سیر دسترسی به آنها را در دو فصل «اسباب ورود حدیث» و «تشکیل خانواده حدیث» آورده ایم.

به علت وجود زمینه های تاریخی، احادیث متعارض نمایی وجود دارند که آگاهی از آنها در فهم حدیث ضرورت دارد. در مسیر حل این تعارضها فهم نخستین ما از هر دو حدیث یا حداقل یکی از آنها دستخوش دگرگونی می شود و ما را موظف می کند که آنچه را به معصومین علیهم السلام نسبت می دهیم تنها در یک مجموعه هماهنگ و از درون سازوار بنگریم و برآیند حاصل از همه این کوششها را حجت بدانیم و از کوششهای عالمان حدیث در شرح و تفسیر احادیث استفاده کنیم؛ از این رو مراجعه به کتب شرح الحدیث در احادیث متعددی گره گشاست. همچنین در سده های اخیر و با پیشرفت علوم انسانی و تجربی، گاه دستاوردهای علمی بشر، چه به هنگام موافقت و چه به هنگام مخالفت با احادیث، در فهم حدیث تأثیر داشته است که نمی توان به آنها بی توجه بود. ما به مجموع این کوششهای بشری به دیده اهمیت و نه حجیت می نگریم و می کوشیم از آنها برای فهم حدیث استفاده کنیم. گفتنی است این مراحل همواره از هم گسسته نیستند و در موارد فراوانی به هم پیوسته و در هم تنیده اند و تأثیرات متقابل بر یکدیگر دارند.

پیش‌نیازهای فهم

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل آن است که فراگیرنده:

۱. با مراحل سیر فهم حدیث آشنا شود؛
۲. پیش‌نیازهای حرکت به سوی فهم حدیث را بداند؛
۳. تأثیر دستیابی به نسخه‌ها و نقلهای گوناگون حدیث را در فهم آن دریابد؛
۴. به ضرورت آگاهی از تصحیف و تحریفهای احتمالی در متن حدیث پی ببرد؛
۵. شیوه کلی به دست آوردن متن اصلی حدیث را فرا بگیرد.

پیش از تلاش برای فهم حدیث باید به دو پرسش پاسخ داد:

۱. آیا متنی که در دست ماست، حدیث است؟

۲. آیا متن حدیث همین عبارت است؟

پاسخ پرسش نخست، برعهده علم رجال و تخریج^۱ است که با سود جستن از

۱. منظور از تخریج، مصدريابی منابع و مآخذ حدیث است. در این دانش، کوشش می‌شود که اصلی‌ترین و قدیم‌ترین منبعی که حدیث در آن آمده، به دست آید. ابزارهای این کار، معجمها و کتب اطراف الحدیث‌اند که با در دست داشتن یکی دو کلمه از متن و یا ابتدای حدیث می‌توانیم به متن و مآخذ حدیث دست یابیم. در سالهای اخیر، رایانه کمک بزرگی به این امر کرده و گاه بی‌پیشینه بودن برخی متون و بی‌ریشه بودن بعضی احادیث متسبب را نشان داده است.

ابزارهای متعدد به ما اطمینان نسبی می‌بخشند که متن، ساختگی نیست و یا برای مثال، حدیث نبودن متنهای مشهوری مانند «حسانات الأبرار سیئات المقرّبین» و «الصلاة معراج المؤمن» را اعلام می‌کند.

اما پرسش دوم نیز باید بررسی شود؛ زیرا بسیاری از بدفهمیها و سخت‌فهمیها، ناشی از اشتباه در قرائت و کتابت احادیث موجود در نسخه‌های گوناگون است و اگر تحریف و تصحیف را نیز بر آن بیفزاییم، ناگزیر باید همه نقلها و نسخه‌های در دسترس را بررسی کنیم و در سیر فهم، آنها را همواره به خاطر داشته باشیم. برای مثال، کسی که با متن: «من ینال فوق قدره، إستحقّ الحرمان»^۱ (هر کس به بالاتر از اندازه‌اش برسد سزاوار حرمان است) روبه‌رو شود، ممکن است آن را با تأویل و توجیه بپذیرد؛ اما اگر به نسخه دیگری که در آن این روایت چنین آمده: «من سأل فوق قدره، إستحقّ الحرمان»^۲ (هر کس بالاتر از اندازه‌اش را بطلبد، سزاوار ناکامی است) دست یابد، مسیر فهم او بسیار کوتاهتر خواهد شد.

بنابراین حرکات و حروف و نقش آنها در ترکیبات بسیار اهمیت دارد تا آن اندازه که تغییر حروف اضافه و تشدید و تقدیم و تأخیر یک ضمیر در معنای القا شده یا فهمیده شده از جمله تأثیر می‌گذارد.

نکته دیگری که کار را حساس‌تر می‌کند، توجه به بینش والای امامان علیهم‌السلام و عمق و ژرفای آگاهیهای آنان از هستی با همه گستره پهنای آن است. آنان که به علم لدّنی و امداد غیبی، هزار نکته باریک‌تر از مورا در همه هستی شنیده‌اند، به گاه سخن گفتن، واژه‌ها را چنان به کار می‌برند و آن‌سان با هم ترکیب می‌کنند که طراوت معنا با طراوت لفظ پیوند می‌یابد. لذا گاهی تغییرات به وجود آمده سهوی و عمدی در آنها به این همه تازگی و ژرفا و لطف مطلب زیان می‌رساند و اندک تغییری در حرفها، کلمه‌ها و ترکیبها اساس معنای مقصود را در هم می‌ریزد و ما را در رسیدن به معنایی درست و مقبول ناکام می‌گذارد. اینک،

۲. نزهة الناظر، ص ۱۱۰، ح ۳۲.

۱. الدرّة الباهرة، ص ۶، ح ۹.

برخی از آنچه را که به دستیابی ما به متن اصلی حدیث یاری می‌رساند، برمی‌شمریم و اما پیش از آن باید بگوییم که طی این مسیر نه چندان آسان در همه جا ضرور نیست و می‌توان در مواردی که کتاب و نسخه‌های تصحیح شده آن معتبر و قابل اعتماد است، از پیمودن این مسیر طولانی خودداری کرد و فقط در مواردی که با مشکل فهم یا تعقید و گره‌های لفظی و متنی روبه‌رو می‌شویم به نسخه‌های گوناگون مراجعه کنیم.

یافتن نسخه‌های مختلف

با توجه به آنچه گذشت و پس از احراز درستی انتساب حدیث و نقل آن در یکی از منابع روایی می‌باید نسخه‌های گوناگونی از متن حدیث را جست و با مقایسه آنها به متن اصلی دست یافت. نسخه‌های متعدد به دو گونه متفاوت به دست می‌آید:

الف) دست‌نوشته‌های دیگر و نسخه مؤلف یا کاتبان مختلف، اعم از اینکه هم عصر با مؤلف باشند یا نباشند.

ب) کتابهای دیگری که همان حدیث را نقل کرده‌اند؛ چه این کتابها منبع کتاب ما باشند (مانند کتابهای شیخ صدوق نسبت به بحار الأنوار) یا نباشند و از طریق دیگری حدیث را نقل می‌کنند (مانند کتاب من لایحضره الفقیه نسبت به الکافی).

نباید از نظر دور داشت که نقل همان حدیث در شرحها و جوامع روایی با استناد به همان منبعی که روایت مورد بررسی ما در آن آمده نیز سودمند است؛ مانند نقل بحار الأنوار از الأمالی صدوق، و نقل وسائل الشیعة از کتب اربعه؛ زیرا گاه نسخه‌های موجود نزد مؤلفان جوامع روایی از نسخه‌های در دسترس ما بیشتر و صحیح‌تر بوده است.^۱

۱. علت سودمند و کارا بودن همه نقلها و نسخه‌ها در این است که نقل تصویری کتاب و ←

امروزه در احیا، تصحیح متون، مصدربیابی و یافتن متنهای مشابه و تقویت متن از دیگر نقلها و دیگر کتابها و مجموعه‌های روایی نیز یاری گرفته می‌شود. اینک برای هر یک از این اقسام، مثالهای متفاوتی می‌آوریم تا ضرورت این کار و تأثیر آن در معنای حدیث روشن شود:

الف) در گونه نخست، یعنی مراجعه به دست‌نوشته‌های کاتبان گوناگون از یک کتاب، واژه‌ها و عبارات دیگری را می‌یابیم که در بیشتر موارد تفاوت‌های چشمگیری با هم ندارند.

مثال ۱: از امام سجّاد علیه السلام روایت شده است:

لَا تُعَادِيَنَّ أَحَدًا وَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لَا يَضُرُّكَ، وَلَا تَرْهَدَنَّ فِي صِدَاقَةِ أَحَدٍ وَإِنْ ظَنَنْتَ أَنَّهُ لَا يَنْفَعُكَ؛ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي مَتَى تَرْجُو صَدِيقَكَ، وَلَا تَدْرِي مَتَى تَخَافُ عَدُوَّكَ. وَلَا يَعْتَذِرُ إِلَيْكَ أَحَدٌ إِلَّا قَبِلْتَ عُذْرَهُ وَإِنْ عَلِمْتَ أَنَّهُ كَاذِبٌ، وَلِيَقْلَ عَيْبُ النَّاسِ عَلَيَّ لِسَانِكَ.^۱

با هیچ کس دشمنی مکن، اگرچه گمان داری که به تو زبانی نمی‌رساند و نسبت به دوستی با هیچ کس بی‌رغبت مباش، اگرچه گمان داری به تو سودی نمی‌رساند؛ زیرا تو نمی‌دانی که کی به دوستت امیدواری و نمی‌دانی که چه هنگام از دشمنت بیم داری. و کسی پیش تو عذر تقصیر نیاورد، مگر آنکه عذرش را بپذیری، حتی اگر بدانی که دروغ می‌گوید. و باید عیب مردم را کمتر بر زبان بیاوری.

→ حدیث به شیوه عکسبرداری و پویش در اسکن تا دهه‌های اخیر ممکن نبود و مولفان کتابهای حدیثی، به‌ویژه از قرن سوم به بعد، حدیث را از نسخه اصلی می‌خواندند و سپس، قرائت خود را می‌نوشتند و از این رو، خطا ممکن بود در دو ناحیه راه یابد: خطا در قرائت و خطا در نوشتن. اگرچه بنا به اصل عقلایی عدم خطا، به این دو خطا، به‌ویژه خطای قرائت که با عرضه بر استاد همراه بوده است، اعتنایی نمی‌شود؛ اما اگر قرائت دیگری از آن یافت شد که با این قرائت متعارض و متفاوت باشد، دیگر نمی‌توان به اصل عقلایی عدم خطا اتکا کرد؛ زیرا اصل عقلایی در قرائت شخص اول با اصل عقلایی در شخص دوم متعارض می‌شود و هیچ کدام بر دیگری ترجیحی ندارند و عقلا اصل را در این گونه موارد جاری نمی‌دانند.

۱. الدرّة الباهرة، ص ۵، ح ۳. نیز، ر.ک: نزّهة الناظر، ص ۸۹؛ أعلام الدین، ص ۲۹۹؛ بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۱۴۲.

اما در نسخه دیگر کتاب به جای کلمه «عیب»، کلمه «عتب» آمده که به معنای کمتر سرزنش کردن است.

مثال ۲: حدیث «حسبک من کمال المرء، ترکه ما لا یجمل به» که فرموده امام علی علیه السلام به حارث همدانی است و در کتاب نزهة الناظر و تنبیه الخاطر^۱ نقل شده، نسخه دیگرش «ترکه ما لا یحمد به» است که معنای حدیث بر اساس متن اول یعنی: در کمال آدمی همین بس که هر چه او را زیبا نمی سازد ترک کند؛ و بر اساس متن دوم، یعنی آنچه را که آدمی را بدان نمی ستایند، رها کند. همان گونه که مشاهده می شود تفاوت مهمی در میان دو نسخه نیست.

ب) در این نوع، ممکن است همه نسخه های یک کتاب مشابه هم باشند، اما در کتابی دیگر همان حدیث با اختلافی جزئی، نقل شده باشد. اگر این دو حدیث بایک طریق روایی و به یک معصوم برسند، می توان آنها را دو نسخه یک حدیث دانست. مثال ۱: از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمود:

لا یعدم المرء دائرة السوء مع نکت الصفقة، ولا یعدم تعجیل العقوبة مع ادراع البغی.^۲
آن که پیمان بشکند از پیشامد ناگوار ایمن نماند، و آن که سرکشی پیشه کند از کیفر زودرس نرهد.

در همه نسخه های در دسترس از کتاب شهید اول - که روایت از آن نقل شده - «ادراع» آمده و فقط در کتاب التذکره، اثر ابن حمدون، «إدراء» نقل شده است.^۳

مثال ۲: گاه نقل حدیث در کتابهای دیگر صحیح تر می نماید؛ مانند این روایت که به امام رضا علیه السلام منسوب است:

الأنس یذهب المهابة.^۴

۱. نزهة الناظر، ص ۴۴، ح ۹.

۲. نزهة الناظر، ص ۱۲۸، ح ۸. نیز، ر.ک: کشف الغمة، ج ۳، ص ۱۰۴؛ العدد القویة، ص ۲۶۲۹۷؛ بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۳۵۶.

۳. التذکره، ابن حمدون، به نقل از: بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۳۴۹، ح ۷.

۴. الدرّة الباهرة، ص ۸، ح ۶؛ بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۱۸۱.

در حالی که در منابع دیگر، در آغاز روایت «الاسترسال بالأنس» آمده است^۱ که نتیجه می‌دهد أنس یافتن بیش از حد، هیبت را می‌برد و نه مطلق أنس.

گفتنی است محدثان بزرگی همچون علامه مجلسی، از این نیز فراتر رفته و برای تصحیح متون حدیثی به کتابها و روایات اهل سنت نیز در هر جا که متن مشابهی یافته‌اند، مراجعه کرده‌اند.^۲

در واقع، این محدثان بر اساس کتابهای دیگر مثل و فِرَق اسلامی و نقلهای مشابه آنان، نسخه‌های دیگری از متن حدیث را یافته‌اند و به تصحیفها و تحریفهای سهوی و عمدی نیز پی برده و نسبت به آنها تذکر داده‌اند؛ اما در بحث ما تفاوتی میان عمد و سهو وجود ندارد؛ زیرا نتیجه آن، یعنی به اشتباه افتادن خواننده و فهم نادرست او در هر دو گونه تصحیف عمدی و سهوی یکسان است.^۳

آگاهی از تصحیف و تحریف

تصحیف و تحریف به معنای دگرگونی اشتباهی یا عمدی متن سخن و نوشته، همواره در جریان نقل حدیث، مانند هر سخن و متن دیگر اتفاق افتاده و خواهد افتاد. این تغییرها، خواه لفظی و شنیداری، یا کتبی و دیداری، مخّل معنا بوده و مانع از فهم درست و مقصود اصلی گوینده و نویسنده شده‌اند. دیدن نسخه‌های گوناگون و روش عرضه و مقابله، که در روزگاران قدیم به شکل شفاهی و قرائت استاد بر شاگرد یا شاگرد بر استاد رواج داشته است، برای زدودن همین مانع بوده و بسیاری

۱. العدد القویة، ص ۲۹۷، ح ۲۶؛ أعلام الدین، ص ۳۰۷.

۲. یادنامه علامه مجلسی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۳. ما در فصل بعد به این مسئله بیشتر می‌پردازیم و علاقه‌مندان به بحثهای مفصل‌تر را به کتاب نقد و تصحیح متون، اثر نجیب مایل هروی ارجاع می‌دهیم. یک نمونه عملی و ارائه شده از تحقیقات جدید در این زمینه، کار با ارزش آقای سید جواد شبیری در بررسی عبارت «تنقبت» و نسخه «تهیبت» در زیارت عاشوراست. این مقاله در مجله علوم حدیث، ش ۲۱، ص ۳۶ به چاپ رسیده است.

از تصحیفهای عمدی و غیر عمدی را کشف می‌کرده است. ما نیز می‌توانیم با کنار هم نهادن نسخه‌ها به روش عرضه و مقابله روی آوریم و متون محکم و استوار را معیار و محک تصحیح حدیث قرار دهیم. در اینجا تصحیفها را به دو گونه دیداری و شنیداری تقسیم می‌کنیم و برای هر یک مثالهایی می‌آوریم تا به اهمیت آگاهی از تصحیف و تحریف پی ببریم.^۱

الف) تصحیف نوشتاری

تصحیفهای نوشتاری به هنگام کتابت متون و نسخه‌برداری از آنها پیش می‌آید و علل آن فراوان است؛ مانند خوانا نوشتن ناسخان و کاتبان و بی‌دقتی در درست نهادن نقطه‌ها و دندانها، بدی خط و دوات و کاغذ، یا نادرست خواندن متن اصلی در نسخه‌برداری. ما به مثالهای متعددی اشاره می‌کنیم. گفتنی است گاه متن چند نسخه را می‌توان درست دانست و گاه تنها یک نسخه و متن نسخه دیگر اشتباه فاحشی از سوی کاتب است که به دلیل تفاوت بزرگی که پدید می‌آورد، مقبول نیست.

مثال ۱: از پیامبر اکرم روایت شده است:

تَخْتَمُوا بِالْعَقِيقِ^۲.

همان گونه که متن نقل شده در کتب شیخ کلینی و صدوق نشان می‌دهد، پیامبر ﷺ به «تختم عقیق (انگشتر عقیق به دست کردن)» فرمان داده و آن را مستحب دانسته است و بسیاری از محدثان به آن استناد کرده‌اند؛ اما برخی می‌گویند پیامبر اکرم آن را در یکی از سفرها خطاب به اصحاب فرموده و متن آن چنین است: «تخیموا بالعقیق»، یعنی دروادی عقیق - که در فاصله چهار میلی مدینه واقع است - فرود آید و در آنجا خیمه بزنید.^۳

۱. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: بخش سوم، موانع فهم حدیث، موانع فهم متن، تصحیف و

تحریف. ۲. الکافی، ج ۶، ص ۴۷۰، ح ۳؛ ثواب الاعمال، ص ۱۷۴.

۳. فتح الباری، ج ۳، ح ۳۱۰؛ تصحیفات المحدثین، ص ۳۶۰.

این بدان معناست که در نسخه‌نگاری دو نقطه زیر حرف یاء به اشتباه در بالای آن گذاشته شده و این تغییر معنایی رُخ داده است. حال کدام یک درست است و اگر هر دو متن صادر شده باشند، چه باید کرد؟^۱

پاسخ این گونه سؤاها در گرو یافتن احادیث متعدّد و مشابه است که به گوشه‌ای از آن در بحث خانواده حدیث اشاره خواهیم کرد.

مثال ۲: در روایات آمده است:

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْتَحِبُّ الْعَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ.^۲

در این روایت واژه «عسل» تصحیفی از «غسل» است؛ در غیر این صورت، آیا دلالتی بر استحباب خوردن عسل در روز جمعه خواهد داشت؟

مثال ۳: در الجعفریات از امام صادق عليه السلام نقل شده است: الزَّيَارَةُ تُثَبِّتُ الْمَوَدَّةَ.^۳

در جامع الأحادیث، این روایت چنین نقل شده است: الزَّيَارَةُ تَنْبِتُ الْمَوَدَّةَ.^۴ همان گونه که مشاهده می‌شود، نقصان دو نقطه معنای حدیث را تغییر داده است. در نسخه نخست، زیارت و دیدار دوست مایه دوام دوستی است و در نسخه دوم، پدید آورنده آن.

مثال ۴: از پیامبر اکرم نقل شده است:

ذَرُّوا الْمِرَاءَ، فَإِنَّا زَعِيمٌ بِثَلَاثَةِ آيَاتٍ فِي الْجَنَّةِ: فِي رِبَاضِهَا وَأَوْسَطِهَا وَأَعْلَاهَا، لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَهُوَ صَادِقٌ.^۵

ستیزه و کشمکشها را وا نهید که من برای کسی که آن را وا نهد با آنکه حق با اوست، سه خانه در کنار و وسط و بالای بهشت ضمانت می‌کنم.

در نسخه‌هایی از بحار الأنوار و التوحید صدوق، واژه «ریاض» به «ریاض» تغییر

۱. البته می‌توان گفت چون سرزمین عقیق در چهار میلی مدینه و بسیار بدان نزدیک بوده است،

پس خیمه زدن در آنجا رایج نبوده است. ۲. تصحیفات المحدثین، ص ۳۶۱.

۳. الجعفریات، ص ۱۵۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۲۰۳، ح ۱۵۱۰۹.

۴. جامع الأحادیث، ص ۸۴؛ بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۳۵۵، ح ۳۶. ۵. منیه المرید، ص ۳۱۶.

یافته که به معنای باغ است.^۱

این گونه تصحیفها به هیچ کتاب حدیثی و فرقه خاصی اختصاص ندارد و در کتب اهل سنت نیز رُخ داده است؛ همچون تصحیف نقطه‌ای در «یکنزون البغضاء» و «یکثرون البغضاء»^۲ و تصحیف دندان‌های در «من استأجر فلیتم له إجارته» در کنز العمال^۳ که در المصنّف عبدالرزاق^۴ با عبارت «فلیسم إجارته» آمده است. روایات مشابه، عبارت عبدالرزاق را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که «فلیتم» صورت دیگری از «فلیسم» است.^۵

تحریف و تصحیفهای شدیدتر و با تغییرات بیشتری نیز در دست است. این تصحیفها گاه معنا را دچار آسیب می‌کنند و پذیرش حدیث را مشکل می‌سازند؛ مانند متن «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْجَوَادَ فِي حَقِّهِ» که در تحف العقول (ص ۳۶) آمده و در نثر الدرّ (۲۵۶/۱) و البیان والتبیین، (۵۷/۲) نقل دیگر آن به این صورت آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْجَوَادَ مِنْ خَلْقِهِ».

و نیز متن «مَنْ أَعْلَمَ اللَّهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ اهْتَزَّ لَهُ عَرْشُهُ» در تحف العقول (۳۶۳) که نقل دیگر آن در تهذیب الأحکام (۲۸۳/۸، ح ۱۰۳۸) «مَنْ قَالَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا لَمْ يَعْلَمْ اهْتَزَّ لِذَلِكَ عَرْشُهُ إِعْظَامًا لَهُ» آمده و با اندک تفاوتی در الأمالی (ص ۵۰۶، ح ۷۰۰) صدوق نیز آمده است. گفتنی است که در هر دو مورد می‌توان متن تحف العقول را به گونه‌ای توجیه کرد.^۶

۱. ر.ک: بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۲۹؛ التوحید، ص ۴۶۱، ح ۳۴.
۲. المحبّه فی الكتاب و السنّه، ص ۳۰۷، ح ۱۲۳۴ (به نقل از کنز العمال، ج ۱۶، ص ۷۰، ح ۴۳۹۷۵ و ص ۹۲، ح ۴۴۰۴۴).
۳. کنز العمال، ج ۳، ص ۹۰۸، ح ۹۱۳۳.
۴. المصنّف، ج ۸، ص ۲۳۵، ح ۱۵۰۲۴.
۵. مسند ابن حنبل، ج ۴، ص ۱۴۲، ح ۱۱۶۷۶. نیز، ر.ک: سنن الکبری، ج ۶، ص ۱۹۸، ح ۱۱۶۵۲؛ کنز العمال، ج ۳، ص ۹۰۷، ح ۹۱۲۷؛ الکافی، ج ۵، ص ۲۸۹؛ التهذیب، ج ۷، ص ۲۱۱، ح ۹۳۱؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۱۰، ح ۴۹۶۸.
۶. برای مثال می‌توان «فی حقه» را به معنای در راه حق گرفت و متن تحف العقول را صحیح دانست، گرچه فصیح نیست.

ب) تصحیف شنیداری

این تصحیف به سبب اشتباه شنیدن حروف هم‌مخرج و هم‌آوا پیش می‌آید و وقوع آن نسبت به تصحیف نوشتاری کمتر است. گفتنی است این اشتباه، بیشتر برای راویان غیر عرب و تازه‌مسلمان پیش می‌آمده است.

برای نمونه می‌توان به عبارت «تنقبت لقتالک» در زیارت مشهور عاشورا اشاره کرد که ممکن است تصحیفی از «تنکبت لقتالک» باشد که با سیاق سازگارتر است. گفتنی است «ق» و «ک» قریب‌المخرج هستند؛ از این رو برخی کلمات فارسی دارای «ک» در عربی با «ق» تلفظ می‌شده‌اند، مانند کاشانی (قاسانی)، کاووس (قابوس) و ...^۱

تصحیح اجتهادی

کشف و تصحیح تصحیف از طریق نسخه‌شناسی، یافتن احادیث هم‌مضمون و مشابه و نیز پیگیری قرائن سیاقی امکان دارد و گاه شارحان حدیث نیز از رهگذر ممارست‌ها و مطالعات پُر دامنه خود به تصحیفها و تحریفها رهنمون شده‌اند.^۲

راه دیگری هم در نزد شیعه برای کشف تصحیفها و تحریفها وجود داشته که در قالب عرضه حدیث می‌گنجد که مقاله مبسوط «عرضه حدیث بر امامان علیهم‌السلام» بدان پرداخته و به چند نمونه از دهها نمونه شناسایی شده آن اشاره شده است.^۳ چکیده این شیوه آن است که راوی، متن حدیث را برای امام معصوم علیه‌السلام بازگو می‌کند یا صورت کتبی آن را در اختیار امام می‌نهد تا تأیید، رد یا اصلاح ایشان را به دست آورد. این فعالیت و پاسخ امام را همان راویان و در برخی موارد نیز راویان دیگر برای ما گزارش کرده‌اند و اکنون بسیاری از آنها در کتابهای روایی موجود است. عوامل دیگری نیز به شناسایی تصحیفها کمک می‌کنند؛ همچون آگاهی ما از

۱. ر.ک.: مجله علوم حدیث، ش ۲۱، ص ۴۵.

۲. مانند کار علامه شوشتری در الأخبار الدخيلة.

۳. این مقاله در دو شماره ۶ و ۹ مجله علوم حدیث به چاپ رسیده است.

دقت، ضبط، ادب و لغت‌دانی راوی‌ای همچون ابان بن تغلب - که خود از بزرگان ادب عربی است - یا ناآشنایی راوی با ادبیات به نحو دقیق، مانند عمار سبابلی. این نکته در مورد مؤلفان کتاب و نسخه‌برداران و کاتبان نیز جاری است و خوش‌خطی، دانش و معلومات عمومی یا تخصصی نسخه‌بردار در ترجیح و رد نسخه مؤثر است.

همچنین آشنایی با انواع خطوط رایج هر عصر (همچون نسخ، ثلث و نستعلیق) و رسم‌الخط نسخه‌ها و کیفیت نسخه‌برداری و تصحیح آنها به هنگام قرائت و پاک‌نویس کردن و آوردن اصلاحات و افزودن نسخه بدلها در متن یا حاشیه در شناخت تصحیفها مؤثر است.^۱

وجود تصحیف و تحریف در روایات موجب شده که برخی از اساتید و خبرگان علم حدیث به فراگیران توصیه کنند پیش از غور و بررسی در معنای واژه‌های دشوار و دور از ذهن هر حدیث و جستن توجیه‌ها، تفسیرها و تأویل‌های مدرسه‌ای و غیر عرفی برای آنها، در صدد تحصیل نسخه‌ها و نقل‌های دیگر برآیند و از این رهگذر، احتمال نادرست بودن را به حداقل برسانند.^۲ گفتنی است این نکته نباید سبب شود که به صرف غرابت یک کلمه به تصحیف آن حکم کنیم؛ زیرا با توجه به فاصله زمانی ممکن است واژه، معنای دیگری داشته باشد که در بحث غریب الحدیث قابل پیگیری است.^۳

۱. نکته گفتنی اینکه این دقتها را در روزگار معاصر باید در مرحله حروفچینی اعمال نمود. اینجانب، زمانی به مطالعه ترجمه حدیثی از الامالی، طوسی (ص ۱۹۴، ح ۳۳۵) مشغول بودم. در پایان این حدیث زیبا آمده بود: «این حدیث را باید باطل انگاشت» که به نظر درست نمی‌آمد و با مراجعه به متن عربی و نیز دستنویس مترجم مشخص شد که عبارت در اصل چنین بوده: «این حدیث را باید باطلا نگاشت» و در اثر خطای در حروفچینی و مقابله جمله به چنین سرنوشتی دچار شده بود!

۲. استفاده شفاهی نگارنده از مجلس درس فقه «خمس» آیت الله سید موسی شبیری و نیز ر.ک: مجله علوم حدیث، ش ۲۱، ص ۴۲.

۳. برای بحث مرتبط بین این دو، ر.ک: غریب الحدیث خطابی، ج ۱، ص ۴۹. برای مطالعه ←

چکیده

۱. فهم حدیث به یکباره اتفاق نمی‌افتد و نیازمند طی حداقل دو مرحله است: مرحله فهم متن و مرحله فهم مقصود گوینده.
۲. پیش‌نیاز حرکت به سوی فهم حدیث، آگاهی از درستی انتساب حدیث و درستی متن آن است.
۳. وجود تصحیف و تحریفهای عمدی و سهوی و نیز پدیده «جعل» مانع از اطمینان به متن حدیث خوانده شده، پیش از بررسی آن است.
۴. برای اطمینان از درستی متن حدیث باید با یافتن نسخه‌ها و نقلهای مختلف و نیز سود جستن از علم رجال و فنّ مصدربیابی تا حدّ امکان به متنهای مشابه دست یافت.
۵. افزون بر یافتن نسخه‌ها و نقلهای گوناگون باید از طریق آشنایی با طرق تحمّل حدیث و نیز فنون کتابت، از تصحیفهای شنیداری و نوشتاری پرده برداشت و سپس با استفاده از سیاق کلام و نیز شرحها و اشاره‌های شارحان پیشین و بیش از هر چیز، احادیث مشابه، به متن اصلی رسید.
۶. در احادیث دشوار فهم و دارای واژه‌های غریب و ناآشناکار مشکل‌تر است و نمی‌توان تنها به دلیل نامأنوس بودن یک کلمه یا ترکیب آن را مصحّف و نادرست دانست. در این میان، مراجعه به کتب غریب الحدیث و شروح عالمان شیعه و اهل سنت ضروری است.
۷. مطالعه روایات متعدد و آشنایی با نسخه‌ها و نیز دانشهای جانبی تجربه‌های سودمندی را برای دستیابی به متن حدیث در اختیار دانش‌پژوه قرار می‌دهد.

→ بیشتر می‌توان به کتاب تصحیفات المحدثین، اثر ابواحمد حسن بن عبدالله بن سعید عسکری (م ۳۸۲ ق) و شرح نخبه الفکر، ابن حجر (ص ۲۲) و توضیح الأفکار، صنعانی (ج ۲، ص ۴۲۲) مراجعه کرد.

پرسش و پژوهش

۱. فنّ مصدریابی (تخریج) چگونه به شناسایی تصحیف کمک می‌کند؟
 ۲. یافتن متن حدیث مورد بررسی در جوامع روایی و کتب واسطه چه سودی دارد؟
 ۳. سه حدیث که هر یک نقلهای متعدد دارند، بیابید و متن اصلی هر کدام را مشخص کنید.
 ۴. سه حدیث بیابید که نقلهای آن حداقل در سه کتاب با هم تفاوتی نداشته باشد.
 ۵. از سه نسخه خطی یک کتاب حدیثی حداقل دو صفحه را با هم مقابله کنید.
 ۶. نسخه‌های دیگری را از این احادیث بیابید. این نسخه‌ها می‌توانند از کتابهای دیگر نیز پی‌جویی شوند.
- الف) أَبْذُلْ لِصَدِيقِكَ كُلَّ الْمُوَدَّةِ وَلَا تَبْذُلْ لَهُ كُلَّ الطَّمَأْنِينَةِ، وَأَعْطِهِ كُلَّ الْمُوَاسَاةِ وَلَا تُفْضِرْ إِلَيْهِ بِكُلِّ الْأَسْرَارِ، تَوَفَّ الْحِكْمَةَ حَقَّهَا وَالصُّدِيقَ وَاجِبَهُ.^۱
- ب) لَا يُؤْتَى الْعِلْمُ إِلَّا مِنْ سُوءِ فَهْمِ السَّامِعِ.^۲
۷. دو عبارت مشهور بیابید که حدیث نیستند، اما حدیث خوانده شده‌اند.

۱. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۹۳.

۲. العلم والحكمة في الكتاب والسنة، ص ۱۷۷، ح ۷۰۸ (به نقل از: غرر الحکم، ح ۱۰۵۵۹).

فهم مفردات

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل آن است که خواننده:

۱. از تأثیر علم صرف، لغت و غریب الحدیث در فقه الحدیث، اطلاع یابد؛
۲. با دو شیوه اصلی فهم واژه‌ها آشنا شود؛
۳. برخی از کتب لغت، غریب الحدیث و فروق اللغه را بشناسد؛
۴. به ضرورت اجتهاد در فهم لغت و گردآوری قرینه‌ها در استعمالهای متعدد پی ببرد؛
۵. از وجود روایتهای تفسیرکننده به عنوان قرینه‌ای برای فهم لغت، آگاهی یابد.

فهم حدیث، مانند فهم دیگر متون، نیازمند فهم مفردات و ترکیبات آن است. هم باید معنای واژه‌ها را دانست و هم باید مفهوم ترکیب و چینش ویژه آنها را در کنار هم فهمید. ما واژه‌ها و ترکیب‌هایی را که در گفتگوهای روزانه به کار می‌بریم و با آنها مقصود خود را در قالب جملاتی بیان می‌کنیم، مبنای انتظارات، استدلالها و احتجاجات خود قرار می‌دهیم.

ساخت و فهم این سخنان به دانستن واژه‌ها و آگاهی از جمله‌سازی و قواعد دستوری زبان نیاز دارد و اشخاصی که به یادگیری زبانی غیر از زبان مادری خود می‌پردازند با شناخت قراردادهای پذیرفته شده و به کار رفته در زبان، و آشنایی با

اصول و قواعد کلی و عام عقلایی حاکم بر ارتباط شفاهی، می‌توانند آن زبان را بیاموزند و از این طریق، ارتباط برقرار کنند.

زبان عربی که زبان حدیث نیز هست از این قاعده مستثنا نبوده و فراگیری لغتها و اصول و قواعد آن، برای فهم عبارات عربی کافی است.

از این رو، پس از فراغت از به دست آوردن متن اصلی حدیث، باید به سراغ فهم ظاهر و مفهوم عام و اولیه حدیث رفت. معنایی که مفهوم مخاطبان و عرفی است و بدون در نظر گرفتن قرینه‌های خاص و بدون تحمیل پیش‌فرضها و داوریهایی قبلی، برای عموم کسانی که با زبان آشنا هستند، حاصل می‌شود.

فهم این معنا در زبان عربی، به چند عامل وابسته است که نخستین آنها، آشنایی با مفردات و لغات است و ابزار اصلی این فهم، علم صرف و فقه اللغه در ادبیات و غریب الحدیث در علم حدیث است. ما تنها با آوردن چند مثال ساده به تأثیر این علوم در فهم معانی حدیث، اشاره می‌کنیم.

علم صرف

الف) نقش صرف در فهم صحیح

زبان عربی از گروه زبانهای صرفی و غیرترکیبی است؛ یعنی برای تولید واژه‌های مختلف، به منظور رساندن و افهام معانی متفاوت یا جدید، بیشتر حرکات کلمه اصلی و مصدر را تغییر می‌دهند و یا یکی دو حرف بدان می‌افزایند، نه آنکه مانند زبان فارسی دو کلمه را با هم ترکیب کنند. برای نمونه، برای ساختن کلمه‌ای به معنای «نوشته»، یک حرف به «کَتَبَ» می‌افزایند و واژه «کتاب» را می‌سازند و برای آنکه جای نگهداری کتاب را بیان کنند، با افزودن یکی دو حرف و تغییر شکل آن، کلمه «مکتبه» را می‌سازند، در حالی که در زبان فارسی دو واژه کتاب و خانه را با هم ترکیب می‌کنند. از این رو، گاه تغییر یک حرف در کلمه یا حتی حرکت و سکون آن، به تغییر معنای آن می‌انجامد و چون در بُره‌های از عصر صدور حدیث، حرکت حروف، نوشته و نِهشته نمی‌شد، توجه به شکل واژه و چگونگی تغییرات آن، بسیار

مهم است و گاه، اجمال آن به اختلافاتی در درک و تفسیر حدیث منجر شده است. مثالهای ساده زیر، همه، نشان از اهمیت حرکت و شکل واژه‌ها دارند.

مثال ۱: امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ قَوْمًا مِّنَ النَّاسِ قَلَّتْ مُدَارَاتُهُمْ لِلنَّاسِ فَأَنْفُوا مِنْ قُرَيْشٍ وَآيَمُ اللَّهِ مَا كَانَ بِأَحْسَابِهِمْ
بَأْسٌ وَإِنَّ قَوْمًا مِّنْ غَيْرِ قُرَيْشٍ حَسَنَتْ مُدَارَاتُهُمْ فَأَلْحِقُوا بِالْبَيْتِ الرَّفِيعِ.^۱

علامه مجلسی در *مرآة العقول* «أنفوا» را از باب افعال و به معنای «انتفاء (طرد)» یا از ثلاثی مجرد «أنف» و مجهول، به معنای بر دماغ او زدن و بیرون کردن و یا از «الأنفة» به معنای خودداری گرفته است. وی احتمال تصحیف هم داده و آن را «فالقوا» یا «فنفوا» گرفته است و استاد غفاری، مصحح کتاب، آن را به قرینه «ألحقوا»، مجهول و از باب افعال دانسته است که معنای حاصل از آن مقبول‌تر می‌نماید. بدین ترتیب ترجمه حدیث چنین می‌شود:

به خدا سوگند، گروهی از مردم هیچ نقصی از نظر حسب نداشتند و از قریش بودند، اما با مردم کمتر مدارا کردند. پس از قریش، طرد شدند و گروهی از قریش نبودند، اما چون خوب مدارا کردند، به خاندان والایی ملحق شدند.

مثال ۲: امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

مَنْ هَمَّ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَيْرِ فَلْيُعَجِّلْهُ، فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِيهِ تَأْخِيرٌ فَإِنَّ لِلشَّيْطَانِ فِيهِ نَظْرَةٌ.^۲

مصحح الکافی درباره این روایت، عبارت فیض کاشانی را از الوافی در پاورقی کتاب آورده است که آن را نقل می‌کنیم:

اگر «نظره» را به سکون «ظاء» و بر وزن «فَعْلَةٌ» بخوانیم، یعنی چاره‌جویی و حيله‌گری شیطان برای بازداشتن تصمیم‌گیرنده کار خیر از انجام دادن آن، و اگر به کسر «ظاء» و بر وزن «فَعْلَةٌ» بخوانیم، یعنی مهلت دادن به شیطان برای اندیشیدن و حيله‌گری.

حدیث در هر دو صورت، انسان مصمم به کار خیر را به تعجیل و شتاب در انجام دادن آن، فرا می‌خواند و پیام کلی حدیث، یکی است.

۲. همان، ص ۹۱۴۳.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۱۱۷، ح ۶.

مثال ۳: رسول خدا فرموده است:

لَا سَبَقَ إِلَّا فِي حَافِرٍ أَوْ نَضَلٍ أَوْ خُفٍّ.^۱

شهید ثانی، در شرح اللمعة، هم «سَبَقَ» به معنای اصل مسابقه و هم «سَبَقَ» به معنای جایزه مسابقه را در این روایت محتمل دانسته است.

سَبَقَ، با سکون «باء»، معنای مصدری می‌یابد و هر مسابقه‌ای به جز تیراندازی (نصل)، اسب سواری (حافر) و شتر سواری (خَف) به وسیله «لا»، نفی و حرام می‌شود و اگر «سَبَقَ»، خوانده شود که معنای «عوض» مسابقه را می‌دهد، اصل اولیه برگزاری مسابقات دیگر، مجاز شناخته می‌شود و فقط در صورت به میان آمدن پول و بردن و باختن بر سر مال، حرام می‌شود؛ زیرا نفی، ناظر به عوض مالی بوده و اصل مسابقه را نفی نکرده است.

ب) نقش صرف در یافتن معنای لغت

آشنایی با ساختمان صرفی کلمه به هنگام جستجو از معنای لغوی آن نیز لازم است؛ زیرا کتب لغت عربی بر اساس حروف اصلی و ماده کلمه، مرتب شده و تنها در دهه‌های اخیر برخی کتابها مانند فرهنگ لاروس بر اساس هیئت کلمه تدوین شده‌اند. برای مثال، یافتن ماده و حروف اصلی واژه‌های حدیث «إِيَّاكُمْ وَ الْمَشَارَّةَ، فَإِنَّهَا تُورِثُ الْمَعْرَةَ وَ تُظْهِرُ الْمُعْوِرَةَ»، جز با دارا بودن مهارت‌های صرفی ممکن نیست. اشتباه در تشخیص درست ماده یک کلمه گاه ما را در یافتن معنا ناکام می‌گذارد و به فهمی نادرست می‌کشاند؛ مانند این روایات منقول از پیامبر اکرم ﷺ که «لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارَهُ بِوَأَيْقَهُ»^۲ و «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا يَأْمَنْ جَارَهُ بِوَأَيْقَهُ»^۳. شاهد مثال ما، کلمه «بوائقه» است. اگر این کلمه را مرکب از «ب»، «وائق» و «ه»

۱. قرب الاسناد، ص ۸۷، ح ۲۹۱؛ سنن ابی داود، ج ۱، ص ۵۸۰، ح ۲۵۷۴.

۲. المؤمن، ص ۷۱، ح ۱۹۵. ۳. الکافی، ج ۲، ص ۶۶۶ (باب حق الجوار).

بدانیم، به دنبال معنای کلمه «وائق» می‌رویم و آن را در «وَيْق»^۱ یا «وَأَق»^۲ و یا «وَوَق»^۳ جستجو می‌کنیم، حال آنکه هیچ یک از اینها معنای درست حدیث را به ما ارائه نمی‌دهد؛ اما اگر بدانیم «بوائقه»، ترکیبی از «بوائق» و «ه» است و «بوائق»، جمع مکسر «بائقة» است، به راحتی به دنبال مصدر «بَوَّقَ» یا «بَيَّقَ» می‌گردیم و می‌یابیم که تنها مصدر «بَوَّقَ» وجود دارد و به معنای ظلم، شر، غشم و غوائل است.^۴

مؤید اساسی این معنا، این حدیث الکافی است:

أبو حمزة: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «الْمُؤْمِنُ مَنْ آمَنَ جَارُهُ بَوَائِقَهُ»، قُلْتُ: وَ مَا بَوَائِقُهُ؟ قَالَ: «ظَلَمُهُ وَ غَشْمُهُ»^۵.

ابو حمزه می‌گوید: شنیدم که امام صادق عليه السلام می‌فرماید: «مؤمن، کسی است که همسایه‌اش از بوائق او در امان باشند». گفتم: بوائق چیست؟ فرمود: «ستم و تعدی».

نمونه دیگر، دو کلمه «تتجنی» و «فتجنن» در نامه امام علی عليه السلام خطاب به معاویه است که در آن می‌فرماید:

يا معاوية! لئن نظرت بعقلك دون هواك لتجدني أبرا للناس من دم عثمان و لتعلمن أني كنت في عزلة عنه إلا أن تتجنني، فتجنن ما بدالك، والسلام!^۷

برخی مترجمان نهج البلاغه، «فتجنن» را فعل امر از «تجنن» به معنای پوشیده داشتن گرفته‌اند که خلاف قیاس است و برخی فعل امر از «تجنی» دانسته‌اند که با فعل «تجنی» هماهنگ است. بر این اساس، ترجمه متن چنین می‌شود:

ای معاویه! اگر به دیده خرد بنگری و نه دیده هوس، مرا پاک‌ترین کسان در

۱. ابیض (تاج العروس، ج ۷، ص ۹۸).

۲. پرنده‌ای دریایی است. (لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۷۰؛ العین، ج ۵، ص ۲۳۹).

۳. به معنای شیر است. (لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۸۶).

۴. ر.ک: الصحاح، ج ۴، ص ۱۴۵۳؛ النهاية، ج ۱، ص ۱۶۰؛ لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۰.

۵. غشم نیز به معنای ظلم و عطف تفسیری بر آن است.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۶۶۸، ح ۱۲. ۷. نهج البلاغه، نامه ۶.

[ریختن] خونِ عثمان می‌بینی و بی‌شک می‌دانی که من از آن به کنارم. مگر آنکه بخواهی گناهِ ناکرده را برگردنم بنهی و تهمت بزنی، که در این صورت هرچه می‌خواهی بکن.

ج) نقش صرف در درک زیباییها

آشنا بودن با نکات ظریف علم صرف موجب درک بهتر زیباییهای لفظی و معنوی حدیث نیز می‌شود. دو روایت زیر، نمونه‌های خوبی برای این معنا هستند.

مثال ۱. در مستدرک الوسائل آمده است:

رَأَى رَسُولَ اللَّهِ قَوْمًا لَا يَزْرَعُونَ، قَالَ: «مَا أَنْتُمْ؟»، قَالُوا، نَحْنُ الْمُتَوَكِّلُونَ، قَالَ: «لَا، بَلْ أَنْتُمْ الْمُتَّكِلُونَ».^۱

پیامبر خدا گروهی را دید که به زراعت نمی‌پردازند. از آنان پرسید: «شما چه کاره اید؟». گفتند: ما توکل‌کنندگانیم. حضرت فرمود: «نه، شما سربارِ دیگرانید». حضرت رسول اکرم ﷺ با دو هیئت و دو کاربرد از یک ماده یعنی «وکل»، چنین ریز و زیبا فرق ظریف توکل و اتکال را گوشزد کرده‌اند.

مثال ۲. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ.^۲

توحید آن است که او (خدا) را به وهم نیاوری و عدل آن است که او را متهم نکنی. برای مبحث یاد شده، در قرآن نیز نمونه‌هایی وجود دارد که به سبب اختصاص داشتن کتاب به مباحث فقه الحدیث، تنها به یک مورد اشاره می‌کنیم و آن، کلمه «هدنا» در آیه ۱۵۶ سوره اعراف است که برخی مترجمان قرآن، آن را معتل اللام و از ماده «هَدَى» گرفته‌اند، در حالی که أجوف و از ماده «هَوَدَ» است.^۳

۱. مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۱۷، ح ۱۲۷۸۹.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰.

۳. ر.ک: توضیحات بهاء‌الدین خرمشاهی در ذیل ترجمه قرآن مجید.

لغت‌شناسی

برای فهم و کشف معانی واژه‌های به کار رفته در احادیث، دو شیوه به کار می‌رود: شیوه تقلیدی و شیوه اجتهادی، که کاربرد شیوه دوم به دلیل طولانی بودن آن، کمتر است.

الف) شیوه تقلیدی

در این شیوه با مراجعه به کتب لغت، معنای ارائه شده در ذیل واژه مورد نظر را می‌یابیم و با اعتماد به درستی گفته لغت‌دانان، همان را معنای اصلی کلمه فرض می‌کنیم.

این روش در موارد بسیاری موفق، کارآمد، سریع، سودمند و برای عموم افراد، قابل استفاده است.

این شیوه از قرن دوم هجری، که سرآغاز پیدایش کتابهای لغت بوده است، تاکنون به کار می‌رود؛ اما شرط اساسی آن مراجعه به کتابهای کهن و معتبر لغت است و کتب لغت معاصر، در این حوزه سودمند یا حداقل قابل استناد نیستند؛ زیرا واژه‌های مورد بررسی ما در حدود دوازده تا چهارده قرن پیش از زبان مبارک معصومان صادر شده و بسی محتمل است که معنای این کلمات در آن روزگار با معنای ارائه شده توسط لغت‌دانان معاصر، متفاوت باشد؛ چه، وظیفه اصلی لغت‌دان، ارائه معنای واژه در دوره خویش است و پرداختن به سیر تحوّل معنای واژه، از وظایف اصلی او نیست.

این نکته پوشیده نیست که تفسیرهای متفاوت لغویان از یک معنا، گاه از آنجا سرچشمه می‌گیرد که لغت در طول زمان، دگرگونی معنایی پیدا می‌کند و اندک اندک، معنای نخستین آن، محدودتر و یا گسترده‌تر می‌شود و گاه معنایی کاملاً متفاوت می‌یابد. براین اساس، آن دسته از کتب لغت در این عرصه به کار می‌آیند که یا در عصر صدور احادیث نوشته شده باشند و یا مؤلفان آنها، گزارش سیر تاریخی معنای کلمات و یا نقل معنایی را که مخاطبان حدیث از واژه می‌فهمیده، به عهده گرفته باشند.

برای مطالعه بیشتر

ما در اینجا تنها به یک کتاب بسیار قدیمی و مهم لغت که در دوره حضور ائمه علیهم‌السلام تألیف شده است، اشاره می‌کنیم و برخی دیگر را - که از مهم‌ترین و کارآمدترین آنها هستند و در فهم معانی واژه‌های حدیث کاربرد دارند - در پیوست اول کتاب برمی‌شمریم.^۱

این کتاب، العین، نوشته خلیل بن احمد فراهیدی (۱۰۰ - ۱۷۵ ق) است. فراهیدی تمام عمر خود را در دوره ظهور امامان شیعه، از اوایل دوران امامت امام باقر علیه‌السلام (۹۴ یا ۹۵) تا اواخر دوران امام موسی کاظم علیه‌السلام (۱۸۳ ق) به سر برده است. در دوره‌ای که می‌توان آن را دوره طلایی و تابناک نشر حدیث خواند و بیشترین تعداد حدیث شیعه در این دوران از امام باقر، امام صادق و امام کاظم علیهم‌السلام صادر شده است. از سوی دیگر، این دوره، دوره تجویز کتابت حدیث و نشر عمومی و همگانی آن در میان اهل سنت و عامه مردم بود و تدوین کتب و مصنّفات حدیثی مانند الموطأ، نوشته مالک بن انس، در این عصر آغاز شد.

این زمینه‌ها و نیز ارتباط مستقیم فراهیدی با بادیه‌نشینان عرب و نبوغ علمی او، تفسیر وی را از لغت، تفسیری نزدیک به مقصود امامان علیهم‌السلام نشان می‌دهد و آن را قابل اعتماد می‌سازد. وی، افزون بر این موقعیت ویژه تاریخی و خصوصیات ذاتی، ویژگی‌های اکتسابی بزرگی هم داشته است، به گونه‌ای که او را می‌توان اولین لغت‌دان و لغت‌نویس بزرگ عرب دانست. نصر بن شمیل - که خود از بزرگ‌ترین ادیبان اولیه و غریب‌نگار است - می‌گوید: «أكلت الدنيا بعلم الخليل بن احمد» و مدیون بودن سیبویه را به او در تألیف مهم‌ترین کتاب علم نحو، الکتاب، بسیاری آورده و تأیید کرده‌اند.

فراهیدی توانست با گرد آوردن رساله‌های مختصر و پراکنده عالمان پیش از خود، مجموع آنها را بر اساسی نو و ابتکاری بنیان نهد و اولین معجم لغت عرب و بلکه تمدن بشری را عرضه بدارد. او که در علم نحو، به حد کمال رسیده و علم

قواعد وزن و عروض عربی را پایه‌ریزی کرده بود، با راهیابی به قاعده و نظام «تقلیب»، کلمات مستعمل عرب را از مهمل، تمیز داد و کتاب لغت خود را سامان بخشید.^۱ این کار به ما امکان می‌دهد که به گاه نیافتن واژه یا ترکیبهای به خصوصی در العین، چنین قضاوت کنیم که آن واژه در عصر ائمه علیهم‌السلام کاربرد نداشته یا رایج و فصیح نبوده است. اثر مستقیم این کار، در بحث تصحیف و نسخه بدلها پدیدار می‌شود و می‌تواند از احتمالات آن بکاهد و یا محرّف بودن یک کلمه را نشان دهد. مشکل کتاب العین در ترتیب آن است؛ مؤلف کتاب خود را با حروف حلقی آغاز و به حروف شفوی ختم می‌کند. ترتیب حروف الفبا نزد فراهیدی، این چنین است:

(ع، ح، ه، خ، غ)، (ق، ک)، (ج، س، ض)، (ص، س، ز)، (ط، د، ت)، (ظ، ذ، ث)،
(ر، ل، ن)، (ف، ب، م)، (و، ا، ی).^۲

العین مادر دیگر کتب لغت، همچون تهذیب اللغة ازهری، الصحاح جوهری و مقایس اللغة ابن فارس است و بر آنها تقدم دارد؛ از این رو تفسیر خلیل به بسیاری از کتابهای پس از خود راه یافته و اساس ترجمه‌ها و آراء لغویان شده است.^۳

۱. برای آگاهی از کار خلیل رجوع کنید به منابع مذکور در پانوشته پایان این بحث.

۲. در سالهای اخیر، این مشکل هم رفع شده است. در آغاز، فهرست لغات آن بر حسب الفبای متداول عربی در دُبی منتشر شد و سپس کتاب ترتیب العین، به کوشش آقای بکایی، این کتاب را ترتیبی جدید بخشید.

۳. العین چاپهای متعددی دارد که یکی از نسخه‌های تحقیق شده آن، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرای است که نسخه برنامه معجم فقهی نیز هست. برای آگاهی بیشتر از العین، ر.ک: المعجم العربی مع إعتناء خاص بمعجم العین، عبدالله درویش، در مکه، فیصلیة، ۱۴۰۶ ق؛ مجله تحقیقات اسلامی، ش ۱ و ۲، ۱۳۷۰ ش: «مروری بر کتاب العین»، فرامرز مسعودی؛ مقدمه احمد عبدالغفور عطار بر الصحاح جوهری. آقای غلامرضا فدایی عراقی این مقدمه را به طور جداگانه ترجمه کرده و کتابخانه مجلس شورای اسلامی، آن را در سال ۱۳۷۷ ش، به چاپ رسانید. صفحه ۴۵ تا ۵۹ این ترجمه، درباره العین است.

ب) شیوه اجتهادی

نیاز به یافتن معنای اصلی واژه‌ها در احادیث متعدد، حدیث پژوه را به کاربرد شیوه اجتهادی وا می‌دارد؛ زیرا شیوه لغویان، ارائه معنای استعمالی واژه است؛ یعنی اینکه واژه چه کاربردهایی داشته و برای چه منظورهایی به کار رفته و برای رساندن کدامین معانی استخدام شده است، خواه این کاربردها و معانی، از آغاز وضع شده و به اصطلاح معانی اصلی و حقیقی باشند یا به وسیله ادیبان و علاقه‌مندان به زیباییها و آرایه‌های کلامی، به صورت مجاز و کنایه و استعاره به کار رفته باشند.

لغویان وظیفه اصلی خود را ساختن پل ارتباطی میان مخاطب و سخن می‌دانند و در پی یافتن معنای نخستین واژه و تمایز میان آن با معانی دیگر و پس از تغییر آن نیستند و تعهدی به ارائه تفاوت‌های ریز واژه‌های مترادف ندارند. ایشان حتی جداسازی معنای مجازی و حقیقی را نیز به عهده نمی‌گیرند.^۱

افزون بر این، کتب لغت عمومی و نه تخصصی، از تمایز معنای اصطلاحی و حقیقی گزارش نمی‌دهند و ما در بخش «موانع فهم حدیث»، خواهیم گفت که خلط این دو، تا چه اندازه در سوء فهم، تأثیر دارد.^۲

از این رو، برخی فقیهان قول لغوی را به تنهایی حجت نمی‌دانند و تنها در صورت همراهی قرائن دیگر و حصول اطمینان، حجیت آن را می‌پذیرند.^۳

پس لازم است تا پژوهشگر برای کشف معنای اصلی با همه حدود و مرزهای آن، خود به طور مستقیم به منابع در دسترس، مراجعه کند و در پی یک

۱. در این میان، برخی کتابها مانند اساس البلاغه زمخشری استثناست. او معنای مجازی را برمی‌شمرد و به مجازی بودن آنها تصریح می‌کند. ابن منظور نیز در لسان العرب به این مسئله پرداخته است.

۲. گفتنی است ما به اصطلاحات مرکب و برآمده از کنار هم آمدن چند واژه در مبحث بعدی (فهم ترکیبات) می‌پردازیم.

۳. ر.ک: أصول الفقه، مظفر، ج ۲، ص ۱۲۵؛ کفایة الأصول، ص ۲۸۶.

کوشش فراگیر، به معنای اصلی برسد. خوشبختانه این منابع هم اکنون موجودند و تنها منبع غیر قابل دسترس، استعمالات شفاهی و روزمره عرب بدوی است که تنها راه آن، اعتماد به کتابهای لغت است. اینک، این منابع را برمی شمیریم.

۱. کتب غریب الحدیث^۱

در شیوه اجتهادی افزون بر سیر مراحل قبلی و دیدن کتابهای متعدد لغت باید به کتب دیگری مانند کتابهای «غریب الحدیث» مراجعه کرد.

کتابهای «غریب الحدیث» به منظور حلّ واژه‌های ناآشنای به کار رفته در احادیث، تألیف شده‌اند. واژه‌های نامفهومی که گاه در جای حسّاس و اصلی حدیث قرار می‌گیرند و همه سخن را گنگ می‌سازند و تا درک نشوند، خواننده مقصود حدیث را نمی‌فهمد.

مهم‌ترین هدف از تألیف غریب الحدیث‌ها، مانند «غریب القرآن»‌ها، ارائه معنای واژه‌های غریب در همان حوزه معنایی حدیث است و به سایر استعمالات واژه توجه نشده است. غریب الحدیث نگاران با مطالعه هزاران حدیث توانسته‌اند با فرهنگ سخنان گویندگان حدیث، آشنا شوند و با سود جستن از منابعی مانند احادیث مشابه، کتابهای لغت و تفاسیر رسیده از استادان خود، به معانی این واژه‌های دیریاب و نامأنوس برسند. علاقه‌مندان به آگاهی بیشتر را به مقدمه کتاب غریب حدیث بحار الأنوار ارجاع می‌دهیم.

تدوین و ترتیب غریب الحدیث‌ها متفاوت است: برخی مانند کتب حدیث، ترتیب مسندی دارند و برخی، مانند کتابهای لغت، بر اساس ماده کلمه مرتب شده‌اند. در ترتیب مسندی، احادیث بر اساس راویان آنها مرتب شده و سپس،

۱. همان گونه که در پی می‌آید غریب الحدیث با حدیث غریب تفاوت دارد. غریب الحدیث، واژه‌های ناآشنای حدیث هستند و حدیث غریب، یعنی حدیث شاذّ و نامأنوس که تنها یک طریق نقل دارد.

واژه‌های غریب آنها شرح داده است. یعنی احادیث پیامبر اکرم و سپس روایات صحابیان و تابعیان، به طور مستقل و در پی هم آورده می‌شود. از نخستین کتابهای بر جای مانده در علم غریب الحدیث، کتاب ابو عبید قاسم بن سلام (م ۲۲۴ ق)، غریب الحدیث ابن قتیبه (م ۲۷۶ ق) و غریب الحدیث خطابی (م ۳۳۸ ق) است.

یافتن واژه مورد نظر در این کتابها آسان نیست و می‌باید از فهرستها یا معجمهای رایانه‌ای یاری گرفت.

پس از تکامل معجم‌نگاری و بر حسب ضرورتها، یک دسته از کتب غریب الحدیث، به شکل الفبایی و بر اساس ماده، شبیه کتب لغت عربی، مرتب شدند. این کتابها فراوانند و بهترین و کاراترین آنها، النهایة ابن اثیر (م ۶۰۶ ق) است که کوششهای خود را به دسترنج ابو عبید هروی ثانی (م ۴۰۰ ق) افزود که آن خود، حاصل افزوده‌های او به دستاورد ابو عبید هروی اول، ابن قتیبه دینوری، خطابی بستی و نیز ابو موسی محمد بن عمر مدینی اصفهانی بود. ابن اثیر، افزون بر شرح مختصر واژه‌ها و آوردن معانی هیئتهای گوناگون آنها، بخشی از متن حدیث را که مشتمل بر آن واژه است، ذکر می‌کند تا خواننده بتواند گزینش و قضاوت کند.

در میان شیعه نیز کتب غریب الحدیث رواج داشته است. ابان بن عثمان احمر بجلی، از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام، استاد معمر بن مثنأ، از نخستین نویسندگان غریب الحدیث بوده است^۱ و فخرالدین بن محمد علی خفاجی، مشهور به طریحی، مجمع‌البحرین و مطلع‌النیرین را پدید آورده است و در عصر حاضر، غریب حدیث بحار الأنوار را می‌توان نام برد.^۲

۱. ر.ک: الرواشح السماویة، ص ۱۶۹: ابان بن تغلب نیز با تألیف غریب القرآن در گشودن این راه تأثیر داشته است. او از اصحاب خاص امام باقر علیه السلام بوده است.

۲. کتب غریب الحدیث بسیار فراوانند، اما بسیاری از آنها به دست ما نرسیده است. علاقه‌مندان به آگاهی از نامهای آنها را به مقدمه کتاب غریب حدیث بحار الأنوار ارجاع می‌دهیم. این مقدمه، بازگردان عربی و تکمیل شده مقاله «سیر تدوین غریب الحدیث» از همین قلم است که در مجله علوم حدیث (ش ۱۳، ص ۹۲-۱۱۰) آمده است.

برای آموختن عملی این شیوه، چند متن مشتمل بر واژه‌های غریب و دیریاب را در تمرینها آورده‌ایم و از دانش‌پژوهان عزیز می‌خواهیم تا این واژه‌ها را در کتابهای غریب الحدیث، جستجو کرده، با تفسیرهای شارحان و مترجمان مقایسه کنند.

۲. متون دینی و ادبی کهن

منبع دیگر ما، متون باقی‌مانده از ادبیات عرب است. متونی که معاصر دورهٔ صدور حدیث بوده‌اند و از این رو، واژه‌ها در معنایی یکسان با حدیث به استخدام درآمده‌اند. این متون، به شرط درستی و اعتبار، تا حدود زیادی جانشین استعمال شفاهی و مستقیم عرب می‌شوند.^۱ به واقع، تتبع در این متون و گردآوری استعمالهای گوناگون واژه در دلِ متن و کنار هم نهادن این کاربردها، ما را به همان شیوه‌ای پیش می‌برد که یک لغت‌دان هم‌عصر با معصوم را به معنای لغت می‌رساند. عالم لغوی، در دورهٔ تدوین کتب اصلی لغت نیز، واژه را در ادبیات معاصر خویش می‌کاوید و با کنار هم نهادن استعمالات آن، به معنای مشترک و نهفتهٔ لغت می‌رسید.^۲ ما نیز می‌توانیم با یافتن متون اصیل و کهن ادبی که واژه مورد نظر را به کار برده‌اند، به گونهٔ مستقیم و بدون واسطه‌گری لغویان، به معنای نهفته در بطن واژه برسیم. وجود معجمهای لفظی به صورت مکتوب و نیز پردازشهای رایانه‌ای، این امکان را در روزگار ما فراهم آورده است تا در فرصتی اندک، انبوهی از

۱. از آنجا که فرهنگ عرب، بیشتر شفاهی بوده است و کمتر می‌نوشته‌اند، میراث کتبی بر جای مانده از دورهٔ جاهلیت، اندک است و تنها شعرهایی مانند «معلقات سبع» و برخی پیمان‌نامه‌ها قابل استفاده‌اند؛ اما خوشبختانه، میراث شفاهی شعر و ادب عربی، به وسیلهٔ مسلمانان، حفظ و منتقل شد و دیوان شاعران بزرگ جاهلی و مخضرم در کتب لغت و نحو و تفسیر و حدیث مورد استفاده و استشهاد قرار گرفت. از این رو، با مراجعه به کتابهای قرون نخستین اسلام، با انبوهی از این میراث روبه‌رو می‌شویم که در بسیاری از زمینه‌ها راه‌گشاست.

۲. ر.ک: احوال اصمعی، زمخشری و دیگران.

استعمالات یک واژه و هم خانواده‌های آن را بیابیم و معنای اصلی و مشترک آنها را استخراج کنیم.

به عبارت دیگر، باید از مسیر گردآوری معنای استعمالی، به معنای وضع شده و نخستین مفهوم لغت برسیم تا بتوانیم حدیث را، همان‌گونه که منظور گوینده بوده است، بفهمیم و فهمی به مانند فهم مخاطبان و راویان دوره حضور معصومان علیهم‌السلام بیابیم.

این پیگیری، در دایره شعر و ادب خلاصه نمی‌شود؛ بلکه باید کاربردهای واژه در دیگر حوزه‌ها و در استعمالات عرفی، در روایات و نیز در استعمالات قرآنی - که هم معتبرترین متن دینی و ادبی است، و هم مادر معنوی حدیث و زمینه اصلی صدور آن - بررسی شود.

به‌ویژه باید کاربردهای قرآنی و روایی را جستجو کرد و با معنای لغوی پیوند زد. این همان اجتهاد در فهم متون و تلاش برای درک فهم معنای اصلی واژه است. در این مرحله، همه داشته‌های ذهنی محقق به یاری او می‌آیند و از فرآورده‌های علوم بشر استفاده می‌شود، به نظریات لغویان و غریب‌نگاران توجه می‌شود و پژوهشهای میدانی و دقت‌های ذهنی دست به دست هم می‌دهند و پژوهشگر را به رأیی مستقل و مستقیم درباره معنای یک واژه که حاصل کوشش و اجتهاد خود اوست می‌رسانند.

نمونه تاریخی آن، سخن ابن عباس در رسیدن به معنای «فطرت» است. او دیرزمانی در فهم معنای فطرت و آیه «فاطر السموات والأرض»^۱ می‌اندیشیده است و تفاوت آن را با «خالق» می‌کاویده است و چون نزاع دو عرب را بر سر تصاحب چاهی می‌بیند و می‌شنود که یکی از آن دو می‌گوید: «أنا فطرتها أول يوم»، می‌فهمد که «فَطَرَ»، یعنی خلقت بدیعانه و بدون زمینه قبلی یا ماده اولیه.^۲

۱. انعام، ۱۴؛ یوسف، ۱۰۱؛ ابراهیم، ۱۰؛ فاطر، ۱؛ زمر، ۴۶؛ شوری، ۱۱.

۲. ر.ک: العین، ماده فطر، مجمع‌البحرین، ج ۳، ص ۴۱۰، فتح‌الباری، ج ۱۰، ص ۲۸۵، تحفة الاحوذی، ج ۹، ص ۲۳۷.

ابن عباس این شیوه را به دیگران نیز توصیه می‌کرد و آنان را به مراجعه به اشعار عرب، تشویق می‌نمود و می‌گفت: هرگاه معنای واژه و یا ترکیبی از قرآن بر شما پوشیده ماند، آن را در شعر بجوید که قاموس عرب، اشعار اوست.^۱

۳. کتب فروق اللغة

دیگر منبع در دسترس - که بیشتر به کار درک ظرافتها و مرزها و حدود معانی واژه‌ها می‌آید - کتابهای فروق اللغة‌اند. این کتابها، واژه‌های با معانی مشابه را در کنار هم می‌آورند و سپس، به تفاوت‌های آنها می‌پردازند. این تفاوت‌ها گاه در اصل معناست، و گاه به جهت جایگاه استعمال و کاربرد واژه. ما در سیرگردآوری استعمال‌های فراوان واژه و نیز مراجعه به کتب لغت و غریب الحدیث با واژه‌های مترادف واژه مورد کاوش خود روبه‌رو می‌شویم که هم فهم آنها در فهم واژه مؤثر است^۲ و هم فرق آنها موجب درک گستره معنایی واژه مورد کاوش می‌شود. در بحث خانواده حدیث، بیشتر به این موضوع می‌پردازیم و در آنجا نشان می‌دهیم که یافتن احادیث مشتمل بر کلمه «سَفَه»، به فهم معنای احادیث «جهل» یاری می‌رساند و مرزهای سَفَه و جهل را باز می‌شناساند.

کتابهای گوناگونی به نام فروق اللغة یا در موضوع آن نوشته شده که از مشهورترین آنها، کتاب الفروق نوشته ابو هلال عسکری (زنده تا ۳۹۵ ق)، فقه اللغة از ثعالبی،^۳ فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات از سید نورالدین بن نعمت‌الله

۱. ر.ک: المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۴۹۹؛ السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۲۴۱؛ المغنی،

ابن قدامه، ج ۱۲، ص ۴۴.

۲. در واقع، لغت‌دانان نیز برای تفسیر واژه‌ها، از همین واژه‌های مترادف و مشابه، سود می‌جویند و واژه‌های مشکل را با واژه‌هایی متداول‌تر، زودفهم‌تر و ساده‌تر، تفسیر می‌کنند.

۳. ابو منصور عبد الملک بن محمد ثعالبی (م ۴۲۹ ق)، ادیب، نویسنده و شاعر بزرگ عرب، دارای تألیفات گسترده‌ای است. کتابهای فقه اللغة و سر العربیة و سحر البلاغة و سر البراعة از جمله آثار اوست.

جزایری^۱ (م ۱۱۵۸ ق)، لمع البرق فی معرفة الفرق اثر شیخ ابراهیم کفعمی (م ۹۰۵ ق)،^۲ فروق اللغات نصرالله بن محمدباقر شیرازی (ق ۱۳ ق)^۳ و جامع الشتات فی فروق اللغات^۴ حسام الدین بن جمال الدین طریحی نجفی (م ۱۰۹۵ ق) از آن جمله‌اند.

۴. متضادها

در شیوه اجتهادی واژه‌های متضاد با کلمه مورد بررسی، نقشی بسزا در فهم آن دارند. این واژه‌ها به مصداق قاعده «تعرف الأشياء بأضدادها» کلید مهمی برای فهم یکدیگرند. روز و شب، سیاه و سفید، حزن و سرور، عقل و جهل، مثالهای روشن این «هم‌فهمی» اند.

این فهم متقابل در محسوسات بسیار سریع‌تر و آسان‌تر صورت می‌گیرد. نور، تاریکی را توضیح می‌دهد و بزرگی، کوچکی را نمایان می‌سازد؛ اما در معانی مجرد و غیر محسوس، این دستیابی اندکی مشکل‌تر می‌شود. در این موارد، کاربردها و استعمالات یکی از دو واژه متضاد، به فهم واژه دیگر کمک می‌کند و استعمالات آن را توضیح می‌دهد و ما را با معنای اصلی و حقیقی آن آشنا می‌سازد.

مثال مشهور این بخش، واژه «جهل» است که در قرآن کریم و احادیث شریف، به وفور به کار رفته و بسیاری از نکوشها و مذمت‌های قرآن و حدیث، متوجه آن است. از زمانهای دور، این واژه مورد استشهاد حدیث‌شناسان بوده است و زبان‌شناسان امروزی نیز بدان توجه کرده‌اند. کاربرد و استعمالات گوناگون و گسترده جهل، حدیث‌پژوهان را متوجه این نکته کرد که نباید با این واژه، برخورد ساده و

۱. الذریعة، ج ۱۶، ص ۱۹ و ۱۸۶. فروق اللغات، با تحقیق دکتر محمد رضوان الدایه و به همت رایزنی فرهنگی ایران در سوریه به چاپ رسیده است.
۲. تکملة أمل الآمل، ص ۷۸.
۳. الذریعة، ج ۱۶، ص ۱۸۷.
۴. مرآة الکتب، تبریزی، ص ۴۸۴، معجم المؤلفین، ج ۳، ص ۱۹۱.

سطحی نمود. به ویژه آنکه برخی استعمالات آن با مفهوم ابتدایی آن، یعنی «ندانستن»، سازگار نبود. این استعمالات که ناظر به اعمال انسان و عملکرد نادرست و نسنجیده او در موقعیتهای گوناگون بود نشان می داد که جهل معنایی وسیع تر و حتی متفاوت با ندانستن دارد.

برای مثال، خندیدن بدون تعجب،^۱ خواب صبح بدون شب زنده داری،^۲ رغبت به چیزهای ناشدنی^۳ و بی آمادگی به کاری درآمدن،^۴ همه از مصادیق و معانی جهل شمرده شده اند، در حالی که نداشتن دانش و ندانستن در آنها به چشم نمی آید.

آنچه در این میان به بازشناسی معنای جهل کمک کرد، کاربرد هم زمان آن با دو واژه عقل و علم در احادیث بود؛ کاربردی که حاکی از تضاد این دو با هم بود و به خوبی بر معنای جهل، پرتو می افکند. معنایی که در میان اعراب عصر جاهلیت فراوان به چشم می آید و به شخصیت بی وقاری اشاره دارد که از سر تندخویی و بی پروایی، با اندکی انگیختگی، تسلط بر نفس را از کف می دهد و بی باکانه و بدون دوراندیشی دست به عمل می زند و هوس غیر قابل مهار خود را فرو می نشاند. بی گمان، محدثان بزرگ ما مانند کلینی، معنایی این چنین را در احادیث یافته اند که «جهل» را نه در مقابل «علم»، بلکه در مقابل عقل مطرح کرده اند. او هم حدیث بزرگ «جنود عقل و جهل» را که به روشنی تضاد این دو مفهوم را نشان می دهد، روایت کرده است و هم بسیاری احادیث دیگر را که بر تضاد جهل با عقل، دلالت دارند.^۵

منابع دیگری همچون کتابهایی که به مباحث اضداد و اشتراک پرداخته اند نیز در دسترس اند؛ یعنی واژه هایی که دو معنای متضاد دارند، مانند «قرء» که به معنای

۱. الکافی، ج ۲، ص ۶۶۴، ح ۷ (إن من الجهل الضحك من غير عجب).

۲. الزهد، لابن المبارك، ص ۹۶، ح ۲۸۳. ۳. غرر الحکم، ح ۵۳۸۴.

۴. معانی الأخبار، ص ۴۰۱. ۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۰ - ۲۷.

طهارت و حیض، هر دو، آمده است و یا «جون» که هم بر سیاه و هم بر سفید اطلاق می‌شود. در بخش آخر کتاب به مواردی که اشتراک لفظی دارند، به دلیل مانع بودن از فهم درست حدیث، خواهیم پرداخت.

۵. گزاره‌های تفسیری

یکی از بهترین و دقیق‌ترین منابع برخی احادیث رسیده از معصومان علیهم‌السلام است که به تفسیر واژه‌ها پرداخته؛ زیرا امامان ما، بیش از هر کس دیگر با لغت عرب و معنای دقیق آن آشنا بوده‌اند. آنان، به علم الهی، از نظام هستی و چگونگی طبیعت و درون انسان و لایه‌های عمیق و تو در توی آن، آگاه بوده و به درستی می‌دانسته‌اند که خشم و عجب و کرم و تقوا را چه سان تفسیر کنند و چگونه معانی قرآنی و وحیانی را با معنای لغوی پیوند زنند. آنان، همچنین از الفاظ مترادف و گاه متضاد، برای تفسیر این معانی و انتقال آن به مخاطب، استفاده می‌کرده‌اند که بحث از آنها به درازا می‌کشد و علاقه‌مندان را به نمونه‌های حدیثی در کتاب معانی الأخبار شیخ صدوق^۱ و نیز سرفصلهایی چون «تفسیر الأدب»، «معنی التبذیر»، «مَا الْجَهْلُ؟»، «تفسیر الخیر» در مجموعه میزان الحکمة، ارجاع می‌دهیم.

در واقع، این احادیث گزاره‌های تفسیری توضیح دهنده معنای اصلی مورد پژوهش‌اند و به دو شکل: گزاره‌های سلبی و ایجابی عرضه شده‌اند. در تحقیقات کاربردی، این احادیث، زمینه تشکیل «خانواده حدیث» را فراهم می‌آورند؛ زیرا حدود و گستره موضوع را نشان می‌دهند و به بحث لغوی و تعیین دقیق مفهوم نیز یاری می‌رسانند.

۱. مانند روایت ۶۲ در ص ۴۰۱ معانی الأخبار: در این روایت امام علی علیه‌السلام از امام حسن علیه‌السلام درباره عقل، حزم، مجد، سماحت، شخ، رقت و بسیاری مفاهیم اخلاقی سؤال می‌کند و امام حسن علیه‌السلام نیز آنها را در جملاتی کوتاه، تفسیر می‌نماید.

۱. پس از اطمینان یافتن از متن حدیث، فهم یک یک واژه‌های آن، نخستین گام حرکت به سوی فهم حدیث است.
۲. در این میان، فنّ صرف به کار می‌آید؛ زیرا زبان عربی، ساختاری صرفی و نه ترکیبی دارد و بیشتر کتب لغت نیز بر اساس ماده کلمات، تنظیم شده و مراجعه به آنها، متوقف بر شناخت حروف اصلی هر واژه است.
۳. شناخت زیباییهای ادبی برخی احادیث، درگرو آگاهی از چگونگی اشتقاق و ساخت هیئتهای گوناگون کلمات است.
۴. پس از یافتن ماده اصلی کلمه، از دو طریق تقلیدی و اجتهادی می‌توان به معنای اصلی آن دست یافت.
۵. مراجعه به کتب لغت و اتکا بر گفته لغت‌شناسان شیوه‌ای رایج، اما تقلیدی است و شرط اساسی آن، قدمت و اعتبار منابع لغوی است.
۶. شیوه صحیح‌تر و مطمئن‌تر، مراجعه مستقیم به متون اصلی ادبی و کهن و نیز افزون بر کتب لغت، مراجعه به غریب الحدیث‌هاست.
۷. وظیفه کتب غریب الحدیث، ارائه معنای واژه‌های غریب در همان حوزه معنایی حدیث است.
۸. مراجعه به کتب لغت متعدد، کتابهای غریب الحدیث و حتی غریب القرآن و اجتهاد و کوشش برای یافتن شواهد فراوان ادبی در کنار هم، ما را در رسیدن به معنای اصلی واژه، یاری می‌رساند.
۹. امکانات امروزی و رایانه به ما در گردآوری انبوهی از استعملات گوناگون برای نیل به معنای اصلی واژه کمک می‌کند؛ همان معنایی که در دوره حضور معصومان علیهم‌السلام و در فرهنگ روایی عصر صدور حدیث، مفهوم بوده است.
۱۰. کتب فروق اللغه نیز به ما در فهم مرز دقیق و تفاوت ظریف واژه‌ها، یاری می‌رسانند. اینها کتابهایی هستند که واژه‌های مشابه را در کنار هم آورده و

- سپس به تفاوت‌های معنوی یا استعمالی آنها پرداخته‌اند.
۱۱. توجه به الفاظ با معنای متضاد نیز در هم‌فهمی مفردات متقابل با هم، مؤثر است؛ چه در حوزه لغت و ادب، و چه در حوزه حدیث.
 ۱۲. پیامبر اکرم و امامان ما نیز در بیان معنای لغات، چه در حوزه فقه و چه در حوزه اخلاق، گفته‌های دقیقی دارند که بسیاری از آنها در معانی الأخبار شیخ صدوق نقل شده و استفاده از این گنجینه ما را با مفهوم دقیق و بی‌پیرایه کلماتی مانند: زهد، جهل، ادب، خیر و... آشنا می‌سازد.
 ۱۳. احادیث توضیح دهنده واژه‌ها را «گزاره‌های تفسیری» می‌نامیم که به دو شکل سلبی و ایجابی، یعنی اثبات یک معنا برای یک واژه و یا نفی آن، در کتابهای حدیث، موجودند.

پرسش و پژوهش

۱. چرا کتب لغت متأخر در کشف همه معانی واژه‌های حدیثی کارا نیستند؟
۲. تفاوت کتب لغت و غریب الحدیث چیست؟
۳. چرا برخی فقیهان، گفته لغویان را حجت نمی‌دانند؟
۴. ویژگیهای دو کتاب لغت را که در پنج قرن نخست هجری نگاشته شده، به دلخواه بیان کنید.
۵. ویژگیهای دو کتاب غریب الحدیث را به دلخواه بیان کنید.
۶. با استفاده از کتب غریب الحدیث، متن زیر را ترجمه و واژه‌های غریب آن را مشخص کنید.

الف) الإمام عليّ عليه السلام - في كتابه إلى عامله على البصرة عثمان بن حنيف -: ألا وإن لكل مأموم إماماً يقتدي به، ويستضيء بنور علمه، ألا وإن إمامكم قد اكتفى من دنياه بطمريه، و من طعمه بقرضيه، ألا وإنكم لا تقدرون على ذلك، ولكن أعينوني بورع واجتهاد، وعفة وسداد. فوالله ما كنزت من دنياكم تبراً، ولا ادخرت

مِنْ غَنَائِمِهَا وَفَرًّا، وَلَا أَعَدَدْتُ لِبَالِي ثَوْبِي طِمْرًا وَلَا خُزْتُ مِنْ
أَرْضِهَا شِبْرًا وَلَا أَخَذْتُ مِنْهُ إِلَّا كَقُوتِ أَتَانٍ دَبْرَةٍ وَلَهِي فِي عَيْنِي أَوْهِي وَأَهْوُونٌ مِنْ
عَفْصَةِ مَقْرَةٍ.

ب) الإمام علیؑ: وَاللَّهِ مَا دُنِيَاكُمْ عِنْدِي إِلَّا كَسَفْرِ عَلِيٍّ مِنْهَلٍ، حَلَّوْا إِذْ صَاحَ
بِهِمْ سَائِقُهُمْ فَارْتَحَلُوا، وَلَا لَذَائِهَا فِي عَيْنِي إِلَّا كَحَمِيمٍ أَشْرَبُهُ غَسَاقًا، وَعَلَقَمٌ
أَتَجَرَّعُهُ زُعَاقًا، وَسُمٌّْ أَفْعَى أُسْقَاهُ دِهَاقًا، وَقِلَادَةٌ مِنْ نَارٍ أَوْهَقُهَا خِنَاقًا، وَلَقَدْ رَقَعْتُ
مِدْرَعَتِي هَذِهِ حَتَّى اسْتَحْيَيْتُ مِنْ رَاقِعِهَا، وَقَالَ لِي: إِقْذِفْ بِهَا قَذْفَ الْأُتَنِ؛ لَا
يَتَرَضِّيْهَا لِيَرَقَعَهَا، فَقُلْتُ لَهُ: أُغْرِبْ عَنِّي، فَعِنْدَ الصَّبَاحِ يَحْمَدُ الْقَوْمُ السَّرِيَّ وَتَنْجَلِي
عَنَا غُلَالَاتُ الْكُرَى.

۷. دو کتاب حدیثی را نام ببرید که واژه‌های غریب فراوانی دارند.

۸. دو حدیث از معانی الأخبار بیابید که امام معصومؑ در آن به تف سیر برخی
واژه‌ها پرداخته باشد.

۹. واژه «نَقْدِرُ»، در قرآن و حدیث، چند معنا دارد؟

فهم ترکیبات

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که دانش پژوه:

۱. از تأثیر دانشهای ادبی (نحو، معانی و بیان) در فهم حدیث، آگاهی یابد.
۲. به ضرورت شناخت اصطلاحات و مجازها در فهم حدیث، پی ببرد.
۳. از معنای برخی اصطلاحات به کار رفته در حدیث، اطلاع یابد.
۴. با برخی از آثار افراط و تفریط در ردّ و اثبات مجاز و استعاره در حدیث، آشنا شود.

إعراب

در سیر فهم حدیث و پس از فهم تک تک واژه‌ها، به مرحله‌ای می‌رسیم که می‌توان با کنار هم نهادن واژه‌ها و با آگاهی از علم نحو و نقش کلمه در جمله، به مجموع معانی این واژه‌ها و در نتیجه مفهوم عبارت، پی برد. بر دانشجویان این رشته پوشیده نیست که در زبان عربی، بر خلاف زبان فارسی و بسیاری از زبانهای دیگر، نقش کلمه در جمله، به وسیلهٔ إعراب، آشکار می‌شود. و عرب زبانان، افزون بر آنکه در بیشتر موارد، با کاربرد کلمه در جای خاصی، نقش آن را می‌فهمانند (مثلاً فاعل را پس از فعل و پیش از مفعول به کار می‌برند و یا مبتدا را بر خبر مقدم می‌دارند)، و می‌کوشند با حرکت آوایی آخرین حرف هر کلمه نقش آن را بفهمانند؛ اما گاه

هیچ یک از این دو کار، به روشن ساختن نقش کلمه کمک نمی‌کند و معنای ترکیب و جمله به سبب ترکیبهای متعدد و محتمل و گوناگون، مبهم می‌ماند.

آشنایی با قواعد علم نحو، احتمالات اولیه اعراب و ترکیب را تقلیل می‌دهد تا هر آنچه را که با قوانین دستور زبان عربی ناسازگار است، کنار بگذاریم. این قاعده عمومی، در همه سخنان، به ویژه در احادیث، بیشتر جاری است؛ چه، آنان خود را به درستی فصیح دانسته و فصیح، سخن غیر منطبق بر قوانین استوار ادبی نمی‌گویند.^۱

با ذکر چند مثال، اهمیت توجه به اعراب و نقش کلمه در فهم معنای حدیث، معلوم می‌شود:^۲

مثال ۱: امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

ثَلَاثٌ مِنْ عِلْمَاتِ الْمُؤْمِنِ: عِلْمُهُ بِاللَّهِ، وَ مَنْ يُحِبُّ، وَ مَنْ يُبْغِضُ.^۳

سه چیز از نشانه‌های مؤمن است: علم او به خدا و کسی که دوستش دارد و کسی که دشمنش می‌دارد.

در اینجا درباره فاعل *يُحِبُّ* و *يُبْغِضُ* دو احتمال وجود دارد:

(الف) من *يُحِبُّ* الله و من *يُبْغِضُهُ* الله.

(ب) علمه بمن *يُحِبُّ* أن *يُحِبُّهُ* و *يُحِبُّ* أن *يُبْغِضُهُ*. (یعنی ضمیر به مؤمن بازگردد، و نه الله).

بر اساس ترکیب اول، سه علامت مؤمن، شناخت خدا و محبوبان و

۱. اگر اعراب را در حدیث «أعربوا كلامنا فإننا قوم فصحاء»، به معنای مصطلح امروزی، نه آشکار نمودن و نمایاندن حدیث فرض کنیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم، امامان معصوم، خود، خواستار اعراب‌گذاری سخنانشان هستند (ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۵۲، ح ۱۳؛ مشکاة الأنوار، ص ۲۵۰، ح ۷۲۹، که در آن به جای «کلامنا» آمده است: «حدیثنا»). گفتنی است می‌توان اعراب‌گذاری امروزی را نیز نوعی آشکارسازی دانست.

۲. کتابهای شرح حدیث، مانند *مرآة العقول*، نوشته علامه مجلسی، در شرح الکافی. مصحح کتاب الکافی، مرحوم استاد علی اکبر غفاری است که، بسیاری از این شرحها و ترکیبها را در پانویشت الکافی آورده است.

۳. الکافی، ج ۲، ص ۱۲۶، ح ۹.

مبغوضان خداست و بر اساس ترکیب دوم، شناخت خدا و شناخت کسانی است که مؤمن لازم است با آنان دوستی و دشمنی کند.

مثال ۲: امام کاظم علیه السلام می فرماید:

كَفَى بِكَ جَهْلًا أَنْ تَرْكَبَ مَا نُهِيتَ (نَهَيْتَ) عَنْهُ.^۱

در جهل تو همین بس که آنچه را نهی کرده‌ای (یا شده‌ای) مرتکب شوی.

و یا نقل دیگر: «کفی بالمرء جهلاً أن یرتکب ما نهی (نهی) عنه».^۲

که در هر دو جا می توان فعل «نهی» را هم معلوم و هم مجهول خواند. در

صورتی که معلوم بخوانیم، می توان مؤیدات حدیثی زیر را برای آن یافت:

«كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ يُنْكِرَ عَلَى النَّاسِ مَا يَأْتِي مِثْلَهُ».^۳

كَفَى بِكَ جَهْلًا أَنْ تَنْهَى عَمَّا تَرْكَبُ.^۴

بنابراین اگر اعراب یک روایت را کامل و درست بیاییم، به معنای ظاهری آن

رسیده‌ایم. این نقش در احادیث تفسیری و فقهی که با قرآن و عمل ارتباط بیشتری

دارند و دقت بیشتری می طلبند، نمایان تر است.^۵

همان‌گونه که در فصل «خانواده حدیث» خواهید دید، راه حل اساسی فهم و

تعیین اعراب درست، یافتن احادیث مشابه است. احادیثی که یکی از احتمالات را

برای ما تعیین کند و آن را نزدیک به واقع نشان دهد. در این میان، آیه‌های قرآن، که

زمینه حقیقی صدور روایات اند بسیار به کار می آیند و شروح کتب روایی در موارد

بسیاری این دو کار را به انجام رسانده‌اند.

اصطلاحات مرکب

علم صرف، لغت و نحو، تا حدودی معانی واژه‌ها و جملات احادیث را روشن

می سازند و حتی گاه، معانی اصطلاحی یک واژه را نشان می دهند؛ اما این کافی

۱. همان، ج ۱، ص ۱۶.

۲. مطالب السؤل، ج ۱، ص ۲۳۵؛ بحار الأنوار، ج ۷۸، ص ۸. ۳. غرر الحکم، ح ۷۰۷۳.

۴. حلیة الأولیاء، ج ۶، ص ۶.

۵. برای آگاهی بیشتر، ر.ک: مجله صحیفه مبین، ش ۱۶ و ۱۷، مقاله «از اعراب تا معنا».

نیست. در هر زبان، ترکیبهایی از چند واژه وجود دارند که لزوماً معنای ترکیب، از حاصل جمع معانی مفردات آن به دست نمی‌آید (مثلاً معنای دست‌فروشی ≠ معنای فروش + معنای دست). و گاه بدون تبعیت از علم لغت و نحو، معنای دیگری را افاده می‌کند که گاه بسیار دیرپاب است. آنچه کار را مشکل می‌کند، اشاره نکردن کتابهای لغت به همه معانی یک لغت است، اگرچه برخی کتب لغت، معنای تعداد معتناهی از آنها را بیان کرده‌اند.

این اصطلاحات مرکب بیشتر وضع تعینی دارند، نه تعینی؛ یعنی به مرور زمان، برای معنای خاصی، نشانه می‌شوند و با کاربرد مکرر و مستمر و تدریجی، به معنایی خاص، اختصاص می‌یابند، نه آنکه از آغاز و به طور مشخص برای یک معنا وضع و تولید شوند.

اصطلاحات، هم در محاوره عمومی و عرفی ساخته و استعمال می‌شوند، و هم در علوم و فنون خاص و نزد دسته‌ای خاص و محدود از اهل زبان؛ و هر دو گونه در احادیث به چشم می‌خورد، گرچه دسته اول، بیشتر به کار رفته‌اند، اما فهم دسته دوم مشکل‌تر است. علت کاربرد اصطلاحات، افاده معنایی گسترده در قالب واژه‌هایی اندک و کم‌پهنه است. ترکیبات اصطلاح شده را نمی‌توان به سادگی جمع‌آوری کرد و تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. ارائه معنای آنها، نشان‌دهنده تفاوت آشکار معنای حقیقی و ظاهر اولیه، و نیز نقش کلیدی آنها در فهم ظاهر متن است. ترکیبهایی مانند مات حتف أنفه،^۱ عقل عن الله،^۲ تزویج مقام،^۳ جراب النورة،^۴ و أم الكتاب^۵ که به ترتیب به معنای مرگ

۱. المجازات النبویه، ص ۶۹.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۱۷؛ حلیة الأولیاء، ج ۹، ص ۳۸۷.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۴۵۵، ح ۳.

۴. ر.ک: فصلنامه علوم حدیث، عربی، ش ۲، مقاله سید محمد حسینی جلالی با نام «جراب النورة».

۵. مانند حدیث پیامبر ﷺ: «کل صلاة لا یقرأ فیها بأَم الكتاب فهی خداج (المجازات النبویه، ص ۱۱۱، ح ۷۹).

طبیعی، اخذ معرفت از خداوند، ازدواج دائمی از روی تقیه سخن گفتن، سوره‌های بلند قرآن و سوره فاتحه هستند. از این ترکیبها، بیشتر در احادیث استفاده شده یا حتی به وسیله معصومان علیهم‌السلام ساخته شده‌اند. چند ترکیب اصطلاحی ساده و عرفی تر هم عرضه می‌کنیم تا تأثیر آنها در حدیث نیز مورد توجه قرار گیرد، مانند: حدیث «مَنْ رَقَّ وَجْهَهُ، رَقَّ عِلْمُهُ»^۱ که در آن رقت، نه به معنای نازکی، بلکه به معنای شرم و خجالت است؛ یعنی هر کس شرم کند، دانشش اندک می‌شود.

گفتنی است شرم و خجالت در اینجا از نوع حیای حُمُق و مذموم است؛ زیرا در طلب علم - که امری نیکوست - خجالت کشیدن، پسندیده نیست. یک منبع خوب و در دسترس برای بررسی این موضوع، نهج البلاغه است. امام علی علیه‌السلام، در سخنان خویش، از اصطلاحات و فرهنگ عرب جاهلی و معاصر خود سود جُسته و با به کار بستن درست آنها، بر زیبایی کلام خود افزوده است.

برای مطالعه بیشتر

مثال ۱: خطبه ۹۷ نهج البلاغه:

يا أهل الكوفة!... تَرَبَّتْ أَيْدِيكُمْ...

این جمله، نوعی نفرین است. یعنی تهیدست بمانید.

مثال ۲: خطبه ۱۶۲ نهج البلاغه:

امام علی علیه‌السلام: - لِبَعْضِ أَصْحَابِهِ وَ قَدْ سَأَلَهُ: كَيْفَ دَفَعَكُمْ قَوْمُكُمْ عَنْ هَذَا الْمَقَامِ وَ أَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ - «يا أخوا بنی آسَد! إِنَّكَ لَقَلْبُ الْوَضِيْنِ، ترسَل فی غَیْرِ سَدِّدٍ وَ لَكَ بَعْدُ ذِمَامَةٌ الصُّهْرُ وَ حَقُّ الْمَسْأَلَةِ...».

امام علی علیه‌السلام به یکی از یارانش که پرسید: چگونه قومتان [قریش] شما را از این

مقام، بازداشتند در حالی که شما بدان، سزاوارتر بودید؟ فرمود: «ای برادر اسدی! تنگی مرکب سست است و افسار را رها کرده‌ای.^۱ اما تو حق خویشاوندی و پرسیدن داری و پرسیدی.»

مثال ۳: خطبه ۱۳۵ نهج البلاغه، خطاب به مغیره بن احنس: أخرج عَنَّا - أَبْعَدَ اللَّهُ نَوَاكَ - ثُمَّ ابْلُغْ جُهْدَكَ فَلَا أَبْقَى اللَّهُ عَلَيْكَ...
جمله «أبعد الله نواك» به معنای «روی خیر نبینی» است.

مثال ۴: خطبه ۱۸۳:

فَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بَعِينِهِ وَنَوَاصِيكُمْ بِيَدِهِ.

شما در برابر و پیشگاه خدایی هستید که بر کارهایتان بیناست و بر شما چیره و تواناست (مانند آیه شریف «وَأَصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا...»)^۲.

مثال ۵: حکمت ۷۷:

يَا دُنْيَا! إِلَيْكَ عَنِّي.

«إليكَ عَنِّي»، به معنای دور شو است.

مثال ۶: حکمت ۳۹۴:

لَقَدْ طِرْتَ شَكِيرًا وَ هَدَرْتَ سَفْبًا.

به معنای مثل فارسی «غوره نشده، مویز گشتی» است، اما ترجمه تحت‌اللفظی آن، چنین است: «پر در نیاورده، پریدی و بالغ نشده، بانگ زدی.»

مثال ۷: نامه ۵۳:

قَوْلٌ مِنْ جُنُودِكَ أَنْصَحَهُمْ فِي نَفْسِكَ لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِأَمَامِكَ وَ أَنْقَاهُمْ جَيْبًا.

در زبان فارسی، به شخص عقیف، پاک‌دامن می‌گوییم؛ ولی عرب به او پاک‌گریبان (أنقاهم جیباً) می‌گوید.

۱. تنگ، تسمه‌ای پهن است که به کمر مرکب می‌بندند. و بدان، بار را بر پشت چارپا محکم می‌سازند و مقصود امام عليه السلام در اینجا، ناستواری و سخن نسنجیده پرسشگر است که در بحبوحه جنگ صفین، پرسش نامربوطی کرده است.
۲. هود، ۳۷.

مجازها

استعاره و کنایه^۱ و گونه‌های دیگر مجاز و صنایع ادبی، مایه شیرینی زبان و زیبایی آن است؛ اما وقوع آنها در کلام، موجب می‌شود تا همان گونه که در بحث مربوط به ترکیبات اصطلاحی گذشت، معنای ترکیب را نتوانیم از کنار هم نهادن معنای یک یک کلمات دریابیم. به واقع، تعبیرات مجازی نیز، گونه‌ای ترکیب اصطلاحی اند؛ اما نظر به کاربرد فراوانشان، آنها را به صورت مستقل، سامان دادیم. سخنان پیشوایان دین ما، همچون کتاب آسمانی قرآن، سرشار از فصاحت و بلاغت و آراسته به همه گونه زیباییهای لفظی و معنوی است. هرگز نمی‌توان انتظار داشت معانی رفیع، که تراوش روحهایی بلندترند، در قالب الفاظی معمولی و گاه خشک و بی‌جان، بگنجد تا بتوان آنها را قطعه قطعه کرد و هر بسته را در درون یک واژه، جای داد.

مانع دیگر، فاصله فراوان بین گستره و ژرفای آگاهی امامان از غیب نامحسوس و سطح درک و فهم ما مخاطبان است. ما به دنیای خاکی خو کرده‌ایم و می‌باید از رهگذر همین دنیای محسوس، به دنیای معقول برسیم و دیده‌ها را دلیل بر نادیده‌ها بگیریم و این، همان جان‌مایه تشبیه است که خود، جان‌مایه استعاره است. امامان، به دلیل این فاصله، ما را از رهگذر تشبیه‌ها به عالم برتر رهنمون می‌کنند. اینک با ذکر مثالهایی، بحث را روشن‌تر می‌کنیم.

مثال ۱: پیامبر خدا پیروزمندانه از جنگ حنین بازگشته و غنایم جنگی، چشم

۱. استعاره و کنایه در حقیقت نوعی جانشینی معنایی است. یعنی یک واژه یا ترکیب چند واژه را برای معنایی غیر از معنای اولیه و حقیقی خود به عاریه گرفته و به کار ببرند. مثلاً شیر را برای یک قهرمان ورزش به کار ببرند. گفتنی است در کنایه، می‌توانیم فرض کنیم که معنای حقیقی و اولی هم‌زمان با معنای مقصود موجود است. مثال مشهور «کثیر الرماد» به معنای فراوانی خاکستر خانه می‌تواند حقیقی و در همان حال کنایه از مهمانی دادن متعدد و سخاوت بسیار صاحبخانه باشد. این اصطلاح در صحیح البخاری (ج ۱، جزء ۲، ص ۱۷۱، ح ۴۴) و نیز صحیح مسلم (ج ۲، ص ۶۳۷، ح ۱۵) آمده است.

جنگاوران را خیره ساخته بود. پیامبر ﷺ در جعرانه توقف کرد و غنایم را قسمت کرد و در میان شگفتی انصار بیشتر اموال را به تازه مسلمانان مکه بخشید و به کسانی مانند ابوسفیان و پسرش معاویه و دیگر سران قریش، تا صد شتر داد.

انصار که ماهیت نفاق آمیز این کسان را می شناختند و سهم خود را بیشتر می دانستند، افسرده خاطر شدند و شاعری از میان آنان، که تنها چهار شتر نصیبش شده بود، لب به اعتراض گشود و این به گوش پیامبر ﷺ رسید. اعتراض نزدیک بود که عمومی شود و زمزمه مخالفت بالا گیرد و شایعه ها گسترش یابد که پیامبر ﷺ به علی علیه السلام دستور قطع کردن زبان آن شاعر را داد.^۱

امام علی علیه السلام، دست شاعر را گرفت و به راه افتاد. لحظاتی سخت بر شاعر می گذشت؛ در میانه راه، از علی علیه السلام پرسید: آیا زبانم را قطع می کنی؟ و علی گفت: «من فرمان پیامبر خدا را اجرا می کنم». دل نگرانیهای شاعر افزایش یافت و چون به خیمه اموال و غنایم رسید، شگفت زده شد؛ چرا که علی علیه السلام به او گفت: «تا صد شتر می توانی برداری و در عوض، با تازه مسلمانان و منافقان، همسان شوی، و می توانی به سهم اندک خود قناعت کنی و در جرگه مهاجران و مسلمانان با سابقه باقی بمانی».

شاعر از این کرامت و بردباری به وجد آمد و زبان فهمی و علم اهل بیت را ستود و با مشورت علی علیه السلام، به سهم خود قناعت کرد و در مسیر هدایت ماندگار شد. کنایه زیبای پیامبر خدا که: «زبانش را قطع کن» و نیز سخنرانی اش برای انصار و بیان حکمت «تألیف قلوب» در تقسیم نامساوی، سپاه را آرام و پیامبر ﷺ را نصیب انصار مدینه، و اموال را نصیب مکیان کرد.^۲

۱. یا علی! قم فاقطع لسانه.

۲. ر.ک: إعلام الوری، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۸.

مثال ۲: پیامبر با همسران خود نشسته و سرگرم گفتگو بود. ایشان، رو به آنان کرد و فرمود: «أَسْرَعُكُمْ لِحَاقًا بِي، أَطْوَلُكُمْ يَدًا»^۱؛ کسی از میان شما زودتر به من ملحق می شود که دستش بلندتر است.

همسران پیامبر ﷺ برای آگاهی از اینکه کدام یک زودتر از دیگر همسران به پیامبر ﷺ می پیوندند، دستهایشان را کنار هم نهادند. دست سوده، از همه بلندتر بود. با این حال، سالها بعد، زینب دختر جَحْش، زودتر از دیگر همسران پیامبر ﷺ، رحلت کرد.

با جستجو در زندگی زینب، مشخص می شود که، دست سخاوت او از همه بلندتر بود. نخ می خرید و می ریسید و می فروخت و دسترنج خود را به فقیران می بخشید.^۲

مشابه همین استعاره، در کلام امام علی عليه السلام نیز موجود است:

مَنْ يُعْطِ بِالْيَدِ الْقَصِيرَةِ، يُعْطِ بِالْيَدِ الطَّوِيلَةِ.^۳

هر کس با دست کوتاه (دنیاپی اش) ببخشد، با دست بلند (اخروی) بدو عطا شود. این مسئله در احادیث فقهی نیز تأثیرگذار است و فقیهی مانند محدث بحرانی، که در هر دو علم فقه و حدیث، تبحر داشته، به این نکته، توجه داده است. او این نکته را در مجموعه فقهی گران سنگ خود، الحقائق الناضرة، آورده است، او در ذیل حدیث ابوبصیر: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَنْسِي فَيُصَلِّي فِي السَّفَرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ؟ قَالَ: إِنَّ ذَكَرَ

→ این مجاز گویی در روایت دیگری نیز آمده است: «موسی بن بکر، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى النبي صلى الله عليه وآله أعرابي فقال له: ألسنت خيرنا أبا وأماً وأكرمنا عقباً ورئيسنا في الجاهلية والإسلام؟ فغضب النبي صلى الله عليه وآله و قال: يا أعرابي! كم دون لسانك من حجاب؟ قال: اثنان: شفتان و أسنان، فقال النبي صلى الله عليه وآله: فما كان في أحد هذين ما يرد عنا غرب لسانك هذا؟! أما إنه لم يعط أحد في دنياه شيئاً هو أضر له في آخرته من طلاقة لسانه. يا علي! قم فاقطع لسانه، فظن الناس أنه يقطع لسانه فأعطاه دراهم» (معاني الأخبار، ص ۱۷۱).

۱. المجازات النبوية، ص ۶۶، ح ۳۹. ۲. ر. ک: بحار الأنوار، ج ۱۸، ص ۱۱۲ و ۱۱۴.

۳. نهج البلاغة، حکمت ۲۳۲.

ذَلِكَ الْيَوْمَ فَلْيُعِدْ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ حَتَّى يَمْضِيَ ذَلِكَ الْيَوْمَ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ»، چنین می‌گوید:

خَرَجَ مَخْرَجَ التَّمْثِيلِ وَ جَعَلَ كِنَايَةً عَنْ خُرُوجِ الْوَقْتِ وَ الْأَقْرَبُ عِنْدِي أَنَّ التَّغْيِيرَ بِالْيَوْمِ فِي الرُّوَايَةِ الْمَذْكُورَةِ إِنَّمَا خَرَجَ مَخْرَجَ التَّجَوُّزِ عِبَارَةً عَنِ الْوَقْتِ؛ فَكَأَنَّهُ قَالَ: إِنَّ ذَكَرَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ فَلْيُعِدْ، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ حَتَّى يَمْضِيَ ذَلِكَ الْوَقْتُ فَلَا إِعَادَةَ وَ بِهِ تَنْطَبِقُ الرُّوَايَةُ الْمَذْكُورَةُ عَلَى الْمُدْعَى وَ شَيْوعُ التَّجَوُّزِ فِي أَمْثَالِ ذَلِكَ أَظْهَرَ مِنْ أَنْ يُنْكَرَ.^۱

این فرمایش امام علیه السلام تمثیل و کنایه گویی است و فهم من از این عبارت، این است که منظور از همان روز، یعنی تا وقتی که وقت نماز، سپری نشده است. گویی که امام فرموده باشد: اگر تا وقت کافی است، مسافر به یاد آورد، باید نمازی را که تمام خوانده، اعاده کند و دو رکعتی بخواند، و اگر به یاد نیورد تا آنکه وقت نماز گذشت، دیگر اعاده و قضای آن، بر او واجب نیست.

علامه بحرانی مجازگویی را واقع و شایع می‌داند و آن را قابل انکار نمی‌داند. گفتنی است که بی‌توجهی به معانی مجازی و کنایی و کاربرد استعاره و تشبیه، مشکلاتی را نیز پدید آورده است. می‌توان زیربنای انحراف ظاهری‌گری^۲ و برخی حشویه را، بی‌توجهی به این نکته دانست. به این حدیث از پیامبر خدا که از انس نقل شده، دقت کنید:

إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أَصْبُعَيْنِ مِنَ أَصَابِعِ الرَّحْمَانِ، يَضْرِفُهَا كَيْفَ يَشَاءُ.^۳
دل‌های همه آدمیان، میان دو انگشت از انگشتهای خدای رحمان است و آنها را به هر سو که بخواهد، می‌چرخاند.

۱. الحدائق الناضرة، ج ۱۱، ص ۴۳۲. نیز، ر.ک: ص ۲۴۴، ۳۲۱ و ۳۶۷.
۲. طایفه‌ای از فقهای اهل سنت که مستند استنباط احکام را فقط ظاهر قرآن و سنت می‌شمارند و با دیگر ادله، مانند استصحاب مخالفت دارند. مؤسس این مذهب داوود ظاهری (م ۲۷۰ ق) است. این مذهب به نام او «مذهب داوود» و «مذهب داوودی» و پیروان آن «داوودیه» نیز خوانده می‌شوند (ر.ک: دایرةالمعارف فارسی مصاحب).
۳. بحار الأنوار، ج ۶۷، ص ۳۹.

اهل ظاهر این حدیث را، العیاذ بالله، دلیل بر تجسیم و ماده بودن خداوند می دانند. در حالی که سید مرتضی، آن را چنین تفسیر می کند:

كِنَايَةٌ عَنْ تَيْسُرِ تَضْرِيْفِ الْقُلُوبِ وَ تَقْلِيْبِهَا وَ دُخُولِ ذَلِكَ تَحْتَ قُدْرَتِهِ.^۱

کنایه از آسانی چرخش و دگرگونی دل، و در تحت قدرت خدا بودن است.

سید مرتضی، سپس این سخن عرب را به عنوان شاهد تفسیر خود، ذکر می کند:

هَذَا الشَّيْءُ فِي خِنْصَرِي وَإِصْبَعِي وَ فِي يَدِي وَ قَبْضَتِي.

در قرآن نیز شاهد و نمونه داریم: «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ».^۲

در فارسی نیز چنین اصطلاحی را به کار می بریم. برای مثال می گوئیم: «فلان چیز و یا فلان کس در مُشت من است» که کنایه از تسلط داشتن بر کسی یا بر انجام دادن کاری دارد.

مثال دیگر، حدیث «لا ترفع عصاك عن أهلك: عصای خود را از سر خانوادهات برمدار» است که از آن، تنبیه و ضرب و شتم زن، فهمیده شده، حال آنکه زمخشری در أساس البلاغة^۳ و ابو عبید قاسم بن سلام در المصنّف فی غریب الحدیث،^۴ این معنا را نفی می کنند و آن را استعاره ای برای تربیت خانواده می دانند. ذکر این نکته لازم است که رواج و شیوع مجازگویی به هیچ روی به آن اندازه نیست که قالبهای لفظی موجود شکسته شود و هرگونه تأویل و تفسیر در دین راه یابد. به عبارت دیگر، ما به هیچ وجه توانایی زبان را در القای معانی ژرف و عقاید عمیق دینی انکار نمی کنیم و از نارسایی آن در انتقال برخی مفاهیم دقیق نتیجه نمی گیریم که در همه جا و در هر گزاره تفسیری و حدیثی، مجاز و استعاره به کار رفته و زبان دین و حدیث زبانی نمادین است. از این رو، زبان دین و احادیث را قابل

۱. تنزیه الانبیاء، ص ۱۲۵.

۲. زمر، ۶۷. در آیات فراوانی از قرآن، «ید»، کنایه از قدرت داشتن و تسلط است.

۳. اساس البلاغه، ذیل «عصی».

۴. المصنّف فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۴۴.

ترجمه و شرح و تفسیر می‌دانیم و از این رهگذر، راه را بر تأویل و تفسیرهای باطنی و شخصی که گاه هاله‌ای دروغین از قداست بر آنها افکنده شده، می‌بندیم و همین تأویل و تفسیرهای شخصی را گونه‌ای از موانع فهم حدیث می‌دانیم که فرصت طرح مستقل آن در اینجا نیست.^۱

شیخ مفید که از فقهاء بزرگ شیعه به شمار می‌آید و همواره راه اعتدال را پیش گرفته است، خطر دو جانب افراط و تفریط را گوشزد کرده و هر دو فرقه ظاهرگرایان و باطن‌گرایان را در تعامل با مجاز و استعاره، خطاکار و خطرناک دانسته است.^۲

چکیده

۱. در سیر فهم حدیث، پس از فهم واژه‌ها، به فهم ترکیب آنها می‌رسیم.
۲. ترکیب کلمات و نقش اساسی اعراب در فهم زبان عربی، ضرورت توجه به دانش نحو و ترکیب حدیث را برمی‌نماید.
۳. بسیاری از شارحان حدیث، به نقش ترکیب و اعراب، توجه داشته و در کتابها و حاشیه‌های خود به اعراب احادیث ره نموده‌اند. این شرحها ما را در دستیابی سریع‌تر به معنای حدیث یاری می‌دهند.
۴. در کنار ترکیب‌شناسی و توجه به اعراب، ترکیبات اصطلاحی و خارج از

۱. یک نمونه اختلافی، بخشی از خطبه کوتاه ۴۷ نهج البلاغه است: «کأنتی بك یا کوفه! تمدین مدّ الادیم العکاظی تعرکین بالنوازل و ترکبین بالزلازل؛ ای کوفه! می‌بینم که چون چرم عکاظی گسترده شوی، درهای سختی به رویت گشاده شده، بار سنگین بلا بر سرت افتاده است.»

استاد شهیدی می‌گوید: کلمه «تمدین» را ابن ابی الحدید و به پیروی از او عبده و بعضی مترجمان فارسی، استعاره از بی‌راهنما بودن، اشتباه کردن و از راه به یک‌سو شدن، گرفته‌اند. در صورتی که «مدّ» برای زمین، هم در قرآن کریم در سوره انشقاق، و هم در حدیث نبوی «ثم تنسف الجبال و تمدّ الأرض مدّ الادیم» در سنن ابن ماجه (باب فتن، ح ۴۰۸۱)، آمده و به همان معنای لغوی آن، گسترده شدن و گسترش یافتن است. (تعلیقہ ۲، ص ۴۶۳).

۲. ر.ک: تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۳۳ - ۳۶، باب حکمة الکنایة والاستعاره.

قاعده برخی کلمات نیز درخور توجه‌اند.

۵. ترکیبهای کلمات، حاصل‌گردد هم آمدن چند کلمه است؛ اما معنای آنها با مجموع معانی مفردات آنها برابر نیست و در موارد بسیاری، فهم آنها متوقف بر شنیدن از زبان دانان است.

۶. اصطلاحات به دو گونه عمومی و تخصصی تقسیم می‌شوند و برای فهم بسیاری از اصطلاحات عرفی و عمومی می‌توان از کتب لغت سود جست؛ اما اصطلاحات تخصصی ساخته عالمان و امامان علیهم‌السلام است و تنها از راه کاوشهای ژرف و آشنایی با زبان علمی و تخصصی حاصل می‌آید.

۷. فهم برخی از احادیث به فهم ترکیبات ادبی به کار رفته در حدیث وابسته است. استعاره، کنایه و هر گونه دیگری از مجاز، افزون بر زیبایی، معنای گسترده‌تری از ظاهر لفظی خود را افاده می‌کنند.

۸. برای فهم معنای نهفته در مجاز، افزون بر فهم زبان، باید احساس هنری و تخیلی نیز داشت و آن را به درستی و به اندازه و بدون افراط و تفریط به کار برد؛ زیرا نه همه احادیث بدین گونه‌اند و نه مجموعه حدیثی در دسترس ما از آن، کاملاً تهی است. حفظ این اعتدال ما را از درغلتیدن به وادی ظاهری‌گری و سقوط در پرتگاه تأویل و باطنی‌گری باز می‌دارد.

پرسش و پژوهش

۱. کمکهای علم نحو، معانی و بیان را به فقه الحدیث بیان کنید.
۲. چرا علم صرف، لغت و نحو، نمی‌توانند همه اصطلاحات را معنا کنند؟
۳. دو کتاب لغت نام ببرید که اصطلاحات را تفسیر می‌کنند.
۴. دو کتاب لغت نام ببرید که کاربرد مجازی را از معنای حقیقی، متمایز می‌کنند.
۵. دو کتاب حدیثی نام ببرید که برخی کاربردهای مجازی را تفسیر و شرح کرده‌اند.
۶. دو کتاب شرح حدیث نام ببرید که به اعراب و نقش کلمات حدیث، توجه داشته‌اند.

۷. اصطلاحات «شَرَحُ الصَّدْرِ»، «غَمَضُ الْعَيْنِ»، «صَفْحُ الْوَجْهِ»، «لَا تُبَدِّلَنَّ عَنِّي وَاضِحَةً»، «أَكْفَأُوا إِنَائِي» و «أَنْتُمْ أَعْلَىٰ بِهِ عَيْنًا» را ترجمه کنید.

۸. اگر زبان دین را در همه جا زبانی نمادین بپنداریم، چه تأثیری در فهم حدیث خواهد داشت؟

۹. علت بهره‌گیری امامان علیهم‌السلام از مجاز چیست؟

۱۰. احادیث زیر را ترجمه کنید:

الف) كَانَ عَلَى الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ تَعْوِيدَانِ حَشَوهُمَا مِنْ زَعْبِ جِبْرَائِيلَ.^۱

ب) عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا، فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَّفَقْهُ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَمْ يُزَكَّ لَهُ عَمَلًا.^۲

ج) إِحْفَظْ لِسَانَكَ تَسْلَمَ وَلَا تَحْمِلِ النَّاسَ عَلَى رِقَابِنَا.^۳

د) إِيَّاكَ وَمَلَا حَاةَ الرُّجَالِ.

۱۱. با بهره‌گیری از شرح ملا صالح مازندرانی بر الکافی، احادیث «ذبح موت» را تفسیر کنید.

۱. الخصال، ص ۶۷، ح ۹۹. ۲. الکافی، ج ۱، ص ۳۱، ح ۷.

۳. همان، ج ۲، ص ۱۱۳، ح ۳. نیز، ر.ک: نزهة الناظر، ص ۱۰۲، ح ۳۰.

گردآوری قرینه‌ها

اهداف فصل

- هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که خواننده:
۱. به امکان تفاوت معنای ظاهری بدوی و مقصود گوینده پی ببرد؛
 ۲. با تأثیر قرینه‌ها در تعیین مقصود گوینده آشنا شود؛
 ۳. انواع قرینه‌ها را بشناسد؛
 ۴. از کاربرد قرینه‌ها در احادیث آگاهی یابد؛
 ۵. چگونگی تأثیر پرسش راوی و تعلیل معصوم را بر فهم حدیث دریابد.

ضرورت یافتن قرینه‌ها

این نکته برای دانش‌پژوهان روشن است که آنچه در مرحله نخست و در بدو شنیدن و خواندن، از کلام فهمیده می‌شود، لزوماً و همیشه، با مقصود صاحب سخن تطابق کامل ندارد. گوینده می‌تواند فقط برخی از گفتارش را مقصود حقیقی خود بداند یا معنای لازم گفتار خود را اراده کند. بحث دلالات سه‌گانه مطابقی، تضمینی و التزامی در منطق، و مبحث مجاز و کنایه در علم معانی و بیان، به همین نکته اشاره دارند. از این رو، محتمل است که با تأمل و بررسی و به دست آوردن قرینه‌ها و فهم آنها به معنایی دست یابیم که در مرحله پیش از آن، بدان نرسیده بودیم. در فصل پیش، گفتیم که با مراجعه به کتابهای لغت و غریب الحدیث،

مفردات سخن، مفهوم می‌شود و ظهور اولیه کلام از طریق رسیدن به معنای برآمده از ترکیب این واژه‌ها، به دست می‌آید. اما برای گذار از این فهم اولیه و ظهور بدوی و رسیدن به مفهوم و مقصود اصلی، که آن را ظهور تصدیقی نیز خوانده‌اند در برابر ظهور نخست که آن را ظهور تصویری می‌خوانند،^۱ حرکتی چند مرحله‌ای در پیش رو داریم. این حرکت را «گردآوری قرینه‌ها» می‌نامیم و بر این اساس متکلم می‌تواند با افزودن واژه یا واژه‌هایی، معنای جمله خود را روشن‌تر کند و گاه آن را از روی اختیار، گنگ و مُجَمَل سازد و سپس در موقعیتی دیگر سخنی بگوید که چون در کنار جمله نخستش قرار گیرد، مقصود اصلی او را بفهماند. متکلم حتی می‌تواند با آوردن سخنی دیگر، همه آنچه را که از جمله نخست فهمیده بودیم، بی‌اعتبار سازد و مفهوم جدیدی به مخاطب انتقال دهد. شاید در گفتگوهای معمولی، به این کار نیازی نباشد؛ اما در محل بحث ما، که یک دوره طولانی و تدریجی تشریح احکام و بناگذاری اخلاق حاصل از کلام معصومان علیهم‌السلام است، کم نیست. آنان اگرچه مطابق محاورات عرفی و گفتگوهای معمولی، سخن می‌گویند، اما چون در زمانهایی مختلف می‌زیسته‌اند و به نیازهای گوناگون هر روزگار نظر داشته‌اند، نه می‌خواستند و نه با توجه به مخاطبان و زمان می‌توانسته‌اند همه آنچه را که به طور مجموعی و برای همگان نیاز بوده است، در یک مقطع زمانی خاص، عرضه کنند. پیش‌تر گفتیم که در علم اصول فقه، دو اصطلاح «مراد استعمالی» و «مراد جدی» را به همین دو ظهور ناظر ساخته‌اند. مراد استعمالی یعنی همان مفهوم اولیه از متن و مراد جدی، یعنی آنچه در پی جستجو از قرینه‌ها به دست می‌آید و مقصود گوینده را روشن می‌سازد. تمایز مفهومی این دو و عدم تطابق همیشگی این دو مراد در خارج برای امامان ما، امکان «تقیّه» و «تأخیر بیان تا وقت نیاز» را فراهم آورده است.^۲

۱. اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۲۸؛ دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۲۶۷.

۲. ر. ک: اصطلاحات الأصول، ص ۵۷؛ محاضرات فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۲۵۰ و ۲۵۱؛

الرافد فی علم الأصول، ص ۴۷ و ص ۱۸۱؛ دروس فی علم الأصول، ج ۱، ص ۲۶۸.

در مواقع تقیه، ظهور تصویری و بدوی جمله، مراد جدی متکلم نیست و تنها برای حفظ دین، و احیاناً جان، ابراز شده است و مصلحت مهم‌تری موجب شده که متکلم سخنی بگوید و موافقتی ظاهری نشان دهد و تنها پس از آگاهی از قرینه‌های گوناگون می‌توان فهمید که سخن بیان شده مقصود اصلی متکلم نبوده است. گفتنی است که جواز شرعی توریه در کلام و امکان کاربرد آن به امامان معصوم ما فرصت داده است تا در مواقع تقیه و پاسداشت دین و جان خود و یا شیعیانشان، به اظهار غیر واقع کشانده نشوند.^۱

تأخیر بیان تا وقت نیاز نیز بدین معناست که آوردن قرینه‌ای دورتر و مفصل از جمله اصلی تا آنجا که زیانی به مخاطب نرساند و او را در مقام عمل دچار اشتباه نسازد و یا اساساً امکان آوردن آن نباشد، قبحی ندارد و اشکالی را متوجه صاحب سخن نمی‌سازد و تنها موجب می‌شود که مخاطب به جستجو روی آورد و با یافتن نخستین حدیث مربوط به پرسش و موضوع خود، حکم قطعی را صادر نکند و تا از مخصّصها، مقیدها، ناسخها و مفسرهای آن جو یا نشود، چیزی را به امام علیه السلام نسبت ندهد.^۲ اگر تنها به وجود واژه‌های چند معنایی «مشترک لفظی» و احتمالات گوناگون ترکیبی و نحوی توجه کنیم، به آسانی، ضرورت جستجو به منظور دستیابی به قرینه‌ها را درمی‌یابیم. این قرینه‌ها از منظرهای مختلف، به چند دسته کلی تقسیم شده‌اند که در بحث بعدی به آنها اشاره می‌کنیم.

انواع قرینه‌ها

قرینه‌ها گاه همراه سخن بیان می‌شوند که آن را قرینه متصل می‌نامند و گاه جداگانه

۱. ر.ک: معانی الأخبار، ص ۲: «حدیث تدریه، خیر من ألف ترویه. ولایکون الرجل منکم فقیهاً حتّی یعرف معاریض کلامنا، وإنّ الکلمة من کلامنا لتنصرف علی سبعین وجهاً، لنا من جمیعها المخرج».

۲. تعریف و تأثیر این قرینه‌ها به تفصیل در بحث «خانواده حدیث» می‌آید.

که بدان قرینه منفصل می‌گویند. در صورتی که قرینه متصل کلامی باشد آن را «لفظی» و در صورتی که غیرکلامی باشد «مقامی» می‌نامند. البته بیشتر قرینه‌ها لفظی‌اند؛ اما این به معنای کم اهمیت بودن قرینه‌های مقامی نیست.^۱

ما برای دستیابی آسان‌تر فراگیران به هر یک از این قرینه‌ها، مبحث قرینه‌های متصل کلامی را در اینجا و قرینه‌های متصل مقامی را در بحث از «اسباب ورود حدیث» می‌آوریم و قرینه‌های منفصل را - که بیشتر از نوع کلام هستند - در فصل مستقل «خانواده حدیث» ذکر می‌کنیم.

قرینه متصل لفظی واژه یا جمله‌ای است که در کنار سخن می‌نشیند و مقصود اصلی گوینده را به ما می‌فهماند. در تقسیم‌بندی‌های سنتی و معمول، قرینه متصل به دو گونه «معینه» و «صارفه» تقسیم شده است.

قرینه معینه، بیشتر در فهم واژه‌های چند معنایی مؤثر است. در این گونه از قرینه، هم‌نشینی یک واژه با واژه دیگر، موجب می‌شود که از میان معانی محتمل یک واژه، تنها یک معنا فهمیده یا حداقل، دایره احتمالات آن محدود شود؛ برای مثال، اگر پدری به فرزندش بگوید: «امروز صبح، یک لیتر شیر بخر» و عصر همان روز بگوید: «برای دیدن شیر به باغ وحش می‌رویم»، کلمات هم‌نشین در هر دو جمله، مقصود پدر را از کلمه «شیر»، به خوبی می‌رساند و واژه‌هایی که قرین شیر شده‌اند، منظور صاحب سخن را مشخص می‌کنند.

این هم‌نشینی واژه‌ها گاه تأثیرش محدود است و کامل نیست و در همان مثال نخست، اگر پدر فقط بگوید: «شیر بخر»، یکی از احتمالات، یعنی شیر درنده، از دایره احتمالات بیرون می‌رود؛ اما پسر می‌تواند شیر خوراکی یا شیر باز و بست آب بخرد.

۱. گفتنی است که قرینه‌های مقامی بسیاری از احادیث، دیریاب و به دشواری قابل دسترسی‌اند؛ چه، ما تنها با نقل کتبی و غیر شفاهی احادیث سر و کار داریم و قرینه‌های مقامی مخاطب و زبان حال و مقام گفتگو، از میان برخاسته و تفاوت لحنها، نگاهها، اشاره‌ها و حتی سخنان پیش از سخن اصلی و هر مجلس دیگر زمینه‌های سخن، کمتر نقل شده و به صورت اتفاقی و موردی به دست ما رسیده‌اند که در فصل «اسباب ورود حدیث»، به برخی اشاره خواهیم کرد.

قرینه صارفه نیز همان گونه که از نام آن پیداست، موجب تغییر فهم ما از معنای اصلی کلمه و مفهوم حقیقی جمله می‌گردد و آن را به سوی معنای مورد نظر گوینده انصراف می‌دهد؛ برای مثال، افزودن «بیشه‌های نبرد» یا «عرصه پیکار» به کلمه شیر به ما می‌فهماند که منظور از شیر، انسان دلاور و شجاع است، و نه شیر درنده. قرینه صارفه، به طور معمول، در جایی به کار می‌رود که گوینده، معنای مجازی، نه معنای حقیقی و اصلی کلمه را اراده کرده است.

ما در اینجا بدون آنکه قصد احصا و استقرا داشته باشیم یا به تعیین نوع هر یک پردازیم، برخی از قرینه‌های متصل را که در احادیث بیشتر به کار رفته‌اند ذکر می‌کنیم؛ یعنی: «تضمین، تعلیل معصوم و پرسش راوی».

تضمینها

تضمین یا جای دادن کلام دیگران در کلام خود، فقط یک صنعت شعری و یک فن متعلق به بدیع نیست، در نثر مذهبی نیز به کار می‌رود. گوینده سخن، با آوردن کلام دیگران و پیوند زدن کلام خود با آن، از رابطه خارجی و واقعی یا تصویری میانِ مطلب خود و آنچه مخاطب از جمله تضمین شده می‌داند، استفاده می‌کند و فهم یا قبول و باور مقصود خود را آسان می‌سازد. در واقع، همسویی و همخوانی دو جزء سخن گوینده، مخاطب را بدین سو هدایت می‌کند که فهم پیشین خود را از مضمون آیه یا هر جمله تضمین شده‌ای، بر فهم جزء دیگر کلام، حجت قرار دهد و از بروز کج فهمی و احتمالات دیگر جلوگیری کند. از این رو فهم و درک جمله‌های تضمین شده به فهم مجموع سخن و مراد اصلی گوینده کمک می‌کند. در تضمین، گوینده با توجه به حضور مطلب تضمین شده در ذهن مخاطب، نکته‌ای دیگر را بر آن بنا می‌نهد و از این رو تا آن نکته اصلی و اولیه فهم نشود، مجموع سخن مفهوم نمی‌گردد.

ما این تضمینها را به حسب آنکه از کجا برگرفته شده‌اند، یعنی بر حسب خاستگاه آنان، به چهار دسته تقسیم می‌کنیم: آیه، حدیث، مثل، شعر.

معصومان علیهم‌السلام تجلی معارف قرآن و خود، قرآنِ ناطق‌اند. آنان قرآن زنده هر عصرند و سخن و فرمان و نهی آنان، مانند رفتار و کردارشان، چیزی جز بسط و تفصیل قرآن نیست. آنان خود فرموده‌اند که هر چه می‌گویند از قرآن است و هرگاه بخواهند می‌توانند مستند آن را ارائه دهند و گاه با درخواست اصحاب خود آن را ارائه داده‌اند.^۱

با این همه، آنان، در موارد بسیاری، آیه یا بخشی از آن را در کلام خود درج کرده‌اند و برای تبیین بیشتر سخن خود یا اثبات و باوراندن آن به مخاطب، به صراحت یا به اشاره، از کلام خدا سود برده‌اند.

در علم معانی و بیان، به آوردن صریح جمله تضمین شده «اقتباس» می‌گویند. یعنی گویی از نور قرآن، پرتوهایی برگرفته و جان مخاطب را روشن ساخته‌اند، و اگر به اشاره باشد، بدان «تلمیح» می‌گویند.

حدیث «یا سَوَاتِهَ لِمَنْ غَلَبَتْ إِحْدَاثُهُ عَشْرَاتِهِ»^۲ از امام سجاده علیه‌السلام می‌تواند نمونه خوبی برای تلمیح و فهم نقش آن در یافتن معنای سخن باشد. کسانی که آیه «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۳ را به یاد داشته باشند می‌توانند به آسانی معنای این حدیث را دریابند: وای بر کسی که گناهانش با آنکه یک به یک محاسبه می‌شود، بر نیکیهایش که ده برابر حساب می‌شود، غلبه کرده و بیشتر شده است.

حدیث

در میان احادیث امامان شیعه، احادیث پیامبر اکرم، مورد تضمین و تلمیح قرار

۱. ر.ک: نور الثقلین، ج ۵، ص ۲۹۰: «فهذه أحاديث رسول الله، يصدقها الكتاب».

۲. تحف العقول، ص ۲۸۱. ۳. انعام، ۱۶۰.

گرفته است.^۱ همین کار در مورد احادیث امامان سابق بر هر امام نیز موجود است که به جهت مشابهت آن با بحث تضمین و تلمیح قرآنی، تنها به ذکر یک مثال بسنده می‌کنیم و بیش از این بدان نمی‌پردازیم. نمونه زیر از نهج البلاغه است. امام علی علیه السلام در خطبه‌ای که فضیلت قرآن را بیان می‌کند و سپس به موعظه مردم می‌پردازد می‌فرماید:

الْعَمَلُ، الْعَمَلُ، ثُمَّ النَّهْيَةَ، النَّهْيَةَ، وَالِاسْتِقَامَةَ الْاسْتِقَامَةَ، ثُمَّ الصَّبْرَ الصَّبْرَ، وَالْوَرَعَ الْوَرَعَ! «إِنَّ لَكُمْ نَهْيَةً فَأَنْتَهُوا إِلَى نَهَائِكُمْ»، وَإِنَّ لَكُمْ عِلْمًا، فَاهْتَدُوا بِعِلْمِكُمْ، ...
عمل را، عمل را و سپس تا پایان رفتن و رساندن و پایداری و پایداری و شکیبایی و شکیبایی و پارسایی و پارسایی! «بی‌گمان، شما پایانی دارید، پس تا به آخر برسانید» و نشانه‌ای دارید، پس بدان راه جوید.

حال به این حدیث پیامبر بنگرید و ببینید که چه تضمین زیبایی صورت گرفته است. حمزه بن حمران می‌گوید شنیدم که امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ مِمَّا حُفِظَ مِنْ خُطْبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ لَكُمْ مَعَالِمَ فَأَنْتَهُوا إِلَى مَعَالِمِكُمْ وَإِنَّ لَكُمْ نَهْيَةً فَأَنْتَهُوا إِلَى نَهَائِكُمْ...».

از جمله خطبه‌های پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که محفوظ مانده است: «ای مردم، شما را نشانه‌هایی است، پس خود را به آنها برسانید و پایانی دارید، پس تا به آخر برسانید.»

مَثَل

مثل را می‌توان یک اصطلاح بزرگ دانست که در قالب کلماتی معدود بار معنایی انبوهی را به مخاطب انتقال می‌دهد، بدون آنکه متکلم را نیازمند شرح و توصیف

۱. برای نمونه، به فهرستهای صبحی صالح در پایان تصحیح نهج البلاغه و بخش فهرست روایات نبوی مراجعه کنید. این فهرست ششمین فهرست از فهراس بیست‌گانه‌ای است که این محقق عرب‌زبان برای نهج البلاغه، تهیه کرده است.

مفصل واقعه و مقصود خویش نماید.^۱

گوینده، با آوردن یک ضرب‌المثل کوتاه، هم خود و هم شنونده را از رنج درازگویی می‌رهاند و گاه بدین وسیله، مهر تأییدی بر ادعای خود نیز می‌زند. از این‌رو، کشف معنای ضرب‌المثل و فهم دلیل و وجه آوردن و درج آن در کلام، قرینه‌ای بس مهم برای فهم معنای کل کلام می‌شود و مقصود اصلی صاحب سخن را معلوم می‌دارد. ضرب‌المثل، در جامعه جاهلی عرب، نقش مهمی در نگاهداری میراث فکری قبیله داشته است و از این‌رو، بیشتر از هر جا، آنها را در احادیث امام علی علیه السلام - که از دیگر امامان به عصر جاهلی نزدیک‌تر بوده - و به‌ویژه در نهج‌البلاغه که سخنان او در عصر ارتجاع جامعه به جاهلیت است، می‌یابیم. شارحان بزرگ نهج‌البلاغه و نیز برخی مترجمان، به خوبی از اهمیت و نقش این جمله‌های کوتاه در کلام، آگاه بوده و کوشیده‌اند بار معنایی نهفته در پس این واژه‌ها را به گونه‌ای انتقال دهند که هم خود، روشن باشند، و هم روشن‌گر دیگر قسمت‌های کلام باشند.

در اینجا خطبه ۳۵ نهج‌البلاغه را که مشتمل بر مثل‌های متعددی است،

می‌آوریم. امام علیه السلام، پس از توطئه حکمیت، خطاب به مردم گفته است.

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَإِنْ أَتَى الدَّهْرُ بِالْخَطْبِ الْفَادِحِ وَالْحَدِيثِ الْجَلِيلِ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
لَا شَرِيكَ لَهُ لَيْسَ مَعَهُ إِلَهٌ غَيْرُهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ صلى الله عليه وآله.

۱. توشیهیکو ایزوتسو، زبان‌شناس و فیلسوف شهیر ژاپنی می‌گوید: پاره‌های بی‌شمار تجربه‌های شخصی افراد یک قبیله با گذشت زمان، روی هم انباشته می‌شد و به عنوان میراث غیر مادی ارزنده قبیله به نسل‌های بعد انتقال می‌یافت. این معرفت با تجربه‌های مکرر نسل‌های بعد و در خلال دوره‌های متعدد زمانی، تأیید و تأکید می‌شد و به آسانی از حدود یک قبیله، درمی‌گذشت و دیگر مکانها و قبیله‌ها را در می‌نوردید. این تجربه و شناخت حاصل از آن، اندک‌اندک، به صورت سرمایه و ملک قومی عرب درمی‌آمد و به شکل مثل، صورت‌بندی می‌شد و سپس، انتشار می‌یافت و دوباره، این صورت جدید به پسیان می‌رسید و از این‌رو اهمیت فراوان داشت. بخشی از وظیفه شاعران آن بود که این گونه شناخت را به بیانی موجزتر و نیرومندتر بیان کنند و انتشار، توسعه و انتقال دهند (کتاب خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ص ۷۰، با تلخیص و تغییر).

أَمَّا بَعْدُ؛ فَإِنَّ مَعْصِيَةَ النَّاصِحِ الشَّفِيقِ الْعَالِمِ الْمُجْرَبِ ثَوْرُثُ الْحَسْرَةِ وَ تَعْقِبُ النَّدَامَةِ
وَ قَدْ كُنْتُ أَمَرْتُكُمْ فِي هَذِهِ الْحُكُومَةِ أَمْرِي وَ نَخَلْتُ لَكُمْ مَخْزُونَ رَأْيِي «لَوْ كَانَ يُطَاعُ
لِقَصِيرِ أَمْرٍ»^۱ فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِبَاءَ الْمُخَالِفِينَ الْجَفَاءِ وَ الْمُنَابِذِينَ الْعُصَاةِ حَتَّى ارْتَابَ
النَّاصِحُ بِنُصْحِهِ وَ ضَنَّ الزُّنْدُ بِقَدْحِهِ^۲ فَكُنْتُ أَنَا وَ إِيَّاكُمْ كَمَا قَالَ أَخُو هَوَازِنَ:

أَمَرْتُكُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللَّوَى فَلَمْ تَسْتَبِينُوا النُّصْحَ إِلَّا ضَحَى الْغَدِ
سپاس، خدای راست. هر چند روزگار، کاری دشوار پیش آورده و حادثه‌ای بزرگ
پدید کرده. گواهی می‌دهم که خدا یکی است، شریکی ندارد و با او شریکی
نیست و محمد، بنده او و فرستاده اوست. درود بر او و آل او.

اما بعد؛ سربچی از خیرخواه مهربان و دانای کاردان، دریغ و افسوس آورد و
پشیمانی به دنبال دارد. درباره این داوری (حکمت)، رأی خویش را گفتم و آنچه
درون دل داشتم، از شما پنهان نکردم، کاش سخن قصیر را گوش می‌دادید. [رأی
درست آن بود اگر می‌پذیرفتید] اما مخالفت کردید و سرباز زدید و نافرمانی
پیشه ساختید. جفا نمودید و به راه نافرمانی گام نهادید تا آنکه خیرخواه
به خود، بدگمان شود و حلوا، رنج دهان، و داستان من و شما چنان شد که شاعر
گفته است:

نصیحت همه عالم، چو باد در قفس است

به گوش مردم نادان، چو آب در غربال^۳

شعر

شعر نیز در ایجاد ارتباط ذهنی با مخاطب، سریع و آسان عمل می‌کند و از
این رو، مانند مثلها و حتی بیشتر از آنها، استفاده می‌شود. اگرچه برخی مثلها
در قالب شعر بیان شده و به نسلهای بعدی انتقال یافته‌اند و نیز برخی شعرها،
به سبب استشهاد مکرر در عصرهای متوالی، به صورت مثل، درآمده‌اند؛ اما

۱. مثل مشهوری است. ۲. یک اصطلاح است.

۳. ترجمه از استاد شهیدی با اندکی تغییر است. ایشان در اینجا اصطلاح را به اصطلاح معادل،

شعر را به شعر، و مثل عربی را به مثل فارسی ترجمه کرده است.

این، تنها وجه استفاده از شعر نیست.

شعر به سبب ارائه یک صورت خیال برانگیز مخاطب را با بسیاری از دانسته‌ها و نهفته‌های ذهنی او مرتبط می‌کند و از این طریق، تصویری ظریف و لطیف را از واقعیت به نمایش می‌گذارد و مانند نقاشی ماهر و دقیق، او را به حقیقت، بینا می‌گرداند.

هرگاه ما بتوانیم این تصویر ظریف را در ذهن خود احضار کنیم، می‌توانیم به کمک آن، معنای اصلی و مقصود حقیقی گوینده را کشف کنیم. به واقع، شعر در اینجا یک قرینه بزرگ داخلی می‌شود که از طریق محور هم‌نشینی بر بقیه سخن نور می‌افشاند و ناگفته‌های گوینده را روشن ساخته، مقصود نهفته او را قابل رؤیت می‌گرداند. اینک نمونه‌ای از استشهاد امامان علیهم‌السلام به شعر، ارائه می‌شود.

نَجْمُ بَنِّ حُطَيْمِ الْعَنْثَوِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: الْيَأْسُ مِمَّا فِي أَيْدِي النَّاسِ، عِزُّ الْمُؤْمِنِ فِي دِينِهِ، أَوْ مَا سَمِعْتَ قَوْلَ حَاتِمِ:
إِذَا مَا عَرَفْتَ الْيَأْسَ أَلْفَيْتَهُ الْغِنَى إِذَا عَرَفْتَهُ النَّفْسُ، وَالطَّمَعُ الْفَقْرُ.^۱

ناامیدی از آنچه در دست مردم است، عزت دینی مؤمن است، آیا سخن حاتم را نشنیدی که می‌گوید: هنگامی که یأس را شناختم، آن را توانگری یافتم.

تعلیل امام^۲

یکی از دیگر قرینه‌های مؤثر در فهم حدیث، علت آورده شده در صدر و ذیل آن است؛ علتی که گوینده حدیث حکم خود را به آن مستند کرده است. این علتها که بیشتر در دنباله حکم بازگو می‌شود، در موارد بسیاری مورد استفاده محدثان و فقیهان بوده است و ایشان مراد واقعی و منظور حقیقی حدیث را با توجه به تعلیلها بیان داشته‌اند و مباحث نظری و تطبیقی آنها، موجب شده است بحث مستقلی در

۱. الکافی، ج ۴، ص ۲۱، ح ۶.

۲. از اینجا تا پایان فصل، مباحثی آمده که بر علم اصول فقه مبتنی است و استادان محترم می‌توانند از تدریس آن برای دانشجویانی که با اصول فقه آشنایی ندارند، خودداری کنند.

علم فقه و اصول فقه مطرح شود.^۱ مثال مشهور این بحث «حرّم الخمر، لأنّه مسکر» است که در بسیاری از کتابها، تکرار شده است.

اصولیان و فقیهان می‌گویند که با بیان علت، موضوع حکم از آنچه در ابتدای کار فهمیده می‌شود، به موضوعی عام‌تر از آن تبدیل می‌گردد و شامل هر آنچه این علت ذکر شده در آن وجود دارد، می‌شود؛ برای مثال، حرمت خمر، به دیگر موادّ مست‌کننده، سرایت می‌نماید. و از این رو، ظهور مستقرّ و مراد نهایی حدیث را با توجه به ذکر علت، معنایی متفاوت با حدیثی می‌دانند که علت در آن، ذکر نشده است.

می‌توان چنین گفت که امام معصوم علیه السلام و شارع مقدس، منظور نهایی و مقصود اصلی اش، حرام کردن همه مسکرها بوده و خمر را به عنوان مثال بارز و شایع، نقطه آغاز بیان حکم خود، نموده است، نه آنکه مقصود شارع، فقط بیان حکم حرمت خمر بوده و علت را برای بیان مصلحت حکم، آورده باشد.

گفتنی است که تعمیم حکم با استفاده از علت ذکر شده در کلام و به اصطلاح علم اصول «علت منصوصه»، خود، تابع قواعد عقلایی ظهور کلام است که محلّ بحث آن در علم اصول و فقه است؛^۲ اما تقریباً تمام فقیهان و عالمان علم اصول فقه، این تعمیم و تعدی را پذیرفته^۳ و فقط در قواعد و شروط آن، نظرهای متفاوت، اما مقایسه‌ای ابراز داشته‌اند.^۴ ما این بحثها و نیز تفاوت «علت منصوصه» و «علت

۱. أصول الفقه، محمد رضا مظفر، ص ۵۳۶.

۲. ر.ک: مبادی الوصول إلى علم الأصول، علامة حلّی، ص ۲۱۷؛ أصول الفقه، ص ۵۳۷.

۳. برای نمونه، ر.ک: رسائل الشهيد الثانی، ص ۸: «قد تحقّق فی الأصول أنّ العلة المنصوصة يتعدّى إلى كلّ ما تحقّق فيه العلة». نیز، ر.ک: جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۴۱۷ و ج ۳۴، ص ۱۳۲؛ کتاب الصلاة، شیخ انصاری، ج ۲، ص ۳۱۹؛ مصباح الفقاهة، خویی، ج ۴، ص ۴۳؛ و در میان اهل سنت، ر.ک: نیل الأوطار، شوکانی، ج ۸، ص ۲۰۸؛ فتح الباری، ابن حجر، ج ۹، ص ۵۳۶؛ البرهان، زرکشی، ج ۳، ص ۹۱.

۴. ر.ک: عدّة الأصول، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۵۷؛ الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۶۳-۶۵.

مستنبطه» و تفاوت اصلی تعلیل را با قیاس - که از نظر شیعه حجّت نیست - به علم اصول فقه وا می‌گذاریم^۱ و از این میان، تنها به دو نکته اشاره می‌کنیم:

(الف) علت منصوصه، افزون بر تعمیم، موجب تخصیص نیز می‌شود و دایره حکم را به موضوعاتی سرایت نمی‌دهد که از نظر عرف یا حتی لغت در موضوع حکم بیان شده، در حدیث جای می‌گیرند، اما ملاک و مناط حکم را ندارند؛ برای مثال، اگر گونه‌ای خمر غیر مُسکِر یافت شود، بر طبق تعلیل در روایت، می‌توان آن را حرام ندانست.^۲

(ب) گاه برخی تعلیلهای از قبیل ذکر حکمت تشریح و مصلحت حکم‌اند نه آنکه به منزله قضیه عمومی و کبرای کلی باشند. این تعلیلهای، موجب تقیید حکم نمی‌شوند و نمی‌توان گفت که حکم یاد شده، فقط در موضوعات و مواردی که حکمت بیان شده را دارند جاری است، و بر دیگر مصداقهای موضوع، که این حکمت را ندارند، صدق نمی‌کند؛ بلکه همه افراد موضوع، داخل حکم‌اند.^۳

اینک، دو روایت می‌آوریم که دارای تعلیل‌اند و هر دو به یک موضوع، نظر دارند؛ یعنی چگونگی جریان یافتن احکام خویشاوندی در اثر شیر خوردن کودک.

۱. ابنُ اَبی یَعْفُورَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَمَّا يَحْرُمُ مِنَ الرُّضَاعِ؟ قَالَ: إِذَا رَضَعَ حَتَّى يَمْتَلِي بَطْنُهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ الدَّمَّ وَ ذَلِكَ الَّذِي يُحْرَمُ.^۴

ابن ابی یعفور می‌گوید: از او (امام صادق علیه السلام) پرسیدم: با چگونه شیر خوردنی محرمیت ایجاد می‌شود؟ امام فرمود: بدان‌گونه که سیر و پُر بخورد؛ چرا که این خوردن، گوشت و خون را می‌رویاند و این است که موجب محرمیت می‌شود.

۲. عَلِيُّ بْنُ رِثَابٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا يَحْرُمُ مِنَ الرُّضَاعِ؟ قَالَ:

۱. أصول الفقه، ص ۵۳۸؛ مصباح الفقيه، همدانی، ج ۱، ص ۴۳۳؛ قوانین الأصول، قمی، ص ۳۷۴ و ۴۵۸؛ فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۵۴.

۲. ر.ک: حاشیه مجمع الفائدة والبرهان، وحید بهبهانی، ص ۳۵۲.

۳. صلاة (تقریرات خارج فقه میرزای نایینی، کاظمی)، ج ۲، ص ۳۱۸. نیز، ر.ک: تتمه حدائق، ج ۱، ص ۲۳۸. ۴. الاستبصار، ج ۳، ص ۱۹۵، ح ۷۰۸.

ما أَثْبَتَ اللَّحْمَ وَ شَدَّ الْعَظْمَ. قُلْتُ: فَتَحْرُمُ عَشْرُ رَضَعَاتٍ؟ قَالَ: لَا لِأَنَّهَا لَا تُنْبِتُ اللَّحْمَ وَلَا تَشُدُّ الْعَظْمَ عَشْرَ رَضَعَاتٍ.^۱

علی بن رثاب می‌گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم: چگونه شیر خوردنی، محرمت می‌آورد؟ امام فرمود: آنچه گوشت را برویاند و استخوان را محکم کند. پرسیدم: آیا ده بار شیر خوردن، مَحْرَم می‌کند؟ فرمود: نه، چون ده بار شیر خوردن، نه گوشت را می‌رویاند و نه استخوان را محکم می‌کند.

روایت نخست، سیر و پُر خوردن کودک را موجب ایجاد محرمت و دیگر احکام رضاع می‌داند، ولی تنها از آن رو که این گونه شیر خوردن، موجب رویدن گوشت و خون می‌شود و روایت دوم، ده بار شیر خوردن را کافی نمی‌داند؛ چون موجب رویدن گوشت و خون نمی‌شود و هر دو نمونه‌های خوبی برای انحصار حکم در عِلَّتْ‌اند.

بر اساس روایت نخست، می‌توان چنین گفت که اگر کودک از شیر دایه، سیر شود، اما به رویش گوشت و خون نینجامد، احکام رضاع، جاری نمی‌شود و بر اساس روایت دوم، می‌توان گفت که اگر کودک ده بار شیر بخورد، اما به رویش گوشت و خون نینجامد، احکام شیرخوارگی جاری است.

سؤال‌راوی

احادیث بسیاری در پاسخ به پرسشهای راویان آشنا به فقه و سایر معارف دینی یا مردمی عادی که با مشکلاتی مواجه شده‌اند، صادر شده است؛ زیرا پیشوایان ما مرجع پرسشهای علمی عصر خویش بوده و به سؤالهای فقهی، تفسیری و اخلاقی و جز اینها پاسخ می‌داده‌اند. آنان، با گفتار و کردار و نوشته و رساله، پرسشهای آشکار و نهفته راویان را پاسخ می‌دادند و اشکالات و شبهه‌ها را حل می‌کردند.^۲ کتابهایی از قبیل مسائل علی بن جعفر، مسائل الرجال، المکاتبات حمیری و توقیعات

۱. همانجا، ح ۷۰۴.

۲. ر.ک: مجله علوم حدیث، ش ۶ و ۹، مقاله «عرضه حدیث»، از نگارنده.

ارزشمندی که از امام عصر (عج) و پدران بزرگوارش صادر شده است، همه و همه شاهد این مدّعايند که احادیث، نه در خلأ، که در عرصه علمی معاصر خود، صدور یافته‌اند، و نه در کتاب، که در فضای گاه تب‌آلود سیاسی و اجتماعی روزگار خویش جای گرفته‌اند.

از این رو، یافتن سؤال نهفته یا آشکار و علنی راوی یا پرسشگر که خود، نخستین مخاطب حدیث است، ما را به محور اصلی پاسخ و هسته درونی آن رهنمون می‌کند؛ خواه این سؤال و جواب در یک مجلس بوده و به گونه شفاهی اتفاق افتاده باشد، خواه به صورت کتبی نوشته شده و پاسخش روزها و هفته‌ها بعد رسیده باشد و یا سؤال آن قدر رایج و مشهور بوده که سخن امام به آن متوجه بوده، بی‌آنکه کسی پرسیده باشد.

توجه به سؤال راوی و نقش آن در فهم پاسخ امام در زمینه احادیث عقیدتی و فقهی، بیش از زمینه‌های دیگر رخ داده است و بسیاری از فقیهان، در مباحث فقهی حدیثی خود، از سؤال موجود در حدیث، استفاده کرده، آن را قرینه‌ای برای تعیین مراد نهایی امام دانسته‌اند و گاه، ظهوری کاملاً متفاوت از آنچه از حدیث بدون سؤال می‌فهمیم، به حدیث نسبت داده‌اند^۱ یا به قرینه پرسش راوی، یکی از چند معنای محتمل حدیث را برگزیده و بقیه را کنار نهاده‌اند.^۲ فقها، گاه اطلاقات پاسخ را به قرینه سؤال مقید کرده‌اند، گاه عمومات آن را تخصیص زده‌اند^۳ و گاه از انعقاد و شکل‌گیری اطلاق و عموم جلوگیری

۱. ریاض المسائل، ج ۹، ص ۲۹۷، درباره وقف که به قرینه پرسش راوی از صحت وقف، عبارت «یرجع میراثا» را در کلام امام، غیر قابل حمل بر معنای حقیقی خود دانسته و آن را بر معنای مجازی حمل کرده است.

۲. ر. ک: مستند الشیعة، نراقی، ج ۷، ص ۱۵۳ (در مسئله شک در رکعات نماز)؛ جواهر الکلام، ج ۵، ص ۳۱۰ (مسئله تماس با قطعه جدا شده از بدن حیوان).

۳. الصلاة شیخ انصاری (چاپ قدیم)، ص ۳۹۲ (در مسئله افزودن قصد مسافرت به شروط عقد صلاة).

کرده‌اند^۱ و گاه، اجمال حدیث را به وسیله سؤال، برطرف ساخته‌اند.^۲

گفتنی است گاه راوی پس از پاسخ امام علیه السلام، دوباره سؤال می‌کرد و دور جدیدی از پرسش و پاسخ، آغاز می‌شد. در این‌گونه موارد، پرسش دوم راوی نیز به فهم حدیث و پاسخ اول، کمک می‌کند؛ چه، راوی خود، از مخاطبان فهیم و اهل همان زبان است و سؤال دوم خود را بر اساس آنچه از پاسخ امام علیه السلام فهمیده است، طرح می‌کند و این فهم، از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ به‌ویژه اگر در پاسخ امام علیه السلام انکاری متوجه آن نگردد.

برای مطالعه بیشتر

مثال ۱:

محمّد بن جمران سأل أبا عبد الله عليه السلام لأي علة يُجهرُ في صلاة الجمعة وصلاة المغرب وصلاة العشاء الآخرة وصلاة الغداة، وسائر الصلوات مثل الظهر والعصر لا يُجهرُ فيهما - إلى أن قال - : فقال : لأن النبي صلى الله عليه وآله لما أُسري به إلى السماء كان أوّل صلاة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة، فأضاف الله - عزّ وجلّ - إليه الملائكة تُصلي خلفه، فأمر نبيه أن يُجهرَ بالقراءة ليُبينَ لهم فضله، ثمّ فرض عليه العصر ولم يُضف إليه أحدًا من الملائكة، وأمره أن يُخفيَ القراءة، لأنّه لم يكن وراءه أحدٌ، ثمّ فرض عليه المغرب وأضاف إليه الملائكة، فأمره بالإجهار، وكذلك العشاء الآخرة، فلما كان قرب الفجر نزل ففرض الله عليه الفجر فأمره بالإجهار ليُبينَ للناس فضله كما بيّنه للملائكة، فلهذه العلة يُجهرُ فيها.

صاحب جواهر، پس از نقل این حدیث می‌گوید: به قرینه سؤال راوی، مراد از ظهر در عبارت «فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة»، نماز جمعه و نه نماز ظهر است.^۳

۱. ر.ک: مشارق الشموس، ج ۱، ص ۲۲۱ و ۲۸۹؛ كشف اللثام، ج ۲، ص ۲۸۷ (در مسئله ارث)؛ رياض المسائل (چاپ قدیم)، ج ۲، ص ۲۹۹؛ جامع المدارک، خوانساری، ج ۳، ص ۱۵۵.

۲. جواهر الکلام، ج ۳۶، ص ۲۸۴.

۳. جواهر الکلام، ج ۹، ص ۳۶۷.

آنچه از این حدیث برمی‌آید این است که جهر و اخفات نمازها از آن هنگام تشریح شد که پیامبر ﷺ در معراج نماز خواند. نمازهایی که پیامبر ﷺ با فرشتگان خواند به امر الهی به جهر خوانده شد تا فرشتگان فضیلت پیامبر ﷺ را دریابند و نماز نیمروز جمعه از این دسته بود و نمازهایی که ایشان به تنهایی و بدون حضور فرشتگان خواند، آهسته و به اخفات بود.

مثال ۲: علامه مجلسی حدیثی را نقل می‌کند که به ظاهر، حصر نواقض وضو را می‌فهماند؛ اما به قرینه پرسش راوی، حصر آن را حقیقی نمی‌داند.

أبو بصیر المرادی عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ ع: سَأَلْتُهُ عَنِ الْحِجَامَةِ وَالْقَيْءِ وَكُلِّ دَمٍ سَائِلٍ. فَقَالَ: لَيْسَ فِيهِ وَضُوءٌ، إِنَّمَا الْوُضُوءُ مِمَّا خَرَجَ مِنْ طَرْفَيْكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِمَا عَلَيْنِكَ.

ابو بصیر مرادی از امام صادق ع درباره نقض وضو با حجامت و قی و هر خونی که از رگها سیلان یابد، پرسید. امام فرمود: در اینها وضو نیست. وضو تنها پس از خروج بول و غائط از دو مخرج انسان است که از نعمتهای الهی به شمار می‌آیند. علامه مجلسی، در ضمن بیان این حدیث می‌گوید:

يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ... الْحَصْرُ الْإِضَافِيُّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا يَخْرُجُ مِنَ الْإِنْسَانِ أَوْ مَا تَعُدُّهُ الْعَامَّةُ نَاقِضًا وَ لَيْسَ بِنَاقِضٍ، بِقَرِينَةِ السُّؤَالِ، فَلَا يُرَدُّ النَّقْضُ بِالنُّوْمِ وَ أَشْبَاهِهِ.^۱

یعنی حصر پاسخ امام ع، ناظر به سؤال راوی و در مقام ردّ چیزی است که سؤال‌کننده عنوان کرده و به نواقض دیگر نظر ندارد. به عبارت دیگر، سؤال راوی به مواد خارج شده از بدن مربوط است و امام هم نواقض وضو را در این محدوده، یعنی چیزهای خارج شده از بدن، محصور می‌کند و از این رو، حصر امام ع، نسبی (= اضافی) و در مقام سنجش در چنین محدوده‌ای است، نه همه نواقض وضو، و این، موجب می‌شود که ما نواقض وضو را به آنچه در این حدیث گفته شده حصر نکنیم و ناقضهایی مانند خواب را - که ارتباطی با مواد خارج‌شدنی از بدن ندارد - از دایره بیان حدیث، بیرون بدانیم و حدیث را بدان ناظر ندانیم.

۱. بحار الأنوار، ج ۷۷، ص ۲۱۴.

علامه مجلسی، در جایی دیگر، واژه علم را تنها به قرینه سؤال راوی بر معنای گمان و احتمال، حمل می‌کند.^۱

۳. سألنا أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يهب الهبة، أيرجع فيها إن شاء، أم لا؟ فقال:

يَجُوزُ الْهَبَةُ لِذَوِي الْقَرَابَةِ وَالَّذِي يُثَابُ فِي هَبْتِهِ وَيَرْجِعُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ إِنْ شَاءَ.^۲

از امام صادق عليه السلام پرسیدیم: کسی چیزی را می‌بخشد، آیا می‌تواند آن را بازپس گیرد؟ امام فرمود: «بخشش به خویشان لازم و بی‌بازگشت است و نیز کسی که در بخشش خود، عوض می‌گیرد (هبة معوضه)؛ و اما در غیر اینها، شخص می‌تواند آنچه را بخشیده بازپس گیرد».

در این حدیث کلمه «يجوز»، برخلاف معنای خود، حمل شده است و برخی، آن را به قرینه پرسش راوی، به معنای «يلزم» گرفته‌اند.^۳

چکیده

۱. گوینده، می‌تواند با افزودن قرینه‌های متصل یا منفصل، معنای ابتدایی

سخن خود را دگرگون یا گستره آن را محدود کند.

۲. متکلم حق دارد که گاه به سبب پیشامد و یا بروز خطری، با ابهام سخن بگوید

و سپس با سخن دیگری، آن را روشن و یا بی‌اعتبار سازد.

۳. افزودن قرینه‌ها و یا با ابهام سخن گفتن، به سبب زیستن امامان معصوم ما در

وضعیتها و زمانه‌های گوناگون از یک سو، و سطح فکری و مذهب مختلف

مخاطبان از سوی دیگر، در احادیث شیعه شایع است.

۴. اصطلاحهای مراد استعمالی و جدی، و یا ظهور تصویری و تصدیقی، برای

اشاره به عدم لزوم تطابق معنای اولیه متن و مقصود نهایی گوینده است.

۱. همان، ص ۳۶۴. نیز، ر.ک: بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۸.

۲. تهذیب الأحکام، ج ۹، ص ۱۵۵، ح ۶۳۶.

۳. در احادیث باب نکاح نیز گاه «يجوز» با حرف تعدی «علی» به کار رفته که به معنای «يلزم» است.

۵. احتمال وجود قرینه‌ها موجب می‌شود که به فهم اولیه خود از حدیث اعتماد نکنیم و پس از کاوش و فحص از قرینه‌هایی مانند مخصّصها، مقیدها و ناسخها، به فهم خود از حدیث، اعتبار بخشیم.

۶. قرینه‌ها گونه‌های متعدّدی دارند و در این فصل به قرینه‌های متّصل کلامی پرداختیم که مطابق با تقسیم‌بندی سنتی دو گونه‌اند: قرینه معینه و قرینه صارفه، و هر دو گونه، واژه یا جمله‌ای هستند که در کنار همان سخن اول می‌نشینند.

۷. قرینه معینه برخی از معانی واژه‌های چند معنایی را کنار می‌نهد و گاه آن را در یک معنا، منحصر می‌کند.

۸. قرینه صارفه معنای اصلی کلمه را کنار می‌نهد و مقصود اصلی گوینده را نمایان می‌سازد.

۹. آیات و اشعار و مثلّهای به کار رفته در میان احادیث و نیز پرسشهای راویان و تعلیلهای معصومان، هر یک، قرینه‌ای بس مهم برای فهم مقصود نهایی گوینده حدیث است.

۱۰. تعلیل امام، افزون بر تعمیم حکم، تخصیص نیز می‌زند؛ اما نحوه استفاده تعمیم و تخصیص تابع قواعد علم اصول فقه است. در این علم، میان علّت منصوصه و مستنبطه، و نیز میان علّتی که از قبیل حکمت و مصلحت حکم باشد، با علّتی که سبب تامّ حکم باشد، فرق نهاده شده است.

۱۱. پرسش راوی نیز قرینه‌کاری در فهم مراد اصلی امام علیه السلام است و متکلمان و فقیهان از این قرینه بسیار سود جستند.

۱۲. استفاده‌کنندگان از حدیث، به قرینه پرسش راوی، گاه یکی از چند معنای محتمل حدیث را برگزیده و بقیه را کنار گذاشته‌اند، گاه اطلاق پاسخ را به قرینه سؤال، مقید کرده و یا عموم آن را تخصیص زده‌اند، گاه اجمال سخن را به وسیله پرسش، زدوده‌اند و گاه معنایی کاملاً متفاوت با ظهور اولیه حدیث، به آن نسبت داده‌اند.

پرسش و پژوهش

۱. ظهور تصویری و تصدیقی چه تفاوتی با هم دارند؟
۲. اهمیت بیشتر توجه به قرینه‌ها در کلام ائمه علیهم‌السلام از چه ناشی می‌شود؟
۳. توریه چیست و چه نقشی در فهم حدیث دارد؟
۴. دو حدیث که در آن توریه و تقیه شده است بیاورید.
۵. وجود قرینه‌های متصل و منفصل چه وظیفه‌ای را بر دوش ما می‌نهند؟
۶. انواع قرینه‌ها را برشمرده، تعریف کنید.
۷. گونه‌های تضمین را برشمرده، برای هر یک از انواع آن حدیثی بیاورید.
۸. مثل‌های به کار رفته در نامه ۲۸ نهج البلاغه را بیابید و ترجمه کنید.
۹. تعدی از علت منصوصه به چه معناست؟
۱۰. دو حدیث مشتمل بر تعلیل بیابید.
۱۱. آیا علت منصوصه می‌تواند حکم را تخصیص بزند؟ چرا؟
۱۲. یک حدیث بیاورید که علت در آن از نوع بیان حکمت و مصلحت باشد.
۱۳. تأثیرات گوناگون پرسش را بر فهم پاسخ امام علیه‌السلام نام ببرید و برای هر یک حدیثی بیاورید.

یافتن اسباب ورود حدیث

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که خواننده:

۱. به مفهوم اسباب ورود حدیث و اهمیت آن در فهم حدیث پی ببرد؛
۲. با برخی از اسباب ورود حدیث آشنا شود؛
۳. شیوه دستیابی به اسباب ورود حدیث را بداند؛
۴. از چگونگی تأثیر اسباب ورود در حلّ اخبار مبهم و مشکل آگاهی یابد.

تعریف و اهمیت اسباب ورود حدیث

همان گونه که آشنایی با شأن نزول آیات شریف قرآن، ما را در فهم درست مقصود آیه یاری می دهد، یافتن سبب ورود حدیث نیز ما را به مقصود گوینده حدیث رهنمون می سازد.

سبب ورود حدیث، یعنی زمینه ای که موجب شده است تا معصوم علیه السلام، سخن بگوید و حکمی را بیان و مسئله ای را طرح یارد و انکار کند و یا حتی کاری را انجام دهد.

به دیگر سخن متن حدیث، یک مجموعه بسته و مستقل از هر گونه وابستگی به بیرون نیست. حدیث نیز، مانند دیگر اسناد تاریخی برجا مانده، ممکن است با همه حاشیه ها و رشته های مرتبط با آن به دست ما نرسیده باشد و این نکته

ما را ملزم می‌سازد که در فهم حدیث تنها به فهم الفاظ آن از آغاز تا پایان بسنده نکنیم و همه قرینه‌ها و حتی عناصر غیر زبانی، اما مرتبط را نیز بیابیم. این عناصر بیشتر به شکل قرینه‌های مقامی (مانند شرایط اجتماعی و تاریخی، فضای فرهنگی و علمی، حالتها و وضعیت مقام گفتگو، شخصیت مخاطب و پرسشهای نهان راوی حدیث) هستند و ممکن است در صورتهای دیگر نیز پدیدار شوند. با توجه به این گوناگونی و تأثیر شگرف و قابل توجه آنها بر معنای متن، این عناصر را - با آنکه خود از قرینه‌ها به شمار می‌روند - به طور جداگانه می‌آوریم.

بستر اجتماعی و تاریخی هر سخن نیز در فهم آن، تأثیری بسزا دارد؛ برای مثال، شناخت زمینه صدور روایات نهی از قیاس - یعنی حکم یک موضوع را برای موضوع دیگری آوردن به صرف مشابهت و نه هیچ دلیل دیگر - ما را به این نتیجه می‌رساند که قیاس نه تنها در فقه، که در عقاید و کلام نیز باطل است و این شیوه، یعنی قیاس تمثیلی و تشبیهی (و نه منطقی که از نوع دلیلهای برهانی و جزء ضروریات عقلی است) در همه جا مردود است و منحصر به حوزه فقه نیست و در عوض، قیاس منطقی، مقبول و حتی مورد کاربرد ائمه علیهم‌السلام در احتجاجهای کلامی و نیز فقه است؛ و یا نهی از جدال و مناظره، زمان خاص یا افراد مشخصی را در بر می‌گیرد.

در این میان، یافتن اسباب ورود احادیث، از امام باقر علیه‌السلام به این سو، اهمیت بیشتری دارد؛ چه، از دهه‌های آغازین قرن دوم هجری، نحله‌های فکری، مکتبهای کلامی و مدرسه‌های فقهی گوناگونی پا به عرصه حیات علمی مسلمانان نهاده و امامان معصوم ما - که مرزبانی عقیده و بینش اسلام راستین را به عهده داشتند - به این میدان در آمدند و از این رو، روایات شریف آنان، نه در خلأ که در فضای علمی و نقد و بحث، وارد شده است.

آنان یا در مقام پاسخ به پرسشهای راویان بودند یا در مقام نقد نظر و فتوای فقیهان اهل سنت، و یا ردّ و انکار بدعتی آشکار. پیشوایان ما به سنت

حسنه دعوت به حکمت و جدال احسن عمل می‌کردند و به صورت مستقیم و غیر مستقیم، به گفتگو با پیروان ادیان دیگر و طرح و نقد فتاوی فقیهان غیر شیعی می‌پرداختند.^۱

ایشان راویان و شاگردان مبرز خویش را نیز به این عرصه کشاندند و از آنان خواستند که سخنان دیگران را نیک بشنوند و سپس یا بپذیرند یا با آنها رویارویی کنند و اگر خود از عهده بر نمی‌آیند، بر ایشان عرضه کنند و پاسخ بگیرند.^۲ روشن است که راویان، این فتاوا و نظریات را در کنار حدیث صادر شده، می‌دیدند و حدیث را می‌فهمیده‌اند؛ اما لزوماً همه این قرینه‌ها را نقل نکرده‌اند.

راویان گاه حتی متوجه این نکته نبوده‌اند که ممکن است یک قرینه مهم و روشن و بدیهی، در طی چند قرن، به راز پوشیده و مطلب مغفول، تبدیل شود و همان‌گونه که ما در نقل حوادث تاریخی و سخنان گویندگان معاصر خویش، از نقل نکات ضمیمه یا جزئیات درباره سخن و واقعه‌ای غافل هستیم، آنان نیز در بسیاری از موارد، نظرهای مقابل، فتاوی دیگر فقیهان و اندیشه‌ها، پرسشها و دغدغه‌های ذهنی بزرگان هم‌عصر امامان علیهم‌السلام را نیز نقل نکرده‌اند، اگرچه خود از آنها آگاه بوده‌اند.

برخی از آنان حتی گاه متوجه نبوده‌اند که امام معصوم علیه‌السلام در مقام حفظ راوی یا خود یا کیان شیعه است، نه در صدد بیان حکم واقعی و الهی و نیز متوجه نبوده‌اند که به سبب حضور جاسوسی در مجلس گفتگو یا خطرات عمل به حکم حقیقی واقعه، امام به گونه‌ای دو پهلو و کنایه‌آمیز سخن می‌گوید یا به صراحت از بیان حکم واقعی، خودداری می‌ورزد. شناخت این وضعیت و موقعیت است که فهم «جهت صدور» روایات را به مبحث اسباب ورود حدیث پیوند می‌زند و نیاز به علم اصول فقه را نشان می‌دهد.

۱. ر.ک: الاحتجاج طبرسی و التوحید شیخ صدوق.

۲. ر.ک: مجله علوم حدیث، ش ۶، مقاله «عرضه حدیث»، از نگارنده.

شیوه یافتن اسباب ورود حدیث

با توجه به آنچه گذشت، برای فهم بهتر حدیث و رسیدن به مراد نهایی گوینده، باید با کاوش در منابع ناظر به حدیث، از سبب ورود حدیث و فضای جانبی آن مطلع شویم. این منابع، بسته به متن و موضوع حدیث، ممکن است منابع حدیثی دیگر یا منابع تاریخی و تفسیری یا هر منبع مرتبط دیگری باشد؛ مثلاً فهم خطبه‌های حماسی امام حسین علیه السلام از مدینه تا کربلا، درگرو درک شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه معاصر با امام علیه السلام است و درک چرایی و چگونگی تعریفهای امام علی علیه السلام از خود با وجود نهی از تزکیه نفس و ناپسند بودن تعریف از خود، به آگاهی از وجود جنگ تبلیغاتی میان آن بزرگوار و معاویه و پی بردن به اهداف او از درهم کوبیدن شخصیت سیاسی امام علی علیه السلام از طریق فرستادن نامه‌هایی به عراق، مصر و دیگر جاها وابسته است.^۱

ما شیوه جستجو در این منابع را، حداقل در حوزه منابع حدیثی، همان شیوه یافتن خانواده حدیث می‌دانیم که در فصل بعدی خواهد آمد. با این توضیح که شناخت روایات تقیه‌ای یا دو پهلو (معارض و توره‌ها) به دسترسی به روایات متعارض هم نیاز دارد. یعنی افزون بر یافتن احادیث مشابه و هم‌خانواده، باید روایات مخالف با روایت مورد فهم را هم بیابیم و به تقیه‌ای بودن حدیث صادر شده یا توره‌آمیز بودن عبارات آن پی ببریم. این امر ما را ناگزیر می‌سازد تا جریانهای سیاسی و اجتماعی حاکم و فتاوی مخالفان را نیز به خوبی بشناسیم و زمینه‌های تقیه یا دیگر دلایل صدور حدیث را دریابیم. از آنجا که این نیاز بیشتر در احادیث فقهی رخ می‌نماید، بحث بیشتر را به علم اصول فقه و فصل تعارض در همین کتاب واگذار می‌کنیم و در اینجا با ارائه چند نمونه، تأثیر شگرف آگاهی از سبب صدور حدیث را بر فهم معنای حدیث نشان می‌دهیم.

۱. ر.ک: دانش‌نامه امیرالمؤمنین علیه السلام، ج ۶، ص ۵۱.

نمونه‌های حدیث شیعه

مثال ۱: پیامبر اکرم می‌فرماید:

من بشرنی بخروج آذار فله الجنة.^۱

هر کس مرا به خروج [ماه] آذار، بشارت دهد، به بهشت می‌رود.

این حدیث در مجموعه‌های روایی اهل سنت مورد خدشه قرار گرفته است و به نقل از احمد بن حنبل آن را بی اعتبار دانسته‌اند؛^۲ اما با مراجعه به مصادر شیعی و یافتن وجه صدور آن، به راحتی حدیث را معنا می‌کنیم و آن را می‌پذیریم. شیخ صدوق، سبب صدور این حدیث را از ابن عباس، چنین نقل کرده است:

كَانَ النَّبِيُّ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ فِي مَسْجِدِ قِبَا وَ عِنْدَهُ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالَ: أَوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْكُمْ السَّاعَةَ، رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؛ فَلَمَّا سَمِعُوا ذَلِكَ قَامَ مِنْهُمْ فَخَرَجُوا وَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يُحِبُّ أَنْ يَعُودَ لِيَكُونَ أَوَّلَ دَاخِلٍ فَيَسْتَوْجِبَ الْجَنَّةَ، فَعَلِمَ النَّبِيُّ ﷺ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَالَ لِمَنْ بَقِيَ عِنْدَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ: إِنَّهُ سَيَدْخُلُ عَلَيْكُمْ جَمَاعَةٌ يَسْتَبِقُونَ، فَمَنْ بَشَّرَنِي بِخُرُوجِ آذَارِ فَلَهُ الْجَنَّةُ. فَعَادَ الْقَوْمُ وَ دَخَلُوا وَ مَعَهُمْ أَبُو ذَرٍّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - فَقَالَ لَهُمْ: فِي أَيِّ شَهْرٍ نَحْنُ مِنَ الشُّهُورِ الرَّؤْمِيَّةِ؟ فَقَالَ أَبُو ذَرٍّ: قَدْ خَرَجَ آذَارُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ ﷺ: قَدْ عَلِمْتُ ذَلِكَ يَا أَبَا ذَرٍّ وَ لَكِنِّي أُحِبُّبْتُ أَنْ يَعْلَمَ قَوْمِي إِنَّكَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ كَيْفَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ وَ أَنْتَ الْمَطْرُودُ عَنْ حَرَمِي بَعْدِي لِمَحَبَّتِكَ لِأَهْلِ بَيْتِي فَتَعِيشَ وَ حَدَاكَ وَ تَمُوتَ وَ حَدَاكَ وَ يَسْعَدَ بِكَ قَوْمٌ يَتَوَلَّوْنَ تَجْهِيْزَكَ وَ دَفَنَكَ، أَوْلَيْكَ رُفَقَائِي فِي الْجَنَّةِ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ.^۳

روزی پیامبر ﷺ در مسجد قبا با اصحاب خود نشسته بود. به آنان فرمود: نخستین فردی که اکنون بر شما وارد می‌شود، از بهشتیان است. برخی افراد، چون این سخن را شنیدند، بیرون رفتند تا شتابان باز گردند و به سبب این خبر، از بهشتیان شوند. پیامبر ﷺ این را فهمید و به آنان که مانده بودند، فرمود: اکنون چند نفر بر شما در می‌آیند که هر یک از دیگری سبقت می‌جوید. از میان آنان،

۱. مقدمه ابن الصلاح، ص ۱۶۱.

۲. همانجا. نیز، ر.ک: كشف الخفاء، ج ۲، ص ۲۳۶ - ۲۳۷. اما حافظ عراقی این کلام را نپذیرفته و گفته است: «لا يصح هذا الكلام عن الإمام أحمد» (ر.ک: نکت العراقی، ص ۲۲۳ - ۲۲۵).

۳. معانی الأخبار، ص ۲۰۵؛ علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۷۶.

هرکس به من بشارت دهد که ماه آذار، تمام می شود، اهل بهشت است. پس آن گروه بازگشتند و وارد شدند و ابوذر رضی الله عنه نیز با آنان بود. پیامبر به آنان فرمود: ما در کدام ماه رومی هستیم؟ ابوذر پاسخ داد: ای پیامبر خدا! آذار تمام شد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: ای ابوذر! این را می دانستم، اما دوست داشتم که امت من بدانند تو بهشتی هستی و چسان بهشتی نباشی، درحالی که تو را پس از من، از حرم (مدینه) می رانند، چون به اهل بیت من محبت داری؟ پس، تنها زندگی می کنی و تنها می میری و گروهی سعادت تجهیز و کفن و دفن تو را می یابند که آنان، همراهان من در بهشت جاودانند؛ بهشتی که به پرهیزگاران، وعده داده شده است.

مثال ۲: در روایتی به نقل از علی بن مغیره آمده است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: جُعِلْتُ فِدَاكَ! أَلْمَيْتَةُ يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ مِنْهَا؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ مَرَّ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ. فَقَالَ: مَا كَانَ عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الشَّاةِ إِذْ لَمْ يُنْتَفَعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يُنْتَفَعُوا بِأَهَابِهَا؟ قَالَ: تِلْكَ شَاةٌ سُورَةٌ بِنْتِ زَمْعَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله وَكَانَتْ شَاةً مَهْزُولَةً لَا يُنْتَفَعُ بِلَحْمِهَا فَتَرَكَوْهَا حَتَّى مَاتَتْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله: مَا كَانَ عَلَى أَهْلِهَا إِذْ لَمْ يُنْتَفَعُوا بِلَحْمِهَا أَنْ يُنْتَفَعُوا بِأَهَابِهَا أَنْ تَزَكَّى؟! ^۱

به امام صادق عليه السلام گفتم: فدایت شوم! آیا میت، چیز قابل استفاده ای دارد [یا همه آن نجس و غیر قابل استفاده است]؟ فرمود: خیر. گفتم: از پیامبر خدا، چنین به ما رسیده است که بر گوسفند مُرده ای گذشت و فرمود: چه چیزی مانع شد که صاحبان این گوسفند، اگر از گوشت آن سودی نمی برند، از پوست آن بهره مند شوند؟ امام صادق عليه السلام فرمود: آن گوسفند، از آن سوده، دختر زمعه و همسر پیامبر صلی الله علیه و آله بود که از فرط لاغری، گوشت قابل استفاده ای نداشت. پس آن را رها کردند تا بمیرد. پیامبر خدا فرمود: چه می شد که صاحبان این گوسفند، چون نمی توانستند از گوشت آن بهره ببرند، آن را بکشند تا پاک شود و از پوستش استفاده کنند؟.

همان گونه که از صدر حدیث پیداست، علی بن مغیره، حدیثی را شنیده است که با مبانی فقهی، سازگار نیست؛ زیرا به استناد آیه سوم سوره مائده، گوشت حیوان

۱. الکافی، ج ۳، ص ۳۹۸، ح ۶.

مُرده، حرام و به استناد روایات، پوست آن نجس است و از این رو، برای ابن مغیره، شگفت‌انگیز بوده است که پیامبر ﷺ، از استفاده نکردن صاحبان این گوسفند مُرده از پوست آن دریغ بخورد. او روایت را بر امام صادق علیه السلام عرضه می‌دارد تا رمز و راز روایت را دریابد و امام علیه السلام با ذکر سبب ورود حدیث، آن را مفهوم و مقبول می‌نماید.

مثال ۳: پیامبر خدا می‌فرماید:

أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ.^۱

حجامت کننده و حجامت شونده، هر دو افطار کردند.

این حدیث به صراحت بیان می‌کند که حجامت از اسباب شکستن روزه است و چون این نکته با مسلمات فقه شیعه و اهل سنت سازگار نیست،^۲ برخی از فقیهان با توجیه، صدور آن را پذیرفته‌اند و برخی پذیرفته‌اند.^۳ شافعی صدور اولیه حدیث را قبول نموده؛ اما می‌گوید که پیامبر خدا آن را نسخ کرده است.

اما توجیه اساسی این حدیث نیز از طریق توجه به سبب صدور به دست می‌آید. از این رو، به دو نقل کامل‌تر این حدیث می‌پردازیم.

نقل اول. از شداد بن اوس، نقل شده است:

أتى رسول الله ﷺ على رجلٍ بالبقيع وهو يحتجمُ وهو أخذ بيدي لثمانى عشرة خلت من رمضان، فقال: أفطر الحاجمُ والمَحْجُومُ.^۴

پیامبر خدا در بقیع از کنار مردی گذشت که حجامت می‌کرد، در حالی که دست مرا گرفته و هجده روز از ماه رمضان سپری شده بود. پس فرمود:

۱. مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۳۶۴ (از ابو هریره)؛ المجموعة، ج ۶، ص ۳۴۹ (از ثوبان).

۲. ر.ک: المعتبر، حلی، ج ۲، ص ۶۶۴؛ تذکرة الفقهاء، ج ۶، ص ۹۶؛ المجموع، محی الدین نووی، ج ۶، ص ۳۴۹.

۳. مانند ابو هریره، عایشه، حسن بصری، ابن سیرین، ابو ولید موسی بن ابی جارود از شاگردان شافعی (ر.ک: المجموع، ج ۱، ص ۶۴).

۴. سنن أبی داوود، ج ۱، ص ۵۳۱، ح ۲۳۶۹؛ المجموع، ج ۶، ص ۳۵۰.

«حجامت‌کننده و حجامت شونده، افطار کردند».

این نقل، اگرچه جزئیات بیشتری دارد، اما به هیچ روی، اشکال را برطرف نمی‌سازد. از این رو، فقیهان و محدثان اهل سنت، به این توجیه پرداخته‌اند که این حدیث در مورد دو نفری بوده است که هنگام حجامت به غیبت کردن از دیگران مشغول بوده‌اند؛^۱ اما دلیلی بر این توجیه نیاورده و هیچ روایتی که سبب ورود حدیث را این نکته بداند ارائه نکرده‌اند، افزون بر اینکه مفطر بودن غیبت خود، نیازمند توجیه است و تنها یک روایت بر این معنا دلالت دارد، که طبرانی آن را در معجم الکبیر نقل کرده است^۲ و بیهقی آن را غریب دانسته و گفته: این لفظ را در جای دیگری و از شخص دیگری نیافته است.^۳

متن روایت که از ثوبان نقل شده، چنین است:

مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِرَجُلٍ يَحْتَجِمُ فِي رَمَضَانَ وَهُوَ يَقْرِضُ رَجُلًا. فَقَالَ: أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ.

پیامبر خدا بر مردی گذشت که در ماه رمضان مشغول حجامت بود و در همان حال غیبت هم می‌کرد. فرمود: حجامت‌کننده و حجامت شونده، افطار کردند.

گفتنی است که «یقرض رجلاً» به معنای غیبت و بدگویی است^۴ و می‌توان مفطر بودن غیبت را به معنای حبط ثواب روزه و از میان بردن پاداش آن بدانیم و بدین گونه روایت را بپذیریم؛ اما توجیه و نقل دیگری نیز در دست است که چندان مقبول نیست.

شیخ صدوق به نقل از استاد خود می‌گوید: معنای این حدیث ارتباطی با افطار روزه ندارد؛ بلکه منظور آن است که حجامت‌کننده و حجامت شونده با عمل کردن به سنت از پیروان پیامبر ﷺ می‌گردند زیرا ایشان به حجامت فرمان داده است. گفتنی است این توجیه با ظهور روایت سازگار نیست و از این رو،

۱. ر.ک: المجموع، ج ۶، ص ۳۵۰. ۲. ر.ک: المعجم الکبیر، ج ۲، ص ۹۴.

۳. ر.ک: السنن الکبری، ج ۴، ص ۲۶۸. ۴. ر.ک: لسان العرب، ج ۷، ص ۲۱۷.

شیخ صدوق بیان دیگری آورده است که آن نیز برخاسته از توجه به سبب صدور نیست. او می‌گوید: حجامت شونده، خود را در معرض نیاز به افطار قرار داده است؛ زیرا با حجامت مقداری خون از بدن خارج و ضعف عارض می‌شود.

شیخ صدوق این دو توجیه را پس از نقل سبب صدور حدیث می‌آورد؛ اما روایت خود او در معانی الأخبار، که از عبایه بن ربیع نقل شده، مسئله را به راحتی روشن می‌سازد:

سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الصَّائِمِ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَحْتَجِمَ؟ قَالَ: نَعَمْ، مَا لَمْ يَخْشَ ضَعْفًا عَلَى نَفْسِهِ. قُلْتُ: فَهَلْ تَنْقُضُ الْحِجَامَةَ صَوْمَهُ؟ فَقَالَ: لَا. فَقُلْتُ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ حِينَ رَأَى مَنْ يَحْتَجِمُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ: أَفْطَرَ الْحَاجِمِ وَالْمَحْجُومِ؟ فَقَالَ: إِنَّهُمَا أَفْطَرَا لِأَنَّهُمَا تَسَابَا وَكَذَبَا فِي سَبِّهِمَا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَا لِلْحِجَامَةِ.^۱

از ابن عباس پرسیدم: آیا روزه دار می‌تواند حجامت کند؟ گفت: آری، تا آنجا که از ضعف و سستی جان، نترسد. گفتم: آیا حجامت روزه‌اش را می‌شکند؟ گفت: خیر. گفتم: پس معنای این گفته پیامبر خدا به هنگام دیدن حجامت فردی در ماه رمضان چیست که فرمود: حجامت‌کننده و حجامت‌شونده، افطار کردند؟ ابن عباس گفت: آن دو افطار کردند و روزه‌شان باز شد، چون ناسزا بر زبان راندند و در این ناسزاگویی به پیامبر خدا، دروغ بستند، نه آنکه به سبب حجامت، روزه‌شان باطل شده باشد.

به روشنی دیده می‌شود که سبب شکستن روزه دروغ بستن بر پیامبر خدا بوده است که خود، از مفطرات مستقل و قطعی روزه است. از این رو سخن پیامبر ﷺ ناظر به همان دو تن بوده است، نه سایر حجامت‌گران؛ بنابراین به توجیه‌های پیشین نیازی نیست.

مثال ۴: در روایتی آمده است:

قِيلَ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَوْ غَيَّرْتَ شَيْبَكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! فَقَالَ: الْخِضَابُ زِينَةٌ وَ نَحْنُ قَوْمٌ فِي مُصِيبَةٍ.^۲

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۳.

۱. معانی الأخبار، ص ۳۱۹.

به علی علیه السلام گفته شد: ای امیر مؤمنان! کاش ریش سفیدت را رنگ می‌کردی. فرمود: خضاب کردن، زینت است و ما قومی مصیبت زده‌ایم.

اگر به همین روایت، بسنده کنیم و نتوانیم از دیگر نقلها، فضا و تاریخ صدور آن را بیابیم، می‌باید مانند سید رضی رحمته الله علیه، در شرح این حدیث بگوییم که چون علی علیه السلام در مصیبت وفات پیامبر صلی الله علیه و آله بوده، محاسن خود را رنگ نکرده است، با آنکه میان وفات پیامبر صلی الله علیه و آله تا زمان پیری امام علی علیه السلام نزدیک به سه دهه فاصله است. اما در اینجا نیز نقل سبب صدور راه‌گشاست. نقل فاضل آبی در نشر الدرّ چنین است:

انصرفت عليّ من صفيّن فكأنه رأسه و لحيته قطنه. فقيل له: يا أمير المؤمنين! لو غيرت. فقال: إنّ الخضاب زينة و نحن قوم مخزونون.^۱

علی علیه السلام از صفین بازگشت، در حالی که سر و صورتش مانند پنبه [سفید] بود. به او گفته شد: ای امیر مؤمنان! کاش موهایت را رنگ می‌کردی. فرمود: خضاب، گونه‌ای آراستگی است و ما قومی غم دیده‌ایم.

یعنی امام علیه السلام در عزای از دست دادن تعداد بسیاری از دوستان و یاران بزرگش در پیکار صفین از هر گونه زینتی دوری می‌کند. امام علیه السلام در برابر پرسش از امر به خضاب و مفهوم «غیروا الشیب» در حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ دیگری دارد و آن را ناظر و مختصّ به وضعیت صدر اسلام و کمی رزمندگان اسلام، دانسته است.^۲

مثال ۵: پیامبر خدا می‌فرماید:

الجارُّ ثمّ الدارُّ، والرّفيقُ، ثمّ الطّريقُ.^۳

همسایه، سپس خانه؛ و رفیق، سپس راه و طریق.

برای این حدیث سبب ورودی آورده شده است که ظاهراً جدا از متن حدیث نیست و راویان، همه ماجرا را به یکباره نقل کرده‌اند. متن کامل حدیث به همراه سبب ورود آن، که از علی علیه السلام نقل شده، چنین است:

جاء رجلٌ إلى رسولِ الله صلی الله علیه و آله، فقال: يا رسولَ الله! إنّي أردتُ شراءَ دارٍ، أين تأمرني أن أشتري، في جهينة، أم في مزينة، أم في ثقيف، أم في قریش؟ فقال

۲. نهج البلاغة، حکمت ۱۷.

۱. نشر الدرّ، ج ۱، ص ۳۰۷.

۳. کشف الخفاء، ج ۱، ص ۱۷۹.

رسول الله ﷺ: الجار، ثم الدار.^۱

مردی نزد پیامبر خدا آمد و گفت: ای پیامبر خدا! من می‌خواهم خانه‌ای بخرم. کجا می‌فرمایی بخرم: در جهینه یا در مزینه یا ثقیف یا قریش؟ پیامبر ﷺ فرمود: «اول، همسایه و سپس، خانه».

این سفارش در اندرزه‌های لقمان نیز آمده است.^۲

نکته مهم درباره این حدیث آن است که همین متن در حدیثی از حضرت فاطمه علیها السلام نیز آمده است و همان‌گونه که سبب ورودش نشان می‌دهد، معنایی دیگر را می‌رساند. این مثال، به خوبی، تأثیر سبب ورود حدیث را در فهم حدیث، نشان می‌دهد. متن روایت، چنین است:

أَلْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام: رَأَيْتُ أُمِّي فَاطِمَةَ عليها السلام قَامَتْ فِي مِحْرَابِهَا لَيْلَةَ جُمُعَتِهَا، فَلَمْ تَزَلْ رَاكِعَةً سَاجِدَةً حَتَّى انْتَضَحَ عَمُودُ الصُّبْحِ وَ سَمِعْتُهَا تَدْعُو لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ تُسَمِّيهِمْ وَ تُكثِرُ الدُّعَاءَ لَهُمْ وَ لَا تَدْعُو لِنَفْسِهَا بِشَيْءٍ، فَقُلْتُ لَهَا: يَا أُمَّاهُ! لِمَ لَا تَدْعُونَ لِنَفْسِكَ كَمَا تَدْعُونَ لِغَيْرِكَ؟ فَقَالَتْ: يَا بَنِي! الْجَارُ، ثُمَّ الدَّارُ.^۳

حسین بن علی علیه السلام، از برادرش حسن بن علی بن ابی طالب علیه السلام نقل می‌کند که: دیدم مادرم فاطمه، شب جمعه در محرابش ایستاده و پیوسته، رکوع و سجود می‌کند، تا آنکه سپیده دمید و شنیدم که برای مردان و زنان مؤمن، دعا می‌کند و آنان را نام می‌برد و فراوان، برایشان دعا می‌کند؛ اما برای خود، هیچ دعایی نمی‌کند. به او گفتم: ای مادر! چرا برای خودت دعا نمی‌کنی، همان‌گونه که برای دیگران دعا می‌کنی؟ فرمود: «پسرکم! همسایه، سپس خانه».

مثال ۶: راوی، خدمت امام علیه السلام می‌رسد و از این حدیث که پس‌انداز کردن و به ارث نهادن بیش از دو دینار را روا نمی‌داند، می‌پرسد؛ زیرا در اوضاع و شرایط

۱. الجعفریات، ص ۱۶۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۲۰۹، ح ۹۲۷۳، ج ۳، ص ۴۷۰ (ح)

۴۰۲۳، با اندکی تفاوت).

۲. الاختصاص، ص ۳۳۷؛ مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۴۲۹، ح ۹۸۹۹.

۳. علل الشرائع، ج ۱، ص ۱۸۲، ح ۱؛ دلایل الإمامة، ص ۱۵۲، ح ۶۵.

اقتصادی آن روز جامعه، ناچار از اندوختن مبلغی پول بوده است که از حدیث مشابه دیگری مشخص می شود که چندان زیاد هم نبوده است و از باب تمثیل آورده شده است. امام علیه السلام در پاسخ، به سبب صدور حدیث، اشاره کرده، عمومیت داشتن حدیث را نفی می کند. عبدالرحمان بن حجّاج این عرضه را گزارش کرده است و سؤال کننده را نیز نام برده است، اما راویان بعدی نام او را از یاد برده اند. متن گزارش چنین است:

قال: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّكَاةِ، مَا يَأْخُذُ مِنْهَا الرَّجُلُ؟ وَ قُلْتُ لَهُ: إِنَّهُ بَلَّغْنَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَيُّمَا رَجُلٍ تَرَكَ دِينَارَيْنِ فَهُمَا كَيِّ بَيْنَ عَيْنَيْهِ. قَالَ: فَقَالَ: أَوْلَيْكَ قَوْمٌ كَانُوا أَضْيَافًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِذَا أَمْسَى قَالَ: يَا فُلَانُ! إِذْهَبْ فَعَشْ هَذَا. فَإِذَا أَصْبَحَ، قَالَ: يَا فُلَانُ! إِذْهَبْ فَغَدِّ هَذَا؛ فَلَمْ يَكُونُوا يَخَافُونَ أَنْ يُصْبِحُوا بِغَيْرِ عَدَاءٍ وَلَا بِغَيْرِ عَشَاءٍ فَجَمَعَ الرَّجُلُ مِنْهُمْ دِينَارَيْنِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهِ هَذِهِ الْمَقَالَةُ، فَإِنَّ النَّاسَ إِنَّمَا يُعْطَوْنَ مِنَ السَّنَةِ إِلَى السَّنَةِ فَلِلرَّجُلِ أَنْ يَأْخُذَ مَا يَكْفِيهِ وَيَكْفِي عِيَالَهُ مِنَ السَّنَةِ إِلَى السَّنَةِ.^۱

می گوید: از امام صادق علیه السلام درباره مقدار زکاتی که شخص می گیرد پرسیدم و به ایشان گفتم که پیامبر خدا فرمود: هر کس که دو دینار بر جای بگذارد، پیشانی اش را با آن، داغ می نهند. امام فرمود: این درباره کسانی بود که میهمان پیامبر خدا بودند و چون شب می شد پیامبر به او (میهمان) می فرمود: برو و خود را با این غذا، سیر کن و چون صبح می شد، مبلغی می داد و می فرمود: برای خود صبحانه ای تهیه کن و از این نمی هراسیدند که بدون صبحانه و شام به سر برند. از این میان، مردی دو دینار اندوخت و پیامبر خدا درباره اش این جمله را فرمود؛ وگرنه، مردم هزینه یکساله خود را یکباره دریافت می کنند. پس هر کس می تواند مخارج یکساله خود و خانواده اش را بگیرد.

جالب توجه است که حدیث دیگری با اشاره به سبب صدور حدیث عمومیت آن را سلب می کند. متن حدیث، که از ابان نقل شده، چنین است:

۱. معانی الأخبار، ص ۱۵۲.

ذَكَرَ بَعْضُهُمْ عِنْدَ أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ: بَلَّغْنَا أَنَّ رَجُلًا هَلَكَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَتَرَكَ دِينَارَيْنِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: تَرَكَ كَثِيرًا. قَالَ: إِنَّ ذَلِكَ كَانَ رَجُلًا يَأْتِي أَهْلَ الصَّفَةِ فَيَسْأَلُهُمْ فَمَاتَ وَتَرَكَ دِينَارَيْنِ.^۱

شخصی نزد امام کاظم علیه السلام گفت: به ما رسیده است که مردی در زمان پیامبر خدا درگذشت و دو دینار باقی نهاد و پیامبر خدا فرمود: مال فراوانی بر جای نهاده است. امام علیه السلام فرمود: او مردی بود که از نزد اهل صفه می آمد و از آنان گدایی می کرد و چون درگذشت، دو دینار بر جای گذاشت.

مثال ۷: در روایتی که از ابان احمر نقل شده، آمده است:

سَأَلَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الطَّاعُونَ يَقَعُ فِي بَلَدَةٍ وَ أَنَا فِيهَا أَتَحَوَّلُ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فِي الْقَرْيَةِ وَ أَنَا فِيهَا أَتَحَوَّلُ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: فِي الدَّارِ وَ أَنَا فِيهَا أَتَحَوَّلُ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ. قُلْتُ: وَ إِنَّا نَتَحَدَّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: الْفَرَارُ مِنَ الطَّاعُونَ كَالْفَرَارِ مِنَ الزَّخْفِ. قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ إِنَّمَا قَالَ هَذَا فِي قَوْمٍ كَانُوا يَكُونُونَ فِي الشُّعُورِ فِي نَحْوِ الْعَدُوِّ فَيَقَعُ الطَّاعُونَ فَيُخْلَوْنَ أَمَا كِنَهُمْ وَ يَفِرُونَ مِنْهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ذَلِكَ فِيهِمْ.^۲

برخی از دوستان ما درباره حکم فرار از طاعون از امام کاظم علیه السلام پرسیدند که: آیا اگر در شهر یا روستا و خانه ای طاعون بیاید، می توان از آنجا به جای دیگری رفت؟ فرمود: آری. گفتم: از رسول خدا حدیث داریم که فرمود: فرار از طاعون، مانند فرار از [میدان] جنگ است. امام علیه السلام پاسخ داد: پیامبر خدا، این را درباره گروهی فرمود که در مرزها، در برابر دشمن بودند و طاعون در میانشان افتاد و سنگرهایشان را خالی گذاشتند و فرار کردند. پس ایشان، این را درباره آنان فرمود.

مثال ۸: از پیامبر اکرم روایت شده است:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.^۳

خداوند آدم را بر صورتش آفرید.

۱. معانی الأخبار، ص ۱۵۳. ۲. معانی الأخبار، ص ۲۵۴.

۳. این حدیث در مجامع روایی به این شکل نیامده است و تنها از عرضه حدیث، مشخص می شود که در میان برخی متداول بوده است (ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۴۱۳۴؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۱۰، ح ۱۲).

تفسیرهای متعدّد این حدیث که بر اساس نامشخص بودن مرجع ضمیر در «صورت» است و خدشه‌های برخی از ناقدان حدیث موجب شده که به صورت یکی از احادیث مشکل جلوه کند و بسیاری از شارحان حدیث را به توضیح و حلّ مشکلات آن وادارد.^۱ از این رو، حسین بن خالد، از راویان فهیم و از اصحاب امام رضا علیه السلام، این حدیث را بر ایشان عرضه می‌کند و امام علیه السلام، با ذکر سبب ورود حدیث، معماً را به راحتی آسان می‌سازد؛ امام گنگ بودن حدیث را نتیجه حذف صدر آن، که سبب ورود حدیث است، می‌داند و سپس داستان آن را چنین بیان می‌دارد:

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِرَجُلَيْنِ يَتَسَابَّانِ فَسَمِعَ أَحَدَهُمَا يَقُولُ لِصَاحِبِهِ: قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ يُشَبِّهُكَ. فَقَالَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ! لَا تَقُلْ هَذَا لِأَخِيكَ، فَإِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.^۲

پیامبر خدا، بر دو نفر گذشت که به هم ناسزا می‌گفتند و شنید که یکی به دیگری می‌گوید: خداوند، صورت تو و هر کس را که شبیه توست، زشت گرداند! پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به او فرمود: «ای بنده خدا! این را به برادرت مگو، که خدای - عز و جل - آدم را به صورت او آفرید.»

شیخ صدوق در کتاب دیگرش، التوحید، حذف‌کنندگان صدر حدیث را کسانی می‌داند که قائل به شباهت خداوند با موجودات اند و به عمد و برای دلیل‌سازی بر ادّعای باطل خود، به این حذف و تقطیع مشکل‌ساز، دست یازیده‌اند.^۳ نکته قابل تأمل اینکه حدیث اصلی، بر امام باقر علیه السلام نیز عرضه شده است؛ اما ایشان به این سبب صدور، اشاره‌ای نکرده و ضمیر را به «الله» باز گردانده و آن را مانند: «نفخت فيه من روحی» از نوع اضافه تشریفیه و تکریمیه گرفته است.^۴

۱. ر.ک: مصابیح الأنوار فی حلّ مشکلات الأخبار، ج ۱، ص ۲۰۶؛ شرح أصول الكافی، ج ۳،

ص ۱۹۸ و ۲۳۲ و ج ۴، ص ۱۲۳؛ تنزیه الأنبياء والأئمة عليهم السلام، ص ۲۰۸.

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۱۰، ح ۱۲؛ الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۹۲.

۳. التوحید، ص ۱۵۳، ح ۱۱. ۴. الكافی، ج ۱، ص ۴۱۳۴.

راز این کار را همان گونه که شارح بزرگ الکافی، ملا محمد صالح مازندرانی در شرح حدیث گفته است، می توان این نکته دانست که حتی بنا بر فرض درستی این نقل حدیث و فارغ از سبب صدور آن، باز، دلالتی بر مدّعی باطل مشبّه ندارد^۱ و می توان همچون امام خمینی رحمته الله علیه، صدور متعدّد حدیث را محتمل و انسان را مظهر و آیت تامّ و کامل الهی دانست.^۲

ابوالفتح کراجکی (م ۴۴۹ ق) در کنزالفوائد، سبب صدور را مشابه نقل صدوق بدین گونه آورده است:

الزَّهْرِيُّ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَهُوَ يَضْرِبُ وَجْهَ غُلَامٍ لَهُ وَيَقُولُ: «قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ تُشْبِهُهُ»، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِئْسَمَا قُلْتَ، إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.^۳

زهری از حسن نقل می کند که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر مردی از انصار گذشت که به صورت غلامش می زد، در حالی که به او می گفت: «خداوند روی تو را زشت گرداند و نیز روی هر کس را که شبیه توست!» پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: چه بد حرفی زدی. خداوند آدم عَلَيْهِ السَّلَام را نیز به همان صورت آفرید.

در میان کتب اهل سنت، حدیثی از ابو هریره نقل شده است که با اندک تفاوتی، سبب ورود یاد شده را تأیید می کند.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا ضَرَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ وَلَا تَقُلْ: قَبَّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَوَجْهَ مَنْ أَشْبَهَ وَجْهَكَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى، خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.^۴

ابو هریره می گوید که پیامبر خدا فرمود: چون هر یک از شما کتک می زند، از [زدن به] صورت بپرهیزد و نگوید: خدا، رویت را زشت کند و نیز روی هر کس را که به تو شبیه است؛ چرا که خداوند متعال، آدم را نیز به همان صورت آفرید.

۱. شرح الکافی، ج ۴، ص ۱۲۴. ۲. ر.ک: شرح چهل حدیث، ص ۶۳۲-۶۳۶.

۳. کنز الفوائد، ص ۲۷۴؛ تنزیه الانبیاء والأئمة عليهم السلام، ص ۱۷۷.

۴. مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۲۵۱. نیز، ر.ک: فتح الباری، ج ۵، ص ۱۳۳.

نمونه‌های حدیث اهل سنت

مثال ۱: قیس بن ابی حازم از پیامبر خدا نقل می‌کند که فرمود:
 اللَّهُمَّ اسْتَجِبْ لِسَعْدٍ إِذَا دَعَاكَ.^۱

بار خدایا! دعای سعد را استجابت کن.

اگر به سبب ورود حدیث توجه نکنیم، ممکن است تصور کنیم که سعد بن ابی وقاص، به سبب دعای پیامبر ﷺ در حَقِّش، مستجاب‌الدعوه بوده است، در حالی که توجه به سبب صدور حدیث، به ما می‌فهماند که دعای پیامبر ﷺ برای سعد در جریان تیراندازی در جنگ بدر بوده است. این سبب ورود را طبرانی از عامر، چنین نقل کرده است:

قِيلَ لِسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ مَتَى أُجِبْتَ الدَّعْوَةَ؟ قَالَ: يَوْمَ بَدْرٍ كُنْتُ أُرْمِي بَيْنَ يَدَيِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَضَعُ السَّهْمَ فِي كَيْدِ الْقَوْسِ أَقُولُ: اللَّهُمَّ زَلْزِلْ أَقْدَامَهُمْ وَارْزُقْ قُلُوبَهُمْ وَافْعَلْ بِهِمْ وَافْعَلْ، فَيَقُولُ النَّبِيُّ ﷺ: اللَّهُمَّ اسْتَجِبْ لِسَعْدٍ.^۲

به سعد بن ابی وقاص گفته شد: کی دعایت مستجاب شد؟ گفت: در جنگ بدر، من در پیش روی پیامبر ﷺ تیراندازی می‌کردم و چون تیر را در چله کمان می‌نهادم، می‌گفتم: خدایا! پایشان را بلرزان و دل‌هایشان را هراسان کن و با آنان چنین و چنان کن و پیامبر ﷺ هم می‌فرمود: خدایا! دعای سعد را مستجاب کن.

مثال ۲: ابوبکر بن عبدالرحمان بن حارث از زنی به نام امّ معقل که از قبیله بنی

سعد بن خزیمه بود، چنین نقل کرده است:

أَرَدْتُ الْحَجَّ فَضَلَّ بِعَيْرِي فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ: اِعْتَمِرِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، فَإِنَّ عُمْرَةً فِي شَهْرِ رَمَضَانَ تَعْدِلُ حَجَّةً.^۳

می‌خواستم به حج بروم، اما شترم را از دست دادم و از پیامبر خدا راهنمایی خواستم. پیامبر خدا فرمود: در ماه رمضان به عمره برو که عمره در ماه رمضان، برابر با حج است.

باور برابری میان حج اکبر و این عمره برای ولید بن صبیح مشکل بوده است، و از

۱. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۳۱۳، ح ۳۸۳۵.

۲. المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۱۴۳، ح ۳۱۸. ۳. مسند ابن حنبل، ج ۶، ص ۴۰۶.

این رو، به امام صادق می‌گوید: به ما رسیده که عمره در ماه رمضان برابر با حج است. امام علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي امْرَأَةٍ وَعَدَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ لَهَا: اِعْتَمِرِي فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فَهِيَ لَكَ حَجَّةٌ.^۱

این برای همان زنی است که پیامبر خدا به او وعده داد و فرمود: در ماه رمضان عمره بگذار که یک حج به شمار می‌آید.

جستجو در کتابهای دیگر، جزئیات بیشتری از سبب ورود حدیث را در اختیار ما می‌گذارد و مفهوم ارائه شده از سوی امام صادق علیه السلام مبنی بر اختصاصی بودن حکم (نه قاعده بودن آن) را تأیید می‌کند. در روایتی، یوسف بن عبدالله بن سلام، از جدّه‌اش امّ معقل نقل کرده است:

لَمَّا حَجَّ رَسُولُ اللَّهِ حَجَّةَ الْوَدَاعِ، وَكَانَ لَنَا جَمَلٌ، فَجَعَلَهُ أَبُو مَعْقِلٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأَصَابْنَا مَرَضٌ وَهَلَكَ أَبُو مَعْقِلٍ، وَخَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ، فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْ حَجِّهِ جِئْتُهُ، فَقَالَ: يَا أُمَّ مَعْقِلٍ! مَا مَنَعَكَ أَنْ تَخْرُجِي مَعَنَا؟ قَالَتْ: لَقَدْ تَهَيَّأْنَا فَهَلَكَ أَبُو مَعْقِلٍ، وَكَانَ لَنَا جَمَلٌ هُوَ الَّذِي نَحُجُّ عَلَيْهِ، فَأَوْصَى بِهِ أَبُو مَعْقِلٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. قَالَ: فَهَلَّا خَرَجْتِ عَلَيْهِ! فَإِنَّ الْحَجَّ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. فَأَمَّا إِذْ فَاتَتْكَ هَذِهِ الْحَجَّةُ مَعَنَا فَاعْتَمِرِي فِي رَمَضَانَ فَإِنَّهَا كَحَجَّةٍ، فَكَانَتْ تَقُولُ: الْحَجُّ حَجَّةٌ، وَالْعُمْرَةُ عُمْرَةٌ، وَقَدْ قَالَ هَذَا لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا أُدْرِي: أَلِي خَاصَّةٌ؟^۲

چون پیامبر خدا، قصد حجة الوداع کرد، ما شتری داشتیم که ابومعقل، آن را وقف راه خدا نمود و سپس، بیمار شد و درگذشت. پیامبر ﷺ به مکه رفت و چون باز گشت، به حضورش رسیدم. ایشان از من پرسید: چرا با ما نیامدی؟ گفتم: ما آماده شده بودیم؛ اما ابومعقل درگذشت و در وصیتش شتری را که قصد حج آمدن با آن را داشتیم، در راه خدا وقف نمود. پیامبر ﷺ فرمود: پس چرا با آن

۱. الکافی، ج ۴، ص ۵۳۵، ح ۱.
 ۲. سنن أبی داوود، ج ۱، ص ۴۴۲، ح ۱۹۸۹. نیز، ر.ک: صحیح البخاری، ج ۲، ص ۲۰۰؛ سنن الترمذی، ج ۲، ص ۲۰۸، ح ۹۴۳؛ مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۲۲۹؛ مسند أبی یعلی، ج ۱۲، ص ۲۶۸، ح ۶۸۶۰؛ دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۳۳۳؛ الجعفریات، ص ۶۷.

نیامدی؟! حج گزاردن، از مصادیق کارهای در راه خداست؛ اما حال که به حج با ما نرسیدی، در ماه رمضان، عمره بگزار که همچون حج است. امّ معقل می‌گفت: حج، حج است و عمره، عمره؛ ولی پیامبر خدا، این را به من فرموده است و نمی‌دانم که آیا فقط مخصوص من است؟

گفته امام صادق علیه السلام به ما می‌فهماند که آشنایی با سبب ورود حدیث چگونه بر تعمیم و تخصیص حکم تأثیر می‌گذارد و همان‌گونه که امّ معقل خود نیز تا حدودی پی برده بوده است، امام صادق علیه السلام به صراحت به ولید بن صبیح می‌فرماید که این حکم مخصوص همان زن است. گفتنی است عمره در رمضان مستحب مؤکد است؛^۱ اما برابر بودن آن با حج اکبر، مقبول نیست.

مثال ۳: در حدیث است که پیامبر خدا فرمود:

الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نِيحَ عَلَيْهِ.^۲

نوحه‌گری بر مرده موجب عذاب او در قبرش می‌شود.

بسیاری از محدثان و متکلمان در این حدیث خدشه کرده‌اند و آن را مخالف موازین قسط و عدل خداوندی دانسته‌اند؛^۳ چه، تصریح قرآن در چندین آیه از سوره‌های گوناگون این است که: «لاتزرر وازرة وزر اُخرى».^۴

این شک و خدشه از همان آغاز نیز مطرح بوده است و چون این حدیث بر عایشه عرضه شد، با ذکر سبب ورود و نقل دقیق‌تر حدیث، هم این معنا را رد و انکار کرد، و هم متن اصلی حدیث را قابل قبول ساخت. متن روایت را که هشام از پدرش نقل کرده چنین است:

ذُكِرَ عِنْدَ عَائِشَةَ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ رَفَعَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ». فَقَالَتْ: إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّهُ لَيُعَذَّبُ بِخَطِيئَتِهِ وَذَنْبِهِ وَإِنْ أَهْلُهُ لَيَبْكُونَ

۱. ر.ک: الکافی، ج ۴، ص ۵۳۶.

۲. صحیح البخاری، ج ۲، ص ۸۲؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۴۱.

۳. مانند ابن عباس و عایشه (ر.ک: تنزیه الانبیاء، ص ۲۰۳).

۴. انعام، ۱۶۴؛ اسراء، ۱۵؛ فاطر، ۱۸؛ زمر، ۷؛ نجم، ۳۸.

عَلَيْهِ الْآنَ»^۱.

نزد عایشه گفته شد که ابن عمر حدیثی را به پیامبر ﷺ نسبت می دهد که: «مُرده در قبرش به سبب گریه خانوادهاش عذاب می شود». عایشه گفت: پیامبر خدا، چنین فرمود: «مُرده به گناه خود در حال عذاب شدن است و خاندانش به گریه کردن بر او مشغول اند».

در نقل دیگری از حاکم نیشابوری آمده است، عایشه گفت:

يَغْفِرُ اللَّهُ لِأَبِي عَبْدِ الرَّحْمَانِ (يعني ابن عمر)، أَمَا أَنَّهُ لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُ نَسِيَ أَوْ أَخْطَأَ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَرَّ عَلَى يَهُودِيَةٍ يُبْكِي عَلَيْهَا، فَقَالَ: إِنَّهُمْ يَبْكُونَ وَإِنَّهَا تُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا.^۲

خدا ابو عبد الرحمان (یعنی ابن عمر) را بیامرزد که دروغ نگفته، اما خطا کرده است. پیامبر خدا بر زن یهودی گذشت که برایش گریه می کردند. پس فرمود: آنان می گریند، در حالی که او در قبرش عذاب می شود.

مثال ۴: ابو هریره از پیامبر خدا نقل کرده است:

وَلَدُ الزَّانَا شَرُّ الثَّلَاثَةِ.^۳

زنزاده بدترین سه نفر است.

این حدیث نیز همان اشکال حدیث پیشین را دارد؛ زیرا فرزند متولد شده از زنا تقصیری ندارد که او را بدتر از پدر و مادر گناهکارش بدانیم؛ به ویژه اگر بپذیریم که زنزاده می تواند راه صلاح در پیش گیرد و مانند دیگر مؤمنان شود. این حدیث نیز به عایشه گفته شده و او سبب صدور حدیث را چنین بیان کرده است:

إِنَّمَا كَانَ رَجُلٌ مِنَ الْمُنَافِقِينَ يُؤْذِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: مَنْ يُعْذِرُنِي مِنْ فُلَانٍ؟

۱. صحیح البخاری، ج ۵، ص ۹.

۲. معرفة علوم الحدیث، ص ۸۸؛ مسند ابن حنبل، ج ۶، ص ۱۰۷. نیز، ر.ک: عده الأصول، ج ۱، ص ۹۵.

۳. سنن ابی داود، ج ۲، ص ۲۴۱، ح ۳۹۶۳؛ المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۲۱۴؛ الإمامة والتبصرة، ص ۱۷۷.

قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! مَعَ مَا بِهِ، وَلَدُ زِنَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هُوَ وَاللَّهِ، شَرُّ الثَّلَاثَةِ.^۱
 مردی از منافقان، پیامبر خدا را آزار می داد. پیامبر ﷺ فرمود: چه کسی مرا از دست فلانی آسوده می کند؟ گفته شد: ای پیامبر خدا! افزون بر این آزار رسانی، زنازاده هم هست. فرمود: به خدا سوگند، او از پدر و مادر زناکارش بدتر است.
 نقل دیگری این شخص را ابو عزة جمحی دانسته است.^۲ روایتهای دیگری نیز در دست داریم که بیانگر همین سبب ورود حدیث است^۳ و با توجه به آنها نیازی به توجیه و تاویل حدیث نداریم.^۴

مثال ۵: از ابو هریره نقل شده که پیامبر خدا فرمود:

لَأَنْ أُمَّتَعِ بِسَوْطٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُعْتِقَ وَلَدَ الزَّوْنَا.^۵
 اگر در راه خدا تازیانه بخورم، برایم دوست داشتنی تر است از آن که زنازاده را آزاد کنم.

به عایشه خبر رسید که ابو هریره از پیامبر خدا چنین نقل کرده است:

لَمَّا أُتِرِلَتْ [سُورَةٌ] «فَلَا أَقْتَحِمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ»؛ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا عِنْدَنَا مَا نُعْتِقُ إِلَّا أَنْ أَحَدْنَا لَهُ جَارِيَةٌ سَوْدَاءُ تَخْدِمُهُ وَتَسْعَى عَلَيْهِ، فَلَوْ أَمَرْنَا هُنَّ فَرَزَيْنَ فَجِئْنَ بِأَوْلَادٍ فَأَعْتَقْنَا هُنَّ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَأَنْ أُمَّتَعِ بِسَوْطٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَمُرَ بِالزَّوْنَا ثُمَّ أُعْتِقَ الْوَلَدَ.^۶

۱. ر.ک: المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۲۱۵.

۲. المهذب البارع، ج ۴، ص ۵۳۱.

۳. السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۵۹. در این روایت این شخص مجهول را قاتل مادرش می داند.

۴. فیض القدر، ج ۶، ص ۴۷۲؛ عون المعبود، ج ۱۰، ص ۳۵۹؛ مجمع الزوائد، ج ۶،

ص ۲۵۷؛ السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۵۹-۵۸؛ معانی الأخبار، ص ۴۱۲، ح ۱۰۳؛ عده الأصول،

ج ۱، ص ۹۵؛ المعبر، ج ۲، ص ۴۳۵. ۵. المستدرک علی الصحیحین، ج ۲، ص ۲۱۵.

۶. همان، ص ۲۱۵. برای آگاهی بیشتر از سبب ورود حدیث در حوزه احادیث اهل سنت، ر.ک:

اللمع فی أسباب الحدیث، عبدالرحمان سیوطی (م ۹۱۱)، دارالفکر، ۱۴۱۶ق؛ مجموعه

مقالات حدیث پژوهی، دفتر سوم: فقه الحدیث، ص ۲۸۱ - ۳۳۶؛ کیف نتعامل مع السنّة،

یوسف قرضاوی، لبنان، دارالوفاء، ۱۴۱۱ق، ص ۱۲۵ - ۱۲۷؛ والبیان والتعریف فی أسباب

ورود الحدیث الشریف، سیّد شریف ابراهیم بن محمد، مشهور به ابن حمزه، تحقیق حسین

عبدالمجید هاشم، الأزهر.

چون سوره «فَلَا أَقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ»^۱ نازل شد [که در آن به آزادسازی بردگان سفارش شده است] به پیامبر خدا گفته شد: ما مالی نداریم که با آن برده‌ای را آزاد سازیم، جز آنکه برخی از ما کنیزانی سیاه‌چرده دارند که خدمتکار ما هستند و کارهای ما را انجام می‌دهند. [آیا] می‌توانیم به آنان فرمان دهیم که زنا بدهند و بچه‌های خود را بیاورند و ما آنها را آزاد کنیم؟! پس پیامبر خدا فرمود: اگر در راه خدا تازیانه بخورم، برایم دوست‌داشتنی‌تر است که به زنا فرمان دهم و سپس، فرزند زنازاده را آزاد سازم.

این سبب ورود نیز به روشنی نشان می‌دهد که حدیث، مانع عموم و فراگیری دلیل استحباب آزاد کردن بردگان نسبت به حرامزادگان نیست. این سبب ورود همچنین می‌گوید دلیل استحباب آزادسازی بردگان چنین پیامی ندارد که ما از راه اشتباه و با ارتکاب حرام، بردگانی به وجود بیاوریم و سپس آنان را آزاد کنیم.

چگونگی تأثیر اسباب ورود حدیث

از بررسی مثالها چنین نتیجه می‌گیریم که تأثیر بیشتر اسباب ورود حدیث از آن روست که ما همواره سخنان معصومان را به شکل قضیه حقیقیه، یعنی گزاره‌های قانونی، عمومی و تعمیم‌پذیر می‌دانیم، حال آنکه تعداد قابل‌اعتنایی از آنها سخنانی درباره یک واقعه خلص و شخصی و به اصطلاح منطقیان، قضیه خارجییه بوده است. فقیهان بزرگ ماگاه به این نکته با اصطلاح «قضیه فی واقعه» تذکر داده‌اند.

توضیح مطلب آنکه بیشتر احادیث، احکام کلی، فراگیر و دائمی را بیان می‌کنند؛ از این رو در نخستین برخورد با هر حدیث، معنایی عمومی و دائمی به ذهن می‌آید، غافل از آنکه فقط تعداد اندکی از احادیث برای فرد خاص یا وضعیت و موقعیت مخصوصی صادر شده است و مانند احادیث دیگر، فراگیری و شمول ندارند. این احادیث اگرچه تعدادشان بسیار کم است، اما وجود دارند و مانند دیگر احادیث، ناظر به همه موضوعات و افراد تحت پوشش خود نیستند، یعنی به طبیعت و حقیقت موضوع مرتبط نیستند و مانند آنچه در مثالها گذشت، فقط یک

فرد از آن حقیقت را، مصداق حکم خود قرار داده‌اند. نمونه «أفطر الحاجم والمحجوم» به خوبی نشان می‌دهد که شکستن روزه برای حقیقت حجامت و همه افراد آن نیست، بلکه فقط برای یک حجامت کننده در خارج است و آن هم نه به سبب کار حجامت او. به دیگر سخن، آوردن حجامت فقط برای اشاره کردن و مشخص کردن موضوع سخن بوده است و نه آنکه حجامت دخالتی در حکم داشته باشد.

اسباب ورود حدیث این دخالت و عدم دخالت را مشخص می‌کنند و با مشخص کردن سبب بیان و صدور حکم، مانع گسترش آن نسبت به سایر افراد و مصداقهای دیگر می‌شوند؛ همچنین در برخی موارد و به‌ویژه در احکام تقیه‌ای، حقیقی بودن حکم را منتفی و با ارائه فضای حاکم بر سخن، هدف اصلی بیان حکم را روشن می‌سازند.

چکیده

۱. اسباب ورود حدیث (مانند شأن نزول قرآن) قرینه‌هایی هستند که ما را در فهم درست حدیث و درک مقصود اصلی گوینده یاری می‌کنند.
۲. سبب ورود، یعنی زمینه پیدایش حدیث، که سخن معصوم بر آن ناظر است و اعمّ از شرایط سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و شامل حالت‌های راوی و پرسش‌های آشکار و نهان مخاطب و دیگر قرینه‌هاست.
۳. با توجه به اسباب ورود حدیث در دوره شکوفایی، دوره امام باقر و امام صادق علیهما السلام اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا در این دوره، فتاوی فقیهان و عقاید متکلمان بسیاری عرضه شده بود و امامان، به گونه‌ای مستقیم یا به وسیله شاگردان خود، به نقد و بررسی آنها پرداخته و یا ناچار از همراهی با آنان و تقیه بوده‌اند.
۴. قرینه‌های مقامی و تأثیرگذار به طور کامل نقل نشده‌اند و دانش‌پژوهان

برای دستیابی به آنها ناگزیر از مراجعه به کتب گوناگون فقهی، تاریخی، تفسیری و عقیدتی هستند.

۵. رکن بنیادین شیوه بازیابی این قرینه‌ها در حوزه حدیث و تفسیر، همان شیوه بازیابی خانواده حدیث است که در فصل بعد، خواهد آمد.

۶. توجه به اسباب ورود حدیث مانع از تعمیمهای نادرست در احادیث می‌شود و احکام فقهی و برداشتهای فکری را تصحیح و حقیقی می‌نماید.

پرسش و پژوهش

۱. آیا میان قرینه‌های مقامی و اسباب ورود حدیث همپوشی کامل وجود دارد؟
۲. یافتن اسباب ورود حدیث از چه رو ضرورت دارد؟
۳. با توجه به اسباب ورود، احادیث امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام اهمیت بیشتری دارند. چرا؟
۴. ارتباط مفهوم «قضیه فی واقعه» در علم فقه با بحث «اسباب ورود حدیث» چیست؟
۵. آیا اسباب ورود حدیث مخصّص حکم‌اند؟
۶. تفاوت و شباهت تأثیر «شان نزول» و «اسباب ورود حدیث» را به ترتیب در فهم قرآن و حدیث بیان کنید.
۷. دو حدیث بیابید که بی‌توجهی به سبب ورود آنها، بر سوء فهم تأثیر داشته است.
۸. با توجه به روایات شیعه و اهل سنت، آیا هروله رفتن در طواف، نیز مانند سعی صفا و مروه، مستحب و از سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است؟

تشکیل خانواده حدیث

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که خواننده:

۱. با مفهوم خانواده حدیث آشنا شود؛
۲. به ضرورت تشکیل خانواده حدیث پی ببرد؛
۳. با شیوه‌های بازیابی خانواده حدیث آشنا شود؛
۴. فواید تشکیل خانواده حدیث را بداند؛
۵. از مفهوم «خانواده بزرگ حدیث» آگاهی یابد.

مفهوم خانواده حدیث

قرینه‌های منفصل، بیشتر از نوع کلام‌اند و مهم‌ترین آنها، احادیثی است که با روایت اصلی، که در صدد فهم آنیم، ارتباط دارند؛ خواه از همان معصوم گوینده حدیث اصلی صادر شده باشد یا از امامی دیگر؛ زیرا بنا بر اعتقاد کلامی شیعه، همه امامان نوری واحدند و علم آنان از یک منبع تراوش کرده است. این احادیث، با حدیث اصلی رابطه‌هایی متعدد و متفاوت دارند. گاه مخصص و مقید و مبین، و گاه شارح و ناسخ و معارض‌اند و مهم‌تر از همه اینها، گاه با حدیث اصلی و مورد فهم ما هم‌مضمون و هم‌معنا هستند. وجه اشتراک اصلی این احادیث، نظر داشتن آنها به یک موضوع محوری است. بر این اساس، می‌توانیم احادیث هم‌مضمون و مرتبط با

یکدیگر را از احادیث ناسخ و معارض جدا کرده و بر اساس یک اصطلاح نو ساخته، آنها را «خانواده حدیث» بنامیم. ما در اینجا احادیث متعارض را از دایره بیرون می‌بریم. با آنکه احادیث متعارض، ارتباط تقابلی و محدودکننده و بر فهم حدیث تأثیری بسزا دارند، اما چون هم‌مضمون و مشابه نیستند، در فصل بعد به آنها و چگونگی تأثیرشان بر فهم متن حدیث و مقصود گوینده حدیث می‌پردازیم.

بر اساس اصل هماهنگی میان سخنان ائمه علیهم‌السلام و نزدیک بودن گفته‌های آنان با یکدیگر، می‌توان چنین گفت که: یافتن احادیث هم‌مضمون با حدیث مورد نظر، چینی پازل گونه قطعه‌هایی از یک تصویر نامشخص است که با نشان دادن هر قطعه در جایگاه واقعی و درست خود، به سیما و نمای نهایی تصویر، نزدیک‌تر می‌شویم.

احادیث ناظر به یک موضوع، که در بسیاری از موارد به یکدیگر نیز ناظرند، اجزای موضوع و مفهوم ارائه شده توسط امامان را، که در واقع یک امر واحد بوده و در نقل راویان و نویسندگان تکه‌تکه شده است، در کنار هم می‌نشانند و به آنها جان می‌بخشد. هر چه تعداد این احادیث، به عدد واقعی خود - یعنی آنچه از معصومان صادر شده، هر چند همه آنها به ما نرسیده - نزدیک‌تر باشد و طبقه‌بندی و کشف ارتباطات مختلف آنها نسبت به هم دقیق‌تر باشد، به نگرش حقیقی و روح معنایی نهفته در پس زمینه احادیث، نزدیک‌تر شده‌ایم. منظور از تشکیل خانواده حدیث، یافتن احادیث مشابه، هم‌مضمون و ناظر به یک موضوع محوری و نیز فهم نسبت‌های آنها با یکدیگر برای کشف این معناست.

بر این اساس، در بازیابی احادیث هم‌مضمون، یافتن احادیثی که با حدیث مورد نظر ما یکی از رابطه‌های: تخصیص و تعمیم، اطلاق و تقیید، و اجمال و تبیین را دارند، ضروری است. ما در تعریف این رابطه‌ها، از علم اصول یاری گرفته و با آوردن چند نمونه، منظور خود را روشن‌تر کرده‌ایم؛^۱ اما پیش از پرداختن به آنها،

۱. اگر استادان گرامی، نمونه‌ها را در طی درس بیان کنند، به درک موضوع کمک بیشتری کرده‌اند.

ضرورت تشکیل خانواده حدیث و روش و موضع عالمان را نسبت به این مسئله بررسی می‌کنیم.

ضرورت بازیابی خانواده حدیث

اهل بیت علیهم‌السلام، نور واحدند

امامان ما همه نوری واحدند^۱ و سخنان آنان تصدیق‌کننده و موافق یکدیگر است^۲ و برای انتساب هر نظر به آنان، می‌باید مجموعه آن ذوات مقدس را یک متکلم به شمار آورد. از این رو همان‌گونه که همه سخنان متکلم درباره یک موضوع و همه پاسخهای او به یک سؤال، مبنای فهم و بحث قرار می‌گیرد و هیچ‌گاه، بخشی از کلام او ملاک و معیار شناخت تمام مراد او نیست، در مورد امامان معصوم علیهم‌السلام نیز این نکته به دلیل اولویت جاری است. هم باید مجموع سخنان یک امام را درباره یک موضوع دانست، و هم مجموع سخنان همه ائمه علیهم‌السلام را درباره آن موضوع گیرد آورد.

اگر مسائلی همچون تقیه و عدم امکان اظهار نظر آزاد امامان را در بسیاری از مواقع و در پاسخ برخی از راویان، در نظر آوریم و به تفاوت سطوح فکری راویان بیندیشیم که چگونه امامان علیهم‌السلام را در بیان حقایق محدود می‌کرده است و یا به مسئله نقل به معنا و تفاوت‌های ناخواسته گزارش راویان گوناگون توجه کنیم و تقطیع و تحریف و تصحیف را در نظر داشته باشیم، به آسانی ضرورت گردهم آوردن احادیث هم موضوع و هم محور، رُخ می‌نماید. در این صورت، با یافتن نخستین متن درباره یک موضوع، فهم اولیه خود را از آن تمام ندانسته آن را به امامان معصوم علیهم‌السلام نسبت نمی‌دهیم.

۱. در منابع روایی ما، احادیث متعددی بر این مطلب دلالت دارند. ر. ک: کفایة الأثر، ص ۷۱؛ الغیبة نعمانی، ص ۹۵؛ مقتضب الأثر، ص ۲۴؛ الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۴۱؛ کشف الغمّة، ج ۲، ص ۸۶.

۲. الکافی، ج ۷، ص ۸۵، ح ۲؛ والجواب منّا واحد.

اهمیت بازیابی خانواده حدیث، هنگامی دو چندان می شود که حدیث و سنت معصومان علیهم السلام را مفسر قرآن، این اساسی ترین منبع و متن دینی اسلام، بدانیم. در این مقام و با این نسبت، حدیث، در صدد شرح مجملات قرآن و تفسیر متشابهات آن و تخصیص عمومها و تقييد اطلاقهای آن است و اگر در درون خود، این مسیر را نپوید و پس از کنار هم نشستنها، یک نظر واحد و نهایی را ارائه ندهد، نمی تواند از انجام دادن درست این مهم بر آید. به سخن دیگر، ابتدا باید همه احادیث ناظر به آیات قرآن را همخوان و همسو نمود و سپس، با برآیند و حاصل برآمده از مجموع آنها، به ارتباطشان با قرآن پرداخت.

همه آنچه را گفتیم، این حدیث رضوی در چند جمله کوتاه، بهتر و با بلاغت تمام بیان کرده است:

إِنَّا إِنْ تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَ مُوَافَقَةِ السُّنَّةِ؛ إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ نُحَدِّثُ وَلَا نَقُولُ: قَالَ: فَلَانٌ وَ فَلَانٌ فَيَتَنَاقَضُ كَلَامُنَا، إِنْ كَلَامٌ آخِرِنَا مِثْلَ كَلَامٍ أَوْلَانَا وَ كَلَامٌ أَوْلَانَا مُصَادِقٌ لِكَلَامٍ آخِرِنَا.^۱

ما اگر سخن بگوییم موافق با قرآن و سنت سخن می گوئیم؛ ما از خدا و رسولش نقل می کنیم و نمی گوئیم فلان کس و فلانی گفت تا کلام ما متناقض شود؛ سخن آخر ما مانند سخن اول ماست و سخن اولین ما تصدیق کننده سخن آخرین ماست.

قل به معنا

دلیل دیگری که ضرورت جستجوی احادیث هم خانواده را ثابت می کند، وجود شیوه نقل به معناست؛ یعنی نقل معنا و محتوای یک خبر، بدون جمود بر الفاظ و واژه ها. نتیجه منطقی اکتفا به نقل مضمون حدیث، عدم امکان استدلال به همه موارد جزئی الفاظ و هیئات است. نزد عقلا، نقل به معنا شیوه معمول در نقل شفاهی است و در نقل کتبی نیز در موارد نقل قول غیر مستقیم به کار می رود.

۱. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۴۹۰.

امامان ما این شیوه عقلایی را امضا کردند و ضمن احادیثی چند، بر آن صحه گذاردند؛ اما با تأکید بر اینکه تفاوت واژه‌ها، تفاوت معنوی ایجاد نکند.^۱ ایشان این شیوه را در نقل احادیث خود [حدّ اقل در غیر دعاها و نامه‌ها]^۲ جایز دانستند و با این اجازه، نقل حدیث را آسان ساخته و به ترویج و همگانی شدن حدیث یاری رساندند.

از این رو، نقل به معنا نزد عالمان شیعی یک سیره امضا شده و مقبول و به گفته آیت‌الله بروجردی رحمته الله امری شایع در میان راویان بوده است.^۳ ایشان در کتاب *أحادیث مقلوبه* می‌گویند:

عِنْدَ مَا تَتَّبَعْنَا فِي تَرَاجِمِ الرُّوَاةِ عَنِ الْأَيْمَةِ الْمَعْصُومِينَ عَرَفْنَا مِنْ حَالِهِمْ أَنَّهُمْ كَثِيرًا مَا لَا يَنْقُلُونَ مَا يَسْمَعُونَ بِعَيْنِ الْفَاطِطِ وَ إِنَّمَا يَرَوْنَ الْمَعَانِي حَسَبَ مَا يَتَصَوَّرُونَهَا وَ يَسْتَفِيدُونَهَا بِتَصَوُّرَاتِهِمْ وَ إِنْ كَانُوا قَدْ يَخْطِئُونَ فِي ذَلِكَ.^۴

چون در احوال راویان روایات امامان معصوم علیهم السلام می‌نگریم، درمی‌یابیم که در موارد بسیاری عین الفاظ آنچه را شنیده‌اند نقل نمی‌کنند، بلکه معنای آنچه را دریافته‌اند و به ذهن خویش سپرده‌اند، بازگو می‌کنند، اگرچه گاه در این میان دچار خطا هم می‌شوند.

عالمان شیعی گاه پیدایش اختلاف اخبار را از این ناحیه دانسته، با توجه

۱. ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۵۱؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۶۱؛ کنز العمال، ج ۱۰، ص ۲۳۰ و

۲۳۶. نیز، ر.ک: علوم حدیث، ش ۲، ص ۳۹: «نقل به معنا»، مهدی مهریزی.

۲. ر.ک: علوم حدیث، ش ۲۱، ص ۳۰: «درنگی در واژه "تَنْقَبَت" در زیارت عاشورا»، محمدجواد شبیری.

۳. ایشان حدیث دوازدهم و پانزدهم باب پانزدهم از «ابواب صلاة مسافر» جلد پانزدهم وسائل الشیعة را یک حدیث می‌داند و آن را درباره روایات علی بن یقظین در معنای وطن شرعی، تکرار می‌کند (البلدر الزاهر، ص ۱۸۳) سپس می‌گوید: «النقل بالمعنی کان أمراً شائعاً بین الرواة» (همان، ص ۱۸۵).

۴. أحادیث مقلوبه، ص ۳۱. نیز، ر.ک: مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۷۵.

دادن به این شیوه رایج، تعارض اخبار را حل می‌کردند.^۱ بی‌توجهی به این نکته، گاه ما را در بندِ الفاظ و واژه‌ها گرفتار می‌کند و به فهم ما از مقصود و مراد امامان علیهم‌السلام آسیب می‌رساند؛ اما اگر وقوع این مسئله را در نقل روایات بپذیریم، چگونگی تعامل با متون حدیث تغییر می‌یابد و ضروری می‌سازد تا برای رسیدن به تمام حقیقت پراکنده شده در نقلها به جستجوی متون مشابه، هم‌مضمون و ناظر به هم برآییم.

نکته‌گفتنی در اینجا تفاوت این شیوه با بحث تحریف و تصحیف است. اگرچه هر دو در فهم حدیث تأثیر دارند و ما را به کاویدن متون وا می‌دارند، بحث پیشین، در صدد توجه دادن به اختلاف شکل واژه‌ها و ترکیب‌صوری آنها بود و این بحث می‌گوید که ممکن است واژه‌های دو متن با هم متفاوت، ولی در معنا یکسان باشند، یا حداقل در یک حوزه معنایی محدود همپوشی داشته باشند. توجه به نقل به معنا، به ما می‌فهماند که در قدر مشترک احادیث ناظر به هم به یک متن و یک نص اکتفا نکنیم و معنای مجموع آنها را در نظر آوریم.

از این رو، به هنگام تعدد نقلهای هم‌مضمون، نمی‌توان به سادگی همه متنها را با تمام جزئیات و ریزه‌کاریها و الفاظ آن درست و حجت دانست، همان‌طور که نمی‌توان همه آنها را نامعتبر دانست. باید میان تفاوت و تعارض فرق نهاد. این فرق بدین معناست که همه نقلهای هم‌مضمون، در صورت تعارض نبودن با یکدیگر معتبرند و لازم نیست تنها بخش تکرار شونده و قدر مشترک آنها را معتبر و حجت دانست و بخشهای تکرار ناشونده و ویژه هر نقل را کنار نهاد؛

۱. به عنوان مثال، ر. ک: فرائد الأصول (رسائل شیخ انصاری)، بحث شبهه وجوب تعارض النصین/تفسیر توقیع امام زمان، بدین مضمون: «والجواب فی ذلك حدیثان: اما احدهما فإنه إذا انتقل عن حالة إلى أخرى فعلیه التکبیر و أمّا الحدیث الآخر...».

شیخ انصاری می‌گوید: «...الآن جوابه - صلوات الله و سلامه علیه - بالأخذ بأحد الخبرین من باب التسليم يدلّ علی ان الحدیث الأول نقله الإمام بالمعنی و أراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى قیام بحيث لا يتمکن إرادة ما عدا هذا الفرد فاجاب عليه بالتخیر».

زیرا روا و مقبول بودن نقل به معنا در جایی است که راوی تغییری در معنای آن ندهد و گزینش او از واژه‌ها با عنایت به متن و فهم دقیق آن باشد^۱ و شیوه معمول راویان نیز چنین بوده است.

شایان ذکر است که ما تخطی از این شیوه را انکار نمی‌کنیم و امکان خطای راوی و اینکه او تنها به پندار خود همه مضمون را به درستی و بدون تغییر نقل کرده، نه آنکه در عالم خارج هم چنین باشد، نفی نمی‌کنیم؛ اما این احتمال خطا به وسیله اصول عقلایی نادیده گرفته می‌شود، و در این میان با آن مانند سایر احتمالات در حوزه‌های گوناگون مرتبط با نقل حدیث، رفتار می‌شود؛ زیرا وقوع خارجی چنین خطاهایی درباره راویان مقبول و معتبر، محتمل، اما اندک و قابل اغماض است مانند احتمال درست نشنیدن و نادرست خواندن.

از این رو، بر طبق این قاعده، اگر یک نقل با قدر مشترک نقلهای دیگر همخوان نباشد اعتبار ندارد؛ اما این بدان معنا نیست که جزء غیر مشترک هر یک از نقلها به دلیل آنکه تکرار نشده ثابت نشود؛ بلکه اجزای غیر مشترک هر یک نیز اعتبار دارند و همچون هر خبر واحد دیگری، تا جایی که نقل دیگری با آن معارض نباشد، حجیت دارد و به صرف اختلاف در بیش و کمی و یا خصوصیات غیر مؤثر در معنا، از حجیت نمی‌افتد؛ چرا که بسیار اتفاق می‌افتد که یک راوی بخشی از یک ماجرا را بازگو می‌کند و راوی دیگری ماجرا را دوست داشتنی می‌بیند و همه آن را نقل می‌کند.

این بدان معناست که ما می‌توانیم بر بخش بزرگی از متون احادیث اصرار ورزیم و از تکرار آنها در مجموعه‌ها و کتابهای حدیثی، به صدورشان اطمینان بیابیم و با یافتن خانواده حدیث و دیدن مجموعی از روایات، نقلهای شاذ و نادر را کنار نهیم. آری، در فرض تعارض دو نقل، هر دو آنها از حجیت ساقط می‌شوند؛ ولی این مختص نقل به معنا نیست و حتی دو نقل صریح و عیناً مطابق الفاظ صادر شده از

۱. «إن أصبت فيه فلا بأس» (بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۶۱).

معصوم هم اگر با یکدیگر متعارض شوند، از حجیت می افتند؛ زیرا اصل عقلایی عدم خطا به دلیل ترجیح بلا مرجح قابل جریان نیست.

باید بیفزاییم اگرچه تفاوت نقلها گاه احادیث را به تعارض یا اجمال می کشاند؛ اما این تفاوتها حداقل در حوزه حدیث شیعه، فراوان نیست^۱ و بیشتر نقلها حتی با همه تفاوتهای متعدد لفظی، اختلاف معنوی مهمی با هم ندارند؛ مانند:

مِنْ حِكْمَتِهِ [أَيَ الْمَرْءِ الْمُؤْمِنِ] عِلْمُهُ بِنَفْسِهِ.^۲

مِنْ حِكْمَتِهِ [أَيَ الْمَرْءِ الْمُؤْمِنِ] مَعْرِفَتُهُ بِذَاتِهِ.^۳

أفضل الحكمة معرفة الإنسان نفسه و وقوفه عند قدره.^۴

بسیاری از احادیث نهج البلاغه و متون هم عرض آن (همچون غرر الحکم، عیون الحکم و المواعظ و سخنان امام علی در تحف العقول) از این گونه اند.

نمونه دیگر برای نشان دادن نقل به معنا و کم بودن دایره اختلاف نقل، باب: «من طلب عثرات المؤمنین و عوراتهم» در الکافی است. در این باب، احادیث یکم، سوم، ششم و هفتم هم مضمون اند و تفاوتهای اندکی با هم دارند و در معنای اصلی و مشترک، یعنی نهی از عیبجویی و پیگیری عیوب مؤمنان، اختلافی ندارند.^۵

۱. این کار به نحوه تحمّل و نقل حدیث، مربوط می شود. در حوزه حدیث شیعه، تکیه اصلی راویان بر کتابت و قرائت نسخه ها بوده است، نه حفظ و نقل شفاهی، تا محتاج نقل به معنا شوند. ۲. بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۸۱، ح ۶۶. ۳. نزهة الناظر، ص ۹۴۵.

۴. غرر الحکم، ح ۳۱۰۵.

۵. الکافی، ج ۲، ص ۳۵۴. متن احادیث یاد شده چنین است:

- زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُخَصِّيَ عَلَيْهِ عَثْرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ لِيَعْتَفَّ بِهَا يَوْمَ مَا.

- زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ أَقْرَبَ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُخَصِّيَ عَلَيْهِ عَثْرَاتِهِ وَ زَلَّاتِهِ لِيَعْتَفَّ بِهَا يَوْمَ مَا.

- زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: أَقْرَبُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ إِلَى الْكُفْرِ أَنْ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ الرَّجُلَ عَلَى الدِّينِ فَيُخَصِّيَ عَلَيْهِ زَلَّاتِهِ لِيَعْتَفَّ بِهَا يَوْمَ مَا.

- ابْنُ بُكَيْرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ قَالَ: أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلَ الرَّجُلَ يُوَاخِيَ الرَّجُلَ وَ هُوَ يَحْفَظُ عَلَيْهِ زَلَّاتِهِ لِيَعْتَفَّ بِهَا يَوْمَ مَا.

در پایان می‌افزاییم که برخی از دانشمندان اهل سنت نیز به این مسئله پرداخته‌اند. یکی از این دانشمندان معاصر، مسفر عزم الله دمینی، در کتابش مقایسه نقد متون السنّة به تفصیل گراییده و چنین نتیجه گرفته است که صحابیان، بیشتر نقل به معنا می‌کرده‌اند،^۱ گرچه برخی مانند عبدالله بن عمر، تغییر یک کلمه را نیز نمی‌پذیرفتند.^۲ در دوره متأخر هم بخاری، نقل به معنا، و مسلم، نقل به خود لفظ می‌کرده است. پس از آن نیز جمهور علما، با شرایطی، نقل به معنا را پذیرفته‌اند.^۳ دمینی از جانب قائلان به جواز، حدیث مرفوعه ابن مسعود را می‌آورد که:

إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ وَ قَالَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! تَحَدَّثْنَا بِحَدِيثٍ لَا نَقْدِرُ أَنْ نَسُوْقَهُ كَمَا سَمِعْنَاهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: إِذَا أَصَابَ أَحَدُكُمْ الْمَعْنَى فَلْيُحَدِّثْ.^۴

و به نقل از آنان که نپذیرفته‌اند، این دو حدیث را از پیامبر ﷺ می‌آورد:

نَضَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ مُبَلِّغٍ أَحْفَظُ لَهُ مِنْ سَامِعٍ.^۵
خداوند خرم گرداند کسی را که از ما حدیثی می‌شنود و آن را حفظ می‌کند تا به دیگری برساند که بسی حدیث به او رسیده، از این فرد حدیث شنیده (و بازگو کننده) حافظ‌تر است.

رُبَّ حَامِلٍ فِقْهِهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ لَيْسَ بِفِقْهِهِ.^۶

بسی حامل فقه که (فقه خود را) به سوی فقیه‌تر از خود می‌برد و بسی حامل فقه که خود فقیه نیست.

دمینی استدلال به این دو حدیث را رد می‌کند و می‌گوید: ادا کردن هر آنچه شنیده

۱. ر.ک: الکفایة فی علم الروایة، ص ۳۰۸.

۲. ابن عمر تغییر کلمه «العائرة» به «الرافضة» را در حدیث «مثل المنافق کمثل الشاة الرافضة العائرة» بین الغنمین» نمی‌پذیرفت (ر.ک: الکفایة فی علم الروایة، خطیب بغدادی، ص ۲۶۸).

۳. ر.ک: الأصول، سرخسی، ج ۱، ص ۳۵۶؛ الکفایة فی علم الروایة، ص ۳۰۰.

۴. الکفایة فی علم الروایة، ص ۳۰۲. ۵. مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۴۳۷.

۶. سنن ترمذی، ج ۴، ص ۱۴۱؛ و بنگرید به: الکافی، ج ۱، ص ۴۰۳، ح ۲.

است، به ادای معنا برمی‌گردد، نه ادای عین الفاظ و این معنایی عرفی و شایع است. البته این، در صورتی است که موجب تفاوت در فهم حدیث نشود.^۱ او با این نتیجه‌گیری، به نظر شیعه نزدیک شده و نقل به معنا را با همان شرط عقلایی و نقل شده از پیشوایان ما پذیرفته است.

سیره محدثان

بازیابی موضوعی و گرد هم آوردن احادیث هم‌مضمون، روش عمومی محدثان و فقیهان بزرگ ما بوده و این نشان‌دهنده اهمیت تشکیل خانواده حدیث برای فهم یا تسهیل درک احادیث نزد آنان است. برقی، صاحب المحاسن - یکی از کهن‌ترین مجموعه‌های بزرگ حدیثی شیعه که تنها بخشی از آن از حوادث روزگار محفوظ مانده است - احادیث کتاب خود را به صورت موضوعی دسته‌بندی و تدوین کرده است. پیش از او نیز برخی از صاحبان اصول اربعمئه (مانند حریر بن عبدالله) اصلهای خود را چنین سامان داده‌اند، همان‌گونه که در نقل احادیث به وسیله راویان جامع‌نگار (همچون ابن ابی عمیر، یونس بن عبدالرحمان، حسین بن سعید اهوازی و علی بن مهزیار) شاهد هستیم.

محمد بن یعقوب کلینی در الکافی، محمد بن حسن صفار در بصائر الدرجات، شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه و شیخ طوسی (ره) در بسیاری از کتابهای خود، همین روش را پی گرفته‌اند. آنان به جای روش مسندنویسی، که احادیث یک راوی (نه یک موضوع) را در کنار هم قرار می‌دهد، روش تبویب موضوعی را برگزیدند، با آنکه روش مسندی کهن‌تر و ساده‌تر بود. آنان این اصل روشن و عمومی را می‌دانستند که احادیث به هم ناظرند و در صورتی که به یک موضوع اشاره داشته باشند و یک نقطه را نشانه روند، باید در کنار هم مطالعه و بررسی شوند. این روش، حتی در میان اهل سنت که مسندهای متعددی داشتند، جای

۱. مقایس نقد متون السنه، ص ۱۹ - ۲۷.

خود را گشود و صحاح سته بر اساس تبویب موضوعی شکل گرفتند.

این دسته‌بندیهای موضوعی، چه به صورت ابواب فقهی و چه به صورت اخلاق و تاریخ و سیره، ورزیدگی محدث را نشان می‌دهد و به خواننده می‌فهماند که مؤلف تا چه حد توانسته است مفهوم حقیقی و منظور نهایی گوینده یا گویندگان چند حدیث گرد آمده در یک باب را به درستی دریابد.

برخی از محدثان بزرگ، این مفهوم و نتیجه به دست آمده از چندین روایت هم‌محور را عنوان همان باب قرار داده و بدین‌گونه، برداشت خود را ارائه کرده‌اند. بارزترین این اشخاص، شیخ حرّ عاملی (م ۱۱۰۴ ق) است که کاری سترگ را در کتاب تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة به انجام رساند. او به واقع، هم در مرحله اخذ و بازیابی احادیث، و هم در مرحله گزینش و چینش و ارائه احادیث، روش موضوعی را برگزید. شیخ حرّ، در مبدأ و نقطه حرکت اخذ حدیث، موضوعات فقهی را محور قرار می‌دهد و احادیث ناظر به آن مسئله فقهی را می‌یابد و پس از بازیابی، به تدوین آنها می‌پردازد و هر دسته از احادیث ناظر به یک مسئله را در یک باب جا می‌دهد. پیش از او، محمد محسن فیض کاشانی در الوافی همین شیوه را در جمع و شرح کتب اربعه پیموده و پس از وی نیز، علامه مجلسی سایر احادیث شیعه را چنین سامان داده است.

در دوران معاصر نیز آیت‌الله بروجردی رحمته‌الله‌علیه با کنار هم نهادن دو مجموعه بزرگ روایی وسائل الشیعة و مستدرک الوسائل، و افزودن آیات و روایاتی دیگر، این روش پسندیده را ادامه‌دار و جامع‌الاحادیث را سامان داد و کار استنباط فقیهان را صحیح‌تر و آسان‌تر نمود. برخی از بزرگان معاصر، همچون آیت‌الله شبیری زنجانی، این شیوه سلف را پاس داشته‌اند و معتقدند که حتی احادیث ضعیف در باب یک موضوع را نیز باید گرد آورد و در کنار احادیث صحیح نهاد و به صورت یک مجموعه واحد به آنها نگریست تا مراد از واژه‌های کلیدی به کار رفته در احادیث صحیح، و نیز تعریضها و ناظر بودن هر حدیث به دیگری روشن شود.

ما معتقدیم که می‌باید احادیث دیگر فرقه‌ها و نحله‌های شیعی و غیر شیعی را نیز بیابیم تا اشاره‌های عیان و نهان احادیث، و معاریض کلام ائمه علیهم‌السلام و برخی از رویاروییهای احتمالی با دیگر اندیشه‌ها مشخص و روشن شود.

عالمان فقه و اصول نیز به این مسئله پرداخته‌اند و در جای جای مباحث علم اصول مانند «تخصیص»، «تبیین» و «تأخیر بیان از وقت حاجت»، به این نکته توجه داده‌اند که جستجو باید تا سر حد امکان، عام و تام باشد و حتی قرینه‌های کلامی صادر شده از امامان دیگر را باید یافت.^۱

ما با وجود در دست داشتن شواهد متعدد از فقه و اصول، وارد این بحث نمی‌شویم و علاقه‌مندان را به کتب اصول ارجاع می‌دهیم.

در میان حدیث‌شناسان معاصر، آیت‌الله استادی این کار را به تفسیر موضوعی قرآن - که کاری مقبول و پذیرفته شده است - تشبیه کرده و سابقه آن را به علامه مجلسی در بحار الأنوار بازگردانده و افزوده است:

تأکید اصلی بر موضوعی کردن است، یعنی بهره‌گیری از روایات، در گرو جمع شدن احادیث یک موضوع...^۲

در میان عالمان اهل سنت نیز، کسانی مثل دکتر یوسف قرضاوی به این موضوع پرداخته‌اند.^۳

فواید بازیابی خانواده حدیث

فایده مهم و اصلی بازیابی خانواده حدیث علاوه بر فهم دقیق حدیث روشن شدن حکم نهایی است؛ چه این حکم فقهی باشد، چه اخلاقی. به عبارت دیگر، می‌توان

۱. برای آگاهی بیشتر از این اصطلاح و برخی نمونه‌ها رجوع کنید به: *عده الأصول*، ج ۱، ص ۵۰ - ۵۲ و ۴۰۳ و ج ۲، ص ۴۱۷. نیز، ر.ک: *فرائد الأصول*، ج ۳، ص ۶۸ (درباره فهم معنای نقض یقین به قرینه مجموع روایات).

۲. علوم حدیث، ش ۱۱، ص ۱۸ و ۱۹: مصاحبه با آیت‌الله استادی.

۳. علاقه‌مندان را به کتاب وی: *المدخل لدراسة الحدیث النبوی* (ص ۱۲۸) ارجاع می‌دهیم.

پس از جستجوی کامل و یافتن همه احادیث عام و مطلق و مخصّص و مقید و...، به حاصل جمع و آنچه از کنار هم نهادن همه احادیث مرتبط بر می آید، حکم داد و آن را حجت دانست و جز در این صورت، حکم نسبت داده شده به دین و معصومان علیهم السلام احتمال خطای فراوان دارد و حجت نیست.

ما در گفتگوهای روزمره خود نیز چنین شیوه‌ای داریم، یعنی چه در جایگاه متکلم، و چه در مقام مخاطب، به نخستین لفظ عام یا مطلق احتجاج نمی‌کنیم و آن را حجت قرار نمی‌دهیم و با وجود گستردگی و شمول معنایی یک واژه، گاه آن را محدود می‌کنیم و با افزودن صفت و شرط و استثنا از گستره آن می‌کاهیم یا در جایی دیگر، به خروج برخی مصداقها و افراد و گروهها از آن لفظ عام یا مطلق تصریح می‌کنیم.

گاه مخاطب از گوینده سؤال می‌کند و متکلم در پاسخ به او قیودی بر سخن خود می‌افزاید و گاه پیش از پرسش او قرینه‌هایی را همراه سخن می‌آورد تا مراد و مقصود نهایی خود را به طور کامل برساند. در برخی مواقع نیز از مخاطب می‌خواهد که به دیگر گفته‌هایش، چه آنچه را پیش‌تر گفته، و چه آنچه را پس از این می‌گوید، توجه کند و آنها را با این سخن درآمیزد تا منظور او روشن شود. نحوه گفتگو و تعامل زبانی امامان معصوم علیهم السلام با شیوه رایج، چندان تفاوت ندارد و آنان روشهای معمول و متعارف را تأیید کرده و به کار برده‌اند. عالمان علم اصول فقه ارتباطهای میان سخنان را تعریف و برشمرده‌اند و بحثهایی را با عناوین عام و خاص و... سامان داده‌اند که ما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

تخصیص حکم

عموم در اصطلاح یعنی فراگیری معنا نسبت به همه مصداقهای واژه و به عبارت دیگر، تحقق فراگیری واژه در جایی که قابلیت این فراگیری را دارد، و عام همان واژه دلالت‌کننده بر معنا و فراگیر بودن آن است.^۱

۱. اصطلاحات الأصول، ص ۱۷۳.

خاص در اصطلاح عبارت است از دلیلی که در برابر دلیلی فراگیرتر (اعم) از خود قرار می‌گیرد و این اعمیت مطلق است، نه من وجه، به گونه‌ای که معمولاً این دلیل از آن دلیل عام، دلالت قوی‌تری دارد و موجب می‌شود تا از حکم آن دلیل عام دست بکشیم و بدان عمل نکنیم.^۱

به عبارت دیگر، عام و خاص، دو مفهوم نسبی‌اند و در مقابله با هم معنا پیدا می‌کنند. اصولیان تقسیمات متعددی برای عام بر شمرده‌اند؛ همچون: عموم بدلی، استغراقی و مجموعی، و الفاظ مختص هر یک را ذکر کرده‌اند، همان‌گونه که تقسیمات دیگری را برای خاص بیان نموده‌اند، مانند مختص لفظی و لّبی.^۲

این مباحث در علم اصول فقه مطرح شده است. از این رو تنها با ذکر مثال بحث را به پایان می‌بریم.

مثال ۱: احادیث متعددی هماهنگ با قرآن اسراف را کاری ناپسند و مذموم دانسته‌اند که از جمله آنهاست: «الْإِسْرَافُ يُفْنِي الْجَزِيلَ»^۳ اسراف، [مال] زیاد را هم نابود می‌کند» و «أقبح البذل السرف»^۴ بدترین ریخت و پاش، اسراف است». اما برخی احادیث نیز آن را تحدید و تعریف کرده‌اند که می‌توان آنها را مختص یا مقید دانست؛ مانند: «الْإِسْرَافُ مَذْمُومٌ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي أفعالِ الْبِرِّ»^۵ اسراف در هر چیزی نکوهیده است، جز در کارهای خیر» و «لیس فیما أصلح البدن اسراف»^۶ در آنچه بدن را به سامان می‌آورد، اسراف نیست».

۱. همان، ص ۲۳۴.

۲. منظور از مختص لفظی، ورود یک لفظ دلالت کننده بر تخصیص است و مقصود از مختص لّبی، دلیلی است که نه لفظی و نقلی، بلکه عقلی است و عام، و افرادی را در بر می‌گیرد که عقلاً نمی‌توانند به عمومیت آن گردن بنهند. گاه به اجماع فقیهان موردی خاص از تحت عموم خارج است که این نیز تخصیص لّبی است. ۳. غرر الحکم، ح ۳۳۵.

۴. همان، ح ۲۸۵۷. ۵. همان، ح ۱۹۳۸.

۶. الکافی، ج ۴، ص ۵۴، ح ۱۰ و ج ۶، ص ۴۹۹، ح ۱۴ (از اسحاق بن عبدالعزیز از امام صادق علیه السلام).

مثال ۲: از پیامبر خدا نقل شده است:

لِكُلِّ نَبِيٍّ شَفَاعَةٌ وَإِنِّي خَبَأْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^۱
 هر پیامبری شفاعتی دارد و من شفاعتم را برای مرتکبان گناه کبیره از امتم در روز
 قیامت انداخته‌ام.

نیز در حدیث دیگری از ایشان آمده است:

شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي.^۲

شفاعت من برای مرتکبان گناه کبیره از امتم است.

این دو روایت، به وسیله روایت زیر مشخص می‌شوند:

وَأَمَّا شَفَاعَتِي فَبِئْسَ أَصْحَابُ الْكِبَائِرِ مَا خَلَا أَهْلَ الشُّرْكِ وَالظُّلْمِ.^۳

و اما شفاعتم برای مرتکبان گناه کبیره است، به جز مشرکان و ستمکاران.

تقیید حکم

مطلق در لغت یعنی مُرسل، رها و آنچه قید و بند ندارد و در اصطلاح فراگیری معنا
 نسبت به همه حالاتهای واژه است. واژه‌ای که موضوع و متعلق حکم شرعی قرار
 گرفته است.

مقیّد نقطه مقابل مطلق و به نحو تقابل عدم و ملکه است؛ یعنی واژه‌ای که مطلق
 و فراگیر نیست، اما قابلیت آن را دارد و هرگاه قید را بردارند، مطلق و فراگیر می‌شود.^۴

مثال ۱:

الْعِتَابُ حَيَاةُ الْمَوَدَّةِ.^۵

سرزنش، مایه زنده ماندن دوستی است.

این حدیث به وسیله دو حدیث زیر تا حدودی مقیّد می‌شود.

كَثْرَةُ الْعِتَابِ تُؤْذِنُ بِالْإِزْتِيَابِ.^۶

۱. الأُمّالی، طوسی، ص ۳۸۰، ح ۸۱۵.

۲. سنن ابی داود، ج ۲، ص ۴۲۱، ح ۴۷۴۰؛ کنز العمال، ج ۱۴، ص ۳۹۸، ح ۳۹۰۵۵.

۳. الخصال، ص ۳۵۵، ح ۳۶. ۴. ر.ک: اصطلاحات الأصول، ص ۲۴۶.

۵. غرر الحکم، ح ۳۱۵. ۶. همان، ح ۷۱۱۱.

زیاد سرزنش کردن، شک برمی‌انگیزد.

إِيَّاكَ أَنْ تُكَرَّرَ الْعَتَبَ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ يُغْرِى بِالذَّنْبِ وَ يُهَوِّنُ الْعَتَبَ.^۱

مبادا سرزنش را تکرار کنی، که این کار به گناه دامن می‌زند و سرزنش را کم‌تاثیر و کم‌منزلت می‌نماید.

مثال ۲:

إِيَّاكَ وَ كَثْرَةَ الْكَلَامِ؛ فَإِنَّهُ يُكْثِرُ الزَّلَلَ وَ يُورِثُ الْمَلَلَ.^۲

مبادا زیاد سخن بگویی، که لغزش را فراوان می‌کند و کسالت بر جای می‌نهد.

این حدیث نیز به وسیله دو حدیث زیر مقید می‌شود:

لَا تُكْثِرُوا الْكَلَامَ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ؛ فَإِنَّ كَثْرَةَ الْكَلَامِ بِغَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ قَسْوَةُ الْقَلْبِ.^۳

به جز ذکر خدا زیاد سخن نگویید، که سخن فراوان به جز ذکر خدا، مایه قساوت قلب است.

لَا تُكْثِرُوا الْكَلَامَ فِي غَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ؛ فَإِنَّ الَّذِينَ يُكْثِرُونَ الْكَلَامَ فِي غَيْرِ ذِكْرِ اللَّهِ، قَاسِيَةٌ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ.^۴

به جز ذکر خدا سخن زیاد مگویید، که پُرگویان در غیر ذکر خدا دل‌هایشان سخت است، اما خود نمی‌دانند.

این دو حدیث می‌فهماند که نکوهش سخن فراوان شامل ذکر نمی‌شود.

مثال ۳:

ثَمَرَةُ الْعَقْلِ مُدَارَاةُ النَّاسِ.^۵

ثمره عقل، مدارای با مردم است.

عِنَاؤُ الْعَقْلِ مُدَارَاةُ النَّاسِ.^۶

سرلوحه عقل، مدارای با مردم است.

هر دو حدیث، مطلق‌اند و به وسیله حدیث: «رَأْسُ الْعَقْلِ بَعْدَ الدِّينِ، مُدَارَاةُ النَّاسِ»

۱. همان، ح ۳۷۴۸. ۲. غررالحکم، ح ۲۶۸۵.

۳. سنن الترمذی، ج ۴، ص ۳۲، ح ۲۵۲۳؛ الأمالی، طوسی، ص ۳، ح ۱ (از ابن عمر از پیامبر خدا).

۴. الکافی، ج ۲، ص ۱۱۴، ح ۱۱ (از عمرو بن جمیع از امام صادق علیه السلام که فرمود: مسیح علیه السلام

گفته است: (...). ۵. غررالحکم، ح ۴۶۲۹. ۶. غررالحکم، ح ۶۳۲۱.

فی غیر ترک حق؛^۱ رأس عقل پس از دینداری، مدارای با مردم است، بدون آنکه به ترک حق بینجامد»، به مدارای حق مدارانه مقید می شود.

این مثالها به خوبی روشن می کند که بازیابی و کنار هم نهادن احادیث مرتبط و مشابه، تا چه حد در روشن شدن مقصود اصلی مؤثر است.

حدیث شناسان اهل سنت نیز به این مسئله توجه داشته اند. از جمله دکتر یوسف قرضاوی در کتاب المدخل لدراسة السنة النبویة، بابی را به نام «جمع الأحادیث الواردة فی موضوع واحد» گشوده، که ناظر به همین موضوع است.^۲

قرضاوی احادیث مشابه متعددی را در آنجا می آورد؛ مانند این روایت ابو هریره از پیامبر ﷺ:

مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَهُوَ فِي النَّارِ.^۳

هر چه از پیراهن که پایین تر از مچ پا بیاید، در آتش است.

و نیز این حدیث از پیامبر خدا و به همان مضمون که نسایی در سنن خود آورده است:

مَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الْإِزَارِ فَفِي النَّارِ.^۴

مشخص است که در اینجا، مقصود پای شخص پوشنده این لباس است و بودن این قسمت از لباس در جهنم، کنایه است وگرنه لباس گناهی ندارد که در جهنم سوزانده شود.

وی این حدیث را از پیامبر ﷺ و به نقل از ابوذر نقل کرده است که:

ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: الْمَنَانُ - الَّذِي لَا يُعْطَى شَيْئًا إِلَّا مِنَّةً - وَ الْمُتَفَقُّ سِلْعَتُهُ بِالْحِلْفِ الْفَاجِرِ، وَ الْمُسْبِلِ إِزَارَهُ.^۵

خداوند با سه کس در روز قیامت سخن نمی گوید: منان، یعنی کسی که جز با منت نبخشد؛ و فروشنده ای که کالای خود را با سوگند نادرست بفروشد؛ و آنکه پایین لباس خود را رها کند [و درازتر از حد معمول باشد].

۱. تحف العقول، ص ۴۲. نیز، ر.ک: العقل والجهل فی الكتاب والسنة، ح ۷۶۷.

۲. المدخل لدراسة السنة النبویة، ص ۱۲۸. ۳. صحیح البخاری، ج ۷، ص ۳۴.

۴. سنن النسائی، ج ۸، ص ۲۰۷. ۵. صحیح مسلم، ج ۱، ص ۷۱.

او در پی این روایت، آورده است: اما کسی که همچون نووی و ابن حجر همه احادیث وارد شده در این موضوع را مطالعه کند، می فهمد که این اطلاق با «خیلاء»، قید خورده است؛ یعنی کسی که به قصد تکبر چنین کند، مستحق چنان عقوبتی خواهد بود. اینک احادیث مقید این حدیث:

بخاری در باب «من جرّ ازاره من غیر خیلاء»، در روایتی به نقل از عبدالله بن عمر چنین آورده است:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيْلَاءً، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنْ أَحَدًا شَقَى إِزَارِي يَسْتَرِجِي، إِلَّا أَنْ أْتَعَاهِدُ ذَلِكَ مِنْهُ؟! فَقَالَ النَّبِيُّ: لَسْتُ مِمَّنْ يَضَعُهُ خِيْلَاءً.^۱

پیامبر خدا فرمود: «هر کس لباسش را از روی تکبر بر زمین بکشد، خداوند روز قیامت به او ننگرد».

ابوبکر گفت: یکی از دو سوی لباس من، شل است و بر زمین می افتد؛ اما من مواظبم و آن را بالا می گیرم. پیامبر ﷺ فرمود: «تو از زمره کسانی که آن را از سر تکبر فرو می گذارند، نیستی».

و در همین باب، حدیثی دیگر را از ابوبکر آورده است که نشان دهنده عمل پیامبر ﷺ است:

خَسَفَتِ الشَّمْسُ وَ نَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَامَ يَجْرُ ثَوْبَهُ مُسْتَعْجِلًا، حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ.^۲

خورشید گرفت و ما در مسجد بودیم، پیامبر شتابان و در حالی که لباسش را می کشید، به مسجد آمد.

و حدیث صریح دیگر از ابوهریره آمده که پیامبر خدا فرمود:

لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ خِيْلَاءً.^۳

خدا به کسی که لباسش را از سر تکبر [بر زمین یا به دنبال خود] بکشد، نمی ننگرد.

۳. همان، ص ۳۳.

۲. همانجا.

۱. صحیح البخاری، ج ۷، ص ۳۴.

مسلم بن حجاج نیشابوری نیز این حدیث را در کتاب خود آورده و حدیث دیگری را هم نقل کرده که از همه روایات، صریح تر است و با منحصر کردن در قصد تکبر، نتیجه را روشن می‌دارد و مجالی برای تردید و تأویل، باقی نمی‌گذارد. او این حدیث را با طرق متعددی از ابن عمر نقل می‌کند:

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ بِأُذُنِي هَاتَيْنِ يَقُولُ: مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ لَا يُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا الْمَخِيلَةَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.^۱

با همین دو گوشم شنیدم که پیامبر خدا می‌فرماید: «هر کس لباسش را [بر روی زمین] بکشد و از این کار، مقصودی جز تکبر نداشته باشد، خداوند در روز قیامت به او نمی‌نگرد».

بی‌توجهی به مجموع روایتها، موجب شده است که برخی از جمودگرایان سلفی، لباسهای عربی بسیار کوتاه و زشتی به تن کنند و با تکبر به کسانی که لباسهای عربی معمولی می‌پوشند، اعتراض کنند، غافل از اینکه با این روحیه، خود مخاطب حدیث می‌شوند و همان لباس کوتاه، وسیله «مخیله» و غرور آنها می‌شود و به جای استغفار از این عمل، آن را از شعایر اسلام یا واجبات و فریضه‌های مهم و سترگ می‌دانند و مخالفان خود را به بی‌دینی یا کم‌دینی متهم می‌سازند؛ در حالی که اگر به همه احادیث مرتبط با این موضوع مراجعه کنند و برخی را به برخی دیگر باز گردانند و در پرتو یک نظر کامل و شامل بدان بنگرند، مقصود روشن این روایات را درمی‌یابند و از ادعاهای خود، دست می‌کشند و در کاری که خداوند وسعت داده است، بر مردم سخت و تنگ نمی‌گیرند.

تبیین حکم

«حدیث مجمل» یا «واژه مجمل» آن چیزی است که برای ما و در زمان حال روشن نیست و اگرچه پیش‌تر و یا نزد گروه خاصی روشن بوده است، اکنون به سبب پیچیده شدن در میان چیزهایی، مجمل و مبهم شده است.

۱. صحیح مسلم، ج ۶، ص ۱۴۷.

و «مبین» نیز آن چیزی است که دلالتش بر معنای مقصود گوینده، ظاهر و روشن باشد.^۱

گونه‌های مجمل، فراوان است مانند مجمل ذاتی (که حروف مقطعه قرآن از آن جمله‌اند) یا واژه‌های مشترک لفظی (مانند «قرء»)^۲ و مشترک معنوی (مثل «أو یعفو الذی بیده عقدة النکاح»^۳ که مراد، هم می‌تواند همسر باشد و هم پدر زن). دیگر اقسام مجمل نیز هستند که جای بحث آنها در علم اصول فقه است.

اگر همچون برخی اصولیان،^۴ محکم و متشابه را با مجمل و مبین یکی بدانیم، آنگاه برای ضرورت بازیابی خانواده حدیث، به منظور درک مقصود اصلی گوینده، یک نصّ روایی نیز در دست داریم که امام رضا علیه السلام فرمود:

إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مُتَشَابِهًا كَمُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ، فَرُدُّوا مُتَشَابِهَهَا إِلَى مُحْكَمَيْهَا وَ لَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهَا دُونَ مُحْكَمَيْهَا فَتَضِلُّوا.^۵

روایات ما، مانند قرآن، محکم و متشابه دارد. متشابه آنها را به محکمشان باز گردانید و به جای محکم، از متشابه پیروی نکنید، که گمراه می‌شوید.

نمونه

پیامبر خدا فرمود:

كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَجْذَمٌ.^۶

هر سخنی که با حمد خدا آغاز نشود، اجذم خواهد بود.

اجمال «أجذم»، موجب اجمال حدیث شده است، اما با مراجعه به احادیث مشابه، به راحتی زدوده می‌شود.

از ابو هریره نقل شده که پیامبر خدا فرمود:

۱. اصطلاحات الأصول، ص ۲۳۳. ۲. به معنای پاکی و حیض.

۳. بقره، ۲۳۷. ۴. اصطلاحات الأصول، ص ۲۳۳.

۵. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۶۱، ح ۳۹.

۶. سنن أبی داوود، ج ۲، ص ۴۴۳، ح ۴۸۴۰.

كُلُّ كَلَامٍ أَوْ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُفْتَحُ بِذِكْرِ اللَّهِ فَهُوَ أَتْبَرُ، أَوْ قَالَ: أَقْطَعُ.^۱
 هر سخن یا کار مهمی که با نام خدا آغاز نشود، دُم بریده خواهد بود.

پیامبر خدا فرمود:

كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبَدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ عَلَيَّ فَهُوَ أَقْطَعُ أَتْبَرُ، مَمْحُوقٌ مِنْ كُلِّ بَرَكَةٍ.^۲

هر کار مهمی که با حمد خدا و درود بر من آغاز نشود، مقطوع و نافرجام و بی برکت خواهد بود.

اگرچه می توان از طریق مراجعه به کتابهای غریب الحدیث نیز معنای «أجذم» را بیابیم؛ اما باید گفت که محتمل است آنان نیز این معنا را از طریق یافتن احادیث مشابه به دست آورده باشند که بحث آن، به عهده دانش غریب الحدیث است. گفته سید رضی، مؤلف نهج البلاغه نیز در این زمینه، مفید است. این سخن، شاهی بر یافتن معنای غریب و مقصود اصلی، از طریق گردآوری احادیث مشابه قرینه های متعدد است. وی می گوید:

هَذَا الْقَوْلُ مَجَازٌ، وَإِنَّمَا شَبَّهَ عَلَيْهِ الصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ - الْأَمْرَ الَّذِي يَهُمُّ الْإِفَاضَةَ فِيهِ وَ تَمَسُّ الْحَاجَةَ إِلَى الْكَلَامِ عَلَيْهِ. إِذَا لَمْ يُنْظَرْ فِيهِ حَمْدُ اللَّهِ - سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى - بِالْأَقْطَعِ الْيَدِ مِنْ حَيْثُ كَانَ قَالِصاً عَنِ السُّبُوعِ، وَ نَاقِصاً عَنِ الْبُلُوعِ. وَ مِمَّا يَقْوَى ذَلِكَ مَا رَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ أَيْضاً قَالَ: قَالَ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ -: «الْحُطْبَةُ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا شَهَادَةٌ كَالْيَدِ الْجَذْمَاءِ». فَأَقَامَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ نُقْصَانَ الْحُطْبَةِ مَقَامَ نُقْصَانِ الْخِلْقَةِ. وَ مِمَّا يُشْبِهُ هَذَا الْخَبَرَ، الْحَدِيثُ الْآخِرُ الَّذِي ذَكَرَهُ أَبُو عُبَيْدٍ الْقَاسِمُ بْنُ سَلَامٍ فِي كِتَابِهِ: غَرِيبُ الْحَدِيثِ، وَ هُوَ قَوْلُهُ - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ -: «مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ نَسِيَهُ لَقِيَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَ هُوَ أَجْذَمٌ» قَالَ: وَ الْأَجْذَمُ، الْمَقْطُوعُ الْيَدِ.^۳

این گفته، مجاز است و پیامبر ﷺ، کار مهمی را که باید بدان همت گمارد و نیاز به سخن درباره آن هست، اما در آن به حمد الهی پرداخته نمی شود، به انسان بی دست، تشبیه کرده است؛ چون چنین کسی، نه می تواند حمله ببرد و نه به

۱. مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۳۵۹.

۲. کنز العمال، ج ۱، ص ۵۵۸، ح ۲۵۱۰ (از رهاوی از ابو هریره).

۳. المجازات النبوية، ص ۲۴۴، ح ۱۹۷.

چیزی دست یابد. آنچه این احتمال را تقویت می‌کند، روایت ابو هریره از ایشان است که فرمود: «خطبه‌ای که در آن، گواهی [به یگانگی خدا و رسالت من] نباشد، مانند دست قطع شده است». پس حضرت، نقصان خطبه را به سان نقصان خلقت گرفته است. حدیث مشابه دیگری در دست است که ابو عبید قاسم بن سلام آن را از پیامبر ﷺ در کتابش، *غریب الحدیث*، نقل کرده است که فرمود: هر کس قرآن بیاموزد و سپس آن را فراموش کند، خدای سبحان را دیدار می‌کند، در حالی که «اجذم» است. ابو عبید، افزوده است: اجذم، یعنی دست بُریده.

همین شیوه، یعنی مراجعه به همه احادیث مشابه برای حلّ مسائل دشوار در حدیث (مانند نگرش اسلام به دنیا و آخرت، ثروت و دارایی، نقصان و یا کمال عقل زنان، و برخی صفات الهی، همچون: «صمد») کارا و سودمند است.^۱

علامه طباطبایی رحمته الله علیه، در تعلیقه خود بر نخستین حدیث «باب الخیر و الشر» از کتاب کافی، از همین روش سود جسته^۲ و با ارجاع به نخستین حدیث باب قبلی،^۳ دشواری آن را حل کرده و از بروز شبهه جبر، پیشگیری کرده است. او همین شیوه را برای حلّ روایت دوم «باب الجبر و القدر» به وسیله روایت ششم همان باب، به کار بسته است.^۴

گفتنی است حلّ مسائلی این چنین که به نظریه پردازی و تحلیل مسائل مختلف و مرتبط با هم نیاز دارد، لزوم مراجعه به چند دسته احادیث متناظر را مبرهن می‌سازد. دسته‌هایی از احادیث که هر کدام، خود، یک خانواده مستقل‌اند. ما مجموع این دسته‌ها را «خانواده بزرگ حدیث» می‌نامیم و به اجمال بدان، اشاره خواهیم کرد.

۱. مرکز تحقیقات دار الحدیث، این شیوه را در تحقیق کتابهایی چون *التنمية الإقتصادية و معرفة الله فی الكتاب و السنّة* به کار برده است.

۲. کافی، ج ۱، ص ۱۵۴. ۳. همان، ص ۱۵۲.

۴. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۵۶ و ۱۵۸.

شیوه‌های بازیابی خانواده حدیث

دستیابی به احادیثی که با هم ارتباط دارند و به یک مطلب، ناظرند، همیشه ساده و سریع نیست، اگرچه پیشرفت علم بشر و فناوریهای جدید، به‌ویژه در بخش رایانه، از مشکلات آن کاسته و بدان سرعت بیشتری بخشیده است. نخستین گام در این میدان، همچون هر تحقیق دیگر، خوشه‌چینی از تلاشها و دسترنج عالمان و محدثان پیشین است. مراجعه مستقیم به کتاب و منبع حدیث، ما را در بسیاری از موارد به احادیث مشابه رهنمون می‌سازد؛^۱ اما اگر منبع و کتاب مصدر حدیث ما دسته‌بندی موضوعی نداشته و یا به علت دسته‌بندی نادرست و ناموزون، قابل بهره‌برداری نباشد، باید از راههای دیگر سود جست. این راهها باید همگی و در کنار هم پیموده شود تا خانواده حدیث به شکل هرچه کامل‌تری به دست آید.

مراجعه به جوامع روایی و تصانیف موضوعی

جوامع روایی، به‌ویژه جوامع روایی شیعه، به روش موضوعی دسته‌بندی شده‌اند و از این رو، یافتن حدیث مورد بحث در یکی از ابواب آنها می‌تواند ما را به دسته‌ای از احادیث مشابه آنها رهنمون کند. این درست مثل یافتن حدیث در منبع اصلی و کتاب مصدر حدیث است، با این تفاوت که به علت کاوش مؤلف و گردآوری جامع و همه‌جانبه او، با احادیث متعدد و از چندین منبع مختلف رو به رو می‌شویم. نمونه برجسته این دسته کتب در زمینه احادیث فقهی، وسائل الشیعه، و در زمینه احادیث غیر فقهی، بحار الأنوار است. جامعیت و دسته‌بندی زیبای این دو کتاب، چنان بوده است که بهره‌بران از حدیث را از مراجعه به کتب اصلی حدیث، باز داشته و حتی در قرنهای اخیر به مهجوریت کتب اربعه در میان دانش‌پژوهان انجامیده است. اگرچه ما به هیچ روی به کفایت مراجعه محقق به این

۱. مانند احادیث خوردن گوشت در المعاسن (ج ۲، ص ۲۴۸) و معنای قرارداد صلوات برای پیامبر خدا در الکافی (ج ۲، ص ۴۹۱).

جوامع، توصیه نمی‌کنیم و برخی از ناکامیها را در دستیابی به احادیث مورد نیاز یا متن درست و اصلی، نتیجه همین کار می‌دانیم.

مراجعه به کتب خاصّ نوشته شده در زمینه موضوع اصلی مورد پژوهش نیز سودمند است؛ برای مثال، احادیث دوستی و برادری را در کتاب مصادقة الإخوان از شیخ صدوق، و احادیث مربوط به ماههای مبارک رمضان و شعبان و رجب را در فضائل الأشهر الثلاثة، از همو باید دید. در حوزه حدیث اهل سنت، ابن ابی الدنیا تألیفهای کم حجم و موضوعی فراوان دارد^۱ و برای مراجعات معمولی و کم عمق در زمینه احادیث اهل سنت، مطالعه الترغیب و الترهیب، تألیف منذری، و برای مراجعات کاربردی، مجموعه میزان الحکمة توصیه می‌شود.

گاه مؤلفان این کتب ما را به بابی مشابه و منبعی اصیل و غنی در زمینه بحث و تحقیق ارجاع می‌دهند و این خود، سرِ نخی برای پیگیری گسترده‌تر مسئله است.

استفاده از معجمهای لفظی و موضوعی

همه کسانی که با معجم الفاظ قرآن کار کرده‌اند روش استفاده از هر معجم لفظی دیگری را می‌دانند. می‌توان با یافتن محور اصلی معنای حدیث، واژه آن موضوع را ریشه‌یابی کرد و سپس به دنبال حدیثهای گوناگون آن، روان شد؛ برای مثال، اگر حدیث «لا خیر فی صدیق ضنین»^۲ مورد بحث و بررسی ما باشد، می‌توان موضوع محوری آن را «صدیق» دانست و تحت ریشه «صدق» به این حدیث در نهج البلاغه دست یافت که:

لا خَيْرَ فِي مُعِينٍ مُهِينٍ وَ لَا فِي صَدِيقٍ ضَنِينٍ.^۳

معجمهای موضوعی نیز چنین حالتی دارند، با این تفاوت که احادیث آورده شده تحت یک مدخل مشخص، لزوماً همان لفظ و واژه را ندارند و ممکن است در

۱. الشکر، مکارم الأخلاق، الإخوان و.... ۲. غرر الحکم، ح ۱۰۷۱۱.

۳. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

معجم موضوعی غررالحکم و نهج البلاغه، همین حدیث را با واژه «رفیق بخیل» یافت. ناگفته نماند مدخلها و سرشناسه‌های معجمهای موضوعی، خود می‌توانند موضوعی دسته‌بندی شوند و می‌توان آنها را به صورت الفبایی مرتب کرد. مراجعه‌ای ساده به معجمهای لفظی و موضوعی غررالحکم و نهج البلاغه بحث را کاملاً روشن می‌کند.

در سالهای اخیر و با پیشرفت فنّ نمایه‌نویسی، برخی از کتابهای حدیثی، نمایه‌سازی شده و از این طریق، دستیابی به احادیث مورد نظر، آسان‌تر و تعداد متون سودمند افزون‌تر شده است.

بهره‌گیری از رایانه

رایانه و برنامه‌های رایانه‌ای تهیه شده در زمینه علوم اسلامی، به‌ویژه حدیث، در بیشتر موارد همچون معاجم لفظی عمل می‌کنند و البته با تفاوت چشمگیری در سرعت و کمی خطای کاربر، اما فایده مهم‌تر آنها در توانایی بهره‌گیری از کلید واژه‌هاست؛ یعنی ترکیباتی از دو کلمه و ماده یا بیشتر به منظور بسته و محدود کردن دایره جستجو و دقیق‌تر کردن پاسخهای به دست آمده. راهی که در مورد جوابهای پُر تعداد، کارایی دارد و به سبب همین پُر تعداد بودن در شیوه دستی و در معجمهای کتابی عملی نیست.

در همان مثال قبلی، به علت فراوانی مشتقات و هیئتهای ماده «صدق»، تعداد انبوهی از احادیث مشتمل بر یکی از این هیئتها در معجم نشان داده می‌شوند و کار بررسی متون را مشکل می‌کنند؛ اما اگر با «بخیل» و یا «ضنین» ترکیب کنیم به شدت تقلیل می‌یابد. از این رو، مهارت در ترکیب متناسب واژه‌ها و ماده‌ها، جستجوی رایانه‌ای را سریع‌تر و کوتاه‌تر می‌کند و در برخی موارد، احادیث مشابه بیشتری را در اختیار ما قرار می‌دهد. یک پیشنهاد برای انتخاب این کلید واژه‌ها، استفاده از نهاد و گزاره حدیث مورد نظر است. احادیثی که نهاد و یا همان مسندالیه آنها با هم یکسان باشد، در موضوع اصلی با هم مشترک‌اند و این مسئله، دربارهٔ محمول نیز صادق است، اما فراوانی آن بسی کمتر است، مانند این احادیث که:

مَنْ صَبَرَ صَبَرَ قَلِيلاً؛^۱ آنکه شکیب ورزید، اندکی بیشتر شکیب نورزید.
مَنْ صَبَرَ سَاعَةً حَمِدَ سَاعَاتٍ؛^۲ آنکه شکیب ورزید، مدت‌ها ستوده شد.

و یا:

صَدِيقُ الْجَاهِلِ مَتَّعُوبٌ مَنكُوبٌ،^۳ دوست انسان نابخرد، در رنج و سختی است.
صَدِيقُ الْجَاهِلِ فِي تَعَبٍ،^۴ دوست انسان نابخرد، در رنج است.

و برای گزاره و خبر، این احادیث که:

مَا مِنْ عَبْدٍ فَتَحَ عَلَى نَفْسِهِ بَاباً مِنَ الْمَسْئَلَةِ إِلَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَبْعِينَ بَاباً مِنَ الْفَقْرِ.^۵
مَنْ فَتَحَ عَلَى نَفْسِهِ بَابَ مَسْئَلَةٍ فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَبْعِينَ بَاباً مِنَ الْفَقْرِ.^۶
هر کسی دریچه‌ای از تکدی و گدایی را بر روی خود بگشاید، خداوند هفتاد در
از فقر را بر او خواهد گشود.

نمونه‌ها

برای روشن شدن تأثیر بازیابی خانواده حدیث در فهم آن، دو نمونه می‌آوریم:

مثال ۱: حدیث مشهوری از نهج البلاغه است که ترجمه‌های درست و

نادرستی از آن، ارائه شده است: قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ.^۷

این حدیث که در کتاب من لا یحضره الفقیه^۸ و الإرشاد^۹ با این تغییر که «یحسن»

به جای «یحسنه» آمده، نقل شده است، به گفته سید رضی، جمله‌ای بی‌بدیل است

که حکمتی هم‌سنگ و همتای آن نیست و نمی‌توان برای آن، بهایی تعیین کرد.

۱. الکافی، ج ۲، ص ۸۸، ح ۳.

۲. کنز الفوائد، ص ۵۸؛ بحار الأنوار، ج ۷۹، ص ۱۳۶، ح ۲۱. ۳. غررالحکم، ح ۵۸۲۹.

۴. خصائص الائمة، ص ۱۱۹؛ بحار الأنوار، ج ۷۵، ص ۳۵۲، ح ۹.

۵. جامع الأخبار، ص ۳۷۹، ح ۱۰۶۱. ۶. بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۱۵۴، ح ۲۲.

۷. نهج البلاغه، حکمت ۸۱.

۸. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۹، ح ۵۸۳۴.

۹. الإرشاد، ج ۱، ص ۳۰۰.

این حدیث، بسیار بر سر زبانهاست و برخی آن را چنین معنا می‌کنند:
ارزش هر انسانی [بسته] به آن چیزی است که انجام می‌دهد.^۱

شاید اگر فقط همین یک حدیث در این باره باشد، نتوان اشکال مهمی بر این گونه ترجمه‌ها گرفت؛ اما اگر احادیث مشابه و هم‌خانواده آن را بیابیم، به راحتی معنای درست آن را می‌یابیم و بدون تردید، ترجمه دیگری از آن ارائه می‌دهیم.
حال با کلید واژه «قیمه کل امری» که مبتدای حدیث است، احادیث مشتمل بر این عبارت را می‌یابیم.

(الف)

قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يَعْلَمُهُ.^۲

ارزش هر شخص، به اندازه دانش اوست.

(ب)

لَا يَسْتَحْيِيَنَّ مَنْ لَا يَعْلَمُ أَنْ يَتَعَلَّمَ، فَإِنَّ قِيمَةَ كُلِّ امْرِئٍ مَا يَعْلَمُ.^۳

آن که نمی‌داند، از آموختن دانش، خجالت نکشد که ارزش هر کس، به دانش اوست.

(ج)

يُنْبِئُ عَنِ قِيمَةِ كُلِّ امْرِئٍ عِلْمُهُ وَ عَقْلُهُ.^۴

علم و عقل هر کس، نشان‌دهنده ارزش اوست.

(د) امام باقر علیه السلام از «کتاب علی علیه السلام» که در حقیقت، دستنوشته امام علی علیه السلام

است، نقل کرده است که ایشان فرمود:

قِيمَةُ كُلِّ امْرِئٍ وَ قَدْرُهُ مَعْرِفَتُهُ.^۵

ارزش و قدر هر کس، شناخت اوست.

ه) همچنین با اندکی مهارت در کاربرد کلیدواژه‌ها می‌توان به این حدیث،

دست یافت:

۲. غرر الحکم، ح ۶۷۵۲.

۱. رهاورد خرد، ص ۱۹۶ (ترجمه تحف العقول).

۵. معانی الأخبار، ص ۱.

۳. همان، ح ۲۷۸۷. ۴. غرر الحکم، ح ۱۱۰۲۷.

قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: النَّاسُ عَالِمٌ وَ مُتَعَلِّمٌ وَ أَنْشَدَ مَثَلًا بِهِدْيَيْنِ الْبَيْتَيْنِ:

فَكَمْ مِنْ بَهِيٍّ قَدْ يَرُوقُ رِوَاؤُهُ وَ يُهَجَّنُ فِي النَّادِي إِذَا مَا تَكَلَّمَا
فَقِيَمَةُ هَذَا الْمَرْءِ مَا هُوَ مُحْسِنٌ فَكُنْ عَالِمًا إِنْ شِئْتَ أَوْ مُتَعَلِّمًا.^۱

امام علی علیه السلام فرمود: «مردم یا عالم اند و یا متعلم» و سپس به این دو بیت، استشهاد کرد:

«بسی صاحب دیوان بلند و برافراشته / که چون در جمع سخن گوید، زشت شمرده می شود.

بهای این انسان، چیزی است که نیک می داند / پس یا عالم باش و یا متعلم».

این شعر به خوبی نشان می دهد که امام علیه السلام، خود، چه منظور و مقصودی داشته است؛ زیرا مصرع آخر شعر، کلام امام قبل از استشهاد به شعر است و مصرع سوم، همان جمله مورد نظر ما که در یک سیاق و نسق یک معنا را دنبال می کنند.

جالب توجه اینجاست که در این شعر منسوب به خود امام علی علیه السلام هم، معنا و مقصود، چنین است:

لَا فَضْلَ إِلَّا لِأَهْلِ الْعِلْمِ، إِنَّهُمْ عَلَى الْهُدَى لِمَنْ اسْتَهْدَى أَدْلَاءُ
وَ قِيَمَةُ الْمَرْءِ مَا قَدْ كَانَ يُحْسِنُهُ وَ الْجَاهِلُونَ لِأَهْلِ الْعِلْمِ أَعْدَاءُ.^۲

جز برای اهل دانش، فضیلتی نباشد / چه آنان اند که رهجویان را رهنمایند.
ارزش انسان، چیزی است که می داند / و نادانان با دانایان، دشمن اند.

(و همچنین، اگر این جستجو را با عبارت محمول، یعنی «ما یحسن» یا «ما

یحسنه» انجام دهیم، به حدیث ذیل دست می یابیم:

النَّاسُ أَبْنَاءُ مَا يُحْسِنُونَ وَ قَدْرُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُ، فَتَكَلَّمُوا فِي الْعِلْمِ تَبِينُ
أَقْدَارُكُمْ.^۳

مردم، پسران آنچه نیک می دانند هستند و ارزش هر کس آن است که می داند. پس درباره علم سخن گوید تا ارزش و منزلت شما روشن شود.

۱. نزهة الناظر، ص ۵۲، ح ۲۸. ۲. دیوان المنسوب إلى الإمام علی، ص ۲۴.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۵۰ و ۱۴؛ تحف العقول، ص ۲۰۸.

اگرچه مجموعه این روایات و نظر به همه آنها منظور را روشن می‌کند؛ اما برای اطمینان بیشتر می‌توان به فهم ادیبان نیز مراجعه کرد.

خلیل بن احمد فرایدی، اولین معجم‌نگار تاریخ لغت، در کتاب سترگ خود العین می‌گوید:

أَحْتُ كَلِمَةً عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ قَوْلُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: «قِيَمَةُ كُلِّ امْرِيٍّ مَا يُحْسِنُ».^۱
برانگیزاننده‌ترین سخن بر طلب علم، گفته علی بن ابی طالب علیه السلام است: «ارزش هر کس، آن چیزی است که بلد است».

و نکته آخر اینکه در روایت دیگری از امام علی علیه السلام نقل شده که فرمود:

قُلْتُ أَرْبَعًا، أَنْزَلَ اللَّهُ تَصْدِيقِي بِهَا فِي كِتَابِهِ... قُلْتُ: قِيَمَةُ كُلِّ امْرِيٍّ مَا يُحْسِنُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي قِصَّةِ طَالُوتَ: «إِنَّ اللَّهَ آصْطَفَاهُ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ».^{۲، ۳}
من چهار چیز گفتم که خداوند، در کتابش آنها را تصدیق کرد: ... و گفتم: ارزش هر کس، به اندازه داناییهای اوست و خداوند، در قصه طالوت، نازل کرد: «خداوند، او را برگزید و بر علم و توان او افزود».

نحوه استشهاد امام علی علیه السلام به آیه، چنین است که مردم به انتخاب طالوت، اعتراض کردند و گفتند: او از طبقه اشراف و نجبا نیست و پیامبر قوم هم به پاسخ الهی، آنان را متوجه دو برتری اساسی و مورد نیاز طالوت کرد: قدرت جسمی و توان علمی. پس ارزش انسان، نه به نسب، که به دانش و توان اوست.

گفتنی است می‌توان «ما یحسن» را اندکی از «ما یعلم» اعم دانست و برای مثال، علوم مهارتی مانند صنعتگری، رانندگی و شغل‌های خدماتی را جزو «ما یحسن» دانست که در این صورت، حدیث امام علی علیه السلام، بسیار زیباتر و دقیق‌تر می‌شود.

اکنون می‌توانیم بر برخی از مترجمان نهج البلاغه خورده بگیریم که چرا ترجمه‌های ذیل را ارائه داده‌اند:

۲. بقره، ۲۴۷.

۱. العین، ص ۲۸. نیز، الصحاح، ماده «حسن».

۳. الامالی، طوسی، ص ۴۹۴، ح ۱۰۸۲.

۱. ارزش هر کس به چیزی است که برای آن، ارزش قائل است.^۱

۲. بهای هر مردی به اندازه نیکی اوست.^۲

۳. بهای هر شخصی به اندازه اعمال نیک اوست.^۳

مثال ۲: احادیث بغض ورزیدن و دشمنی با یکدیگر. امام علی علیه السلام فرموده است:

لَا تَبَاغَضُوا، فَإِنَّهَا الْحَالِقَةُ.^۴

این حدیث که در واقع، از آموزه‌های پیامبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام است و در میان احادیث نبوی به چشم می‌خورد،^۵ به گونه‌های متفاوتی ترجمه و تفسیر شده است؛ اما تنها کسانی آن را درست ترجمه کرده‌اند که احادیث هم‌خانواده آن را دیده‌اند و با کمک آن احادیث، به استعاره کلام و معنای زیبای آن، پی برده‌اند.

در نقل کامل تر حدیث، عبارت «لا أعنى حالقة الشعر، ولكن حالقة الدين» آمده است؛^۶ یعنی مقصود من، تراشیدن موی سر نیست، بلکه اختلاف و دشمنی با یکدیگر، دین را از اساس می‌زداید.

پیامبر اکرم خود هنگام بیان این حدیث، معنای آن را گفته است و اگر نقل به معنا و تقطیع راویان نبود، اشتباه برخی مترجمان نهج البلاغه را مرتکب نمی‌شدیم که «حالقه» را به «قطع کننده پیوند خویشاوندی»^۷ و یا «از بین برنده نیکیها»،^۸ و دیگر معانی نادرست، ترجمه کنیم.

ما تنها احادیث مشابه را در میان می‌گذاریم و ترجمه آن را ارائه می‌دهیم. نتیجه کار، خود مشخص و معلوم است.

۱. برای آگاهی از منابع این ترجمه‌ها و آشنایی با ترجمه‌های دیگر بنگرید به: لوح فشرده

نهج البلاغه و ترجمه‌ها و شرح‌های آن از مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان.

۲. همانجا. ۳. همانجا.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۸۶؛ تحف العقول، ص ۱۵۲.

۵. سنن الترمذی، ج ۴، ص ۷۳، ح ۲۶۲۶.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۳۴۶، ح ۱. نیز، ر.ک: المحبّة فی الكتاب والسنة، ص ۴۵ - ۴۶.

۷. ترجمه شهیدی. ۸. ترجمه فقیهی.

پیامبر اکرم فرموده است:

إِيَّاكُمْ وَسَوْءَ ذَاتِ الْبَيْنِ؛ فَإِنَّهَا الْحَالِقَةُ.^۱

از اختلاف میان خود بپرهیزید، که زداینده است.

در روایتی از ابو درداء آمده است:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَفْضَلِ مِنْ دَرَجَةِ الصِّيَامِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّدَقَةِ؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: إِصْلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ وَفَسَادُ ذَاتِ الْبَيْنِ الْحَالِقَةُ.^۲

پیامبر خدا فرمود: «هان! شما را از آنچه [ثوابش] از درجه روزه، نماز و صدقه برتر است، خبر دهم؟». گفتند: آری. فرمود: «آشتی میان خود است و اختلاف میان مردم، زداینده است».

در روایتی به نقل از سعید بن مسیب آمده است:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ كَثِيرٍ مِنْ صَلَاةٍ وَصَدَقَةٍ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: صَلَاحُ ذَاتِ الْبَيْنِ. وَإِيَّاكُمْ وَالْبِغْضَةَ؛ فَإِنَّهَا هِيَ الْحَالِقَةُ.^۳

پیامبر خدا فرمود: «هان! شما را از چیزی که بهتر از نماز و روزه بسیار است، خبر دهم؟». گفتند: آری، ای رسول خدا. فرمود: «آشتی میان خود. از دشمنی بپرهیزید، که زداینده است».

در حدیثی از پیامبر خدا می خوانیم:

أَلَا إِنَّ فِي التَّبَاغُضِ الْحَالِقَةَ، لَا أَعْنِي حَالِقَةَ الشُّعْرِ، وَلَكِنْ حَالِقَةَ الدِّينِ.^۴
هان! دشمنی با یکدیگر، زداینده است. مقصودم زداینده مو نیست، که زداینده دین است.

۱. سنن الترمذی، ج ۴، ص ۷۳، ح ۲۶۲۶ (از ابو هریره)؛ کنز العمال، ج ۳، ص ۵۸، ح ۵۴۸۱.
۲. سنن أبی داوود، ج ۲، ص ۴۶۰، ح ۴۹۱۹؛ سنن الترمذی، ج ۴، ص ۷۳، ح ۲۶۲۷؛ مسند ابن حنبل، ج ۶، ص ۴۴۵ (همه از ابو درداء)؛ کنز العمال، ج ۳، ص ۵۸، ح ۵۴۸۰.
۳. الزهد، ابن المبارک، ص ۲۵۶، ح ۷۳۸.
۴. الکافی، ج ۲، ص ۳۴۶، ح ۱ (از مسمع بن عبدالملک)؛ الأمالی، مفید، ص ۱۸۱، ح ۲ (از ابن سنان و هر دو از امام صادق علیه السلام)؛ بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۱۳۲، ح ۱۰۱.

پیامبر خدا فرموده است:

دَبَّ إِلَيْكُمْ دَاءُ الْأُمَمِ؛ الْحَسَدُ وَالْبَغْضَاءُ هِيَ الْحَالِقَةُ، لَا أَقُولُ تَحْلِقُ الشُّعْرَ، وَلَكِنْ تَحْلِقُ الدِّينَ.^۱

بیماری امتها به سوی شما خزیده است؛ حسادت و دشمنی ای که زداینده است. نمی‌گویم مو را می‌زداید، لیکن دین را می‌زداید.

در حدیثی از پیامبر اکرم، آمده است:

إِيَّاكُمْ وَالْبِغْضَةَ لِذَوِي أَرْحَامِكُمُ الْمُؤْمِنِينَ؛ فَإِنَّهَا الْحَالِقَةُ لِلدِّينِ.^۲
از دشمنی با خویشاوندان مؤمن خود پرهیزید، که دین زداست.

خانواده بزرگ حدیث

همان‌گونه که در فهم واژه‌ها، فهم واژه‌های مترادف و متضاد، دخالت دارند، در فهم برخی از احادیث، فهم احادیث دیگر مؤثر است، احادیثی که موضوع اساسی آنها با موضوع اصلی و محوری این دسته احادیث، ارتباط و حتی تقابل دارد، هر چند این ارتباط، محدود و تنها از یک جهت باشد.

مرتبطها

منظور از ارتباط در اینجا، نزدیک بودن مفهوم محوری دو یا چند دسته از احادیث است. هر یک از این دسته احادیث، خود، یک خانواده حدیث را تشکیل می‌دهند و از این نظر، در حوزه معنایی خود، روشن و روشن‌گرند؛ اما با توجه به وجود روایات بسیار در همه پهنه‌های زندگی که ناظر بر بسیاری از مفاهیم اعتقادی و اخلاقی‌اند، و تعدد و تقارب این مفاهیم، ضروری است که روایات ذیل همه این

۱. سنن الترمذی، ج ۴، ص ۷۴، ح ۲۶۲۸؛ مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۶۷؛ مسند أبی یعلی، ج

۲، ص ۳۲، ح ۶۶۹؛ السنن الکبری، ج ۱۰، ص ۲۳۲؛ کنز العمال، ج ۳، ص ۴۶۲، ح ۷۴۴۳؛

منیة المرید، ص ۳۲۴؛ تنبیة الخواطر، ج ۱، ص ۱۲۷.

۲. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۳۵.

موضوعات مرتبط و به هم پیوسته را مطالعه کنیم؛ برای مثال، احادیث درباره «أمل (آرزو)»، خود، یک خانواده بزرگ را تشکیل می دهند و شامل بیش از یکصد حدیث است. امل مذموم، امل ممدوح، آمل دور و دراز، بزرگ ترین آرزو و... همه، خود از عناوین فرعی باب «أمل» هستند؛ اما مفاهیم «تمنی» و «رجاء» نیز از جهاتی به این موضوع نزدیک و با آن مرتبط اند و از این رو برای نگرش کلی و دقیق اسلام و پیشوایان ما به «أمل (آرزو)» به بررسی احادیث این سه دسته و حتی برخی از احادیث باب «طمع»، نیاز داریم. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم تحقیق کاملی انجام دهیم باید افزون بر دیدن همه احادیث باب «أمل»، خانواده حدیث هر یک از ابواب: تمنّا، رجاء و طمع را نیز تشکیل دهیم و آنگاه با توجه به احادیث مشترک و متقارب هر یک از این خانواده ها نظر نهایی را درباره آرزو بیان داریم.

گفتنی است گاه موضوعات مرتبط، دسته بزرگی از احادیث را شامل نمی شود و در پیگیری و جستجو، جز معدودی حدیث به دست نمی آید. ما اینها را «کلیدواژه» می نامیم و غالباً احادیث آن در کنار همان خانواده موضوع اصلی نهاده می شوند نه آنکه به صورت مستقل مطرح شوند.

برای مثال واژه «نزهة» نسبت به «فرح (سرور)» چنین است.

در پایان، توصیه شیخ محمد حسن نجفی، صاحب کتاب جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، مشهورترین مجموعه فقه شیعه را به نقل از شیخ جعفر تستری که شاگرد خود را بدان سفارش می کند، می آوریم:

او را به چیزی توصیه می کنم که استادم، صاحب جواهر، بدان سفارش می کرد و آن جستجوی کامل برای استنباط هر حکمی از احکام و عجله نکردن در حکم با استناد به اصول [عملی] و قواعد و عمومات، پیش از مطالعه ادله [اجتهادی]، خاصه در هر جاست؛ بلکه بر روایات همان باب بسنده نکند که صاحب جواهر - خاکش پاک باد - می فرمود: «بسی احکام مربوط به مسائل طهارت [در اول فقه] که از مطالعه احکام حدود و قصاص و دیات [در آخر فقه] روشن می گردد»^۱.

۱. میراث حدیث شیعه، دفتر سوم، ص ۴۳۹ (اجازه شیخ جعفر شوشتری به میرزا جعفر طباطبایی حائری).

متقابلها

حوزه معنایی هر مفهوم با مفهوم مقابل آن، تحدید و در بسیاری از موارد، تعریف و تبیین می‌شود. این کارکرد، مانند کارکرد واژه‌های متضاد و از مصداقهای قاعده «تعرف الأشياء بأضدادها» است.

حال اگر این دو مفهوم متقابل، بار ارزشی متعادل و تکرر نسبی متوازن داشته باشند، توجه محض به احادیث یک طرف تقابل و غفلت از احادیث طرف دیگر، ما را دچار افراط در ارزشگذاری آن مفهوم می‌کند و توصیه‌ها و یا مذمتهای حدیث را بدون مرز می‌بینیم و در مقام عمل نیز به افراط و تفریط می‌گیریم؛ به عبارت دیگر هر یک از دو مفهوم متقابل به منزله یک قید بزرگ برای دیگری است که توجه نکردن بدان همان اشکالی را پدید می‌آورد که در درون یک خانواده حدیث پیش می‌آورد و حکم مقید شده را به سبب ندیدن قید، مطلق می‌بینیم و حکم خاص را عام می‌پنداریم. این توجه یکسویه و ندیدن احادیث مربوط به مفهوم متقابل، گاه موجب سکوتهای افراطی و طولانی از سوی کسانی شده که احادیث سکوت را دیده و احادیث کلام را ندیده‌اند و گاه آنان را که احادیث فرح را دیده‌اند، ولی به احادیث حزن توجه نکرده‌اند، در شادیهای هیجانی و خیالی فرو برده است. از این رو، تشکیل خانواده حدیث برای مفهوم متقابل نیز لازم است و در مثال نخست، احادیث باب «یأس» که با «أمل» متضاد است نیز باید اخذ و در کنار «أمل» مطالعه شود.

گفتنی است گاه دسته احادیث موضوع متقابل، بسی بیشتر و پُر اهمیت‌ترند و به همین دلیل، موجب تغییر کامل دیدگاه ما می‌شوند. احادیث درباره «حزن» در مقابل احادیث مربوط به «سرور»، چنین وضعیتی دارند. البته اگر احادیث: «نزهة»، «نشاط»، «بهجة» را نیز بیفزاییم، این وضعیت، تغییر محدود و کم تأثیری می‌نماید، اما نسبت اصلی باقی می‌ماند.

این شیوه، یعنی دیدن احادیث موضوعهای مرتبط و متقابل در کنار موضوع اصلی در تاریخ تدوین حدیث، سابقه‌دار است، اگرچه پُر دامنه نیست. در میان

مقدمان، شیخ کلینی در سامان دادن «کتاب العقل و الجهل و الإیمان و الکفر» الکافی از این روش سود جسته است و در عصر حاضر می‌توان به دو کتاب میزان الحکمة و الحیة اشاره کرد. در میان شرق‌شناسان نیز می‌توان توشی هیکو ایزوتسو را پوینده این راه دانست. او افزون بر طرح مباحث نظری در این زمینه، کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی^۱ را بر اساس تقابل ایمان و کفر، و ارتباط فسق و نفاق و کفر سامان داده است، هر چند به علت ناآشنایی با حوزه حدیث شیعه، نمونه‌های خود را از میان احادیث اهل سنت گزیده و برخی از ابتکارهای امامان شیعه را ندیده است.

چکیده

۱. قرینه‌های مفصل کلامی که بیشتر احادیث مشابه و مرتبط‌اند، در کنار حدیث مورد بررسی خانواده حدیث را تشکیل می‌دهند.
۲. میان احادیث هم‌خانواده، رابطه‌های متعددی (مانند تخصیص، تقييد و تبیین) برقرار است و گاه نیز همگی کاملاً هم‌مضمون، ولی بر یک موضوع ناظرند.
۳. تشکیل خانواده حدیث، یعنی یافتن این احادیث و فهم نسبت‌های آنها با یکدیگر، برای فهم مقصود اصلی گوینده حدیث.
۴. زمینه ضرورت جستجو از قرائن و تشکیل خانواده حدیث، از دو نکته ناشی می‌شود: اول هماهنگی کامل میان ائمه علیهم‌السلام که نتیجه آن عدم پذیرش اختلاف میان احادیث آنان است و دوم وجود نقل‌های متفاوت و رواج شیوه نقل معنوی در کنار نقل لفظی.
۵. جستجوی احادیث هم‌خانواده، سیره محدثان نیز هست و از این رو کتابهای حدیثی شیعه بیشتر به شیوه موضوعی (نه مسندی) تدوین شده است. نمونه مشابه این شیوه، تفسیر موضوعی قرآن در سده اخیر است.

۱. ترجمه فارسی این اثر، به قلم زهرا پور سینا، به وسیله انتشارات سروش به سال ۱۳۷۸ش در تهران منتشر شده است.

۶. در تشکیل خانواده حدیث، قدر متیقن نقلهای گونه‌گون از میان نقلهای معنوی و گاه تصحیف شده و نادرست، یافته و معتبر می‌شود و بخشهای متفاوت هر نقل، تنها به شرط عدم تعارض، اعتبار می‌یابند.

۷. دستیابی به احادیث هم‌خانواده، از طریق مراجعه به جوامع روایی و کاربرد معجمهای موضوعی و لفظی، به هر دو شکل مراجعه به کتاب و استفاده از رایانه، میسر است. به‌ویژه به کمک رایانه و با استفاده از ترکیبهای گونه‌گون کلمه‌ها، می‌توان احادیث هم‌موضوع و متشابه را یافت. هر پژوهشگر، خود باید در سیر تحقیق کلیدواژه‌های رساننده به احادیث مرتبط را حدس بزند و از طریق جستجو و پیگیری آنها به خانواده حدیث دست یابد.

۸. یافتن و تشکیل خانواده حدیث ما را از نسبت دادن حکم نادرست به شارع باز می‌دارد و موجب می‌شود در اولین برخورد با حدیث عام، عمومیت را از آن استنباط نکنیم و اطلاق را بدون جستجو از مقید حجت‌نشانیم.

۹. فایده دیگر بازیابی خانواده احادیث، تبیین روایات مجمل و مبهم است و نیز توانایی ارجاع روایات متشابه به روایات محکم و رفع شبهه از این طریق. بسیاری از فقیهان، محدثان و مفسران، از این شیوه استفاده نموده و روایات مجمل را شرح کرده‌اند.

۱۰. برخی شبهه‌ها، نیازمند بررسی روایات دیگری نیز هست که موضوع آنها به نحوی با موضوع اصلی ارتباط دارد. این احادیث در دو دسته کلی مرتبط و متقابل جای می‌گیرند. مجموع این چند دسته بزرگ حدیث را «خانواده بزرگ حدیث» می‌نامیم.

۱۱. گاه احادیث دسته متقابل، چنان پُر تعداد است که تصور اولیه ما را از جایگاه ارزشی دسته اول تغییر می‌دهد. احادیث درباره «حُزن» نسبت به احادیث درباره «فَرَح (سرور)»، چنین حالتی را دارند.

پرسش و پژوهش

۱. نسبت میان قرینه‌های منفصل کلامی و خانواده حدیث را بیان کنید.
۲. یافتن احادیث هم‌خانواده چه ضرورتی دارد؟
۳. شباهتهای بازیابی و تشکیل خانواده حدیث را با تفسیر موضوعی قرآن بیان کنید.
۴. نقص شیوه دست‌بندی کتب حدیث به شکل مسندی چیست؟
۵. شرط اساسی شیوه نقل معنوی کدام است؟
۶. دو شیوه بازیابی احادیث مشابه را بیان کنید.
۷. کلیدواژه‌ها چه هستند و چه نقشی دارند؟
۸. دو فایده از فواید بازیابی خانواده حدیث را بیان کنید.
۹. خانواده بزرگ حدیث، به چه معناست؟
۱۰. برای هر یک از پرسشهای ۶، ۷ و ۹ پژوهشی عملی انجام دهید.
۱۱. حدیث «العزم مع الیأس» را با توجه به احادیث هم‌خانواده آن تفسیر کنید.

توجه به احادیث معارض

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که خواننده:

۱. با چگونگی تأثیر احادیث معارض در فهم حدیث و انواع آن آشنا شود؛
۲. به تأثیر احادیث معارض در فهم متن حدیث، پی ببرد؛
۳. نقش احادیث معارض را در تشخیص مقصود اصلی گوینده حدیث بشناسد؛
۴. از روند تأثیرگذاری تقیه و نسخ در فهم حدیث، اطلاع یابد.

در فواید یافتن «خانواده حدیث» گفتیم که جستجوی احادیثی که به حدیث مورد تحقیق ما تقیید یا تخصیص می‌زنند، به فهم مقصود اصلی صاحب سخن یاری می‌رسانند. در واقع، احادیث مخصّص و مقید به گونه‌ای با حدیث نخست متخالف و ناهمخوان اند؛ اما این ناسازگاری دیری نمی‌پاید و با یک سنجش ساده میان آنها جمع می‌شود. لیکن گاه احادیثی یافت می‌شوند که ناهمگونی آنها با حدیث مورد بررسی به آسانی زایل نمی‌شود و به اصطلاح اصولیان، پا بر جا و مستقر می‌ماند. در این صورت حدیث نخست متزلزل می‌گردد و حجیت خود را از دست می‌دهد؛ زیرا به دلیل وجود احادیث متعددی مبنی بر حکیمانه بودن سخن آنان و واحد بودن سخن ائمه علیهم‌السلام و زایش همگی آن سخنان از یک نور پاک، نمی‌توانیم این اختلاف آشکار را بپذیریم.

این انتظار به جا از آغازین روزهای پیدایی حدیث وجود داشته است و سلیم بن قیس هلالی از انتساب احادیث متخالف به رسول خدا سرگردان می‌شود و به حضور امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌شتابد تا آن حضرت راز این اختلافها را برای او بیان کند.^۱ همین پرسش را محمد بن مسلم و منصور بن حازم و معلی بن خنیس و کسان دیگری از امام صادق علیه السلام می‌پرسند و حتی امامان معصوم علیهم السلام خود از چگونگی عملکرد پیروانشان به گاه روی دادن تعارض و اختلاف احادیث با یکدیگر، جويا می‌شوند و امام علی علیه السلام به صراحت از توهم تناقض در سخن خود پیشگیری می‌کند و به گاه نکوهش دنیا، سخن را دارای جهت‌ها و لحاظ‌های گوناگون می‌خواند و می‌فرماید:

أَلَا إِنَّ الْحَدِيثَ ذُو شُجُونٍ، فَلَا يَقُولَنَّ قَائِلُكُمْ إِنَّ كَلَامَ عَلِيٍّ مُتَنَاقِضٌ لِأَنَّ الْكَلَامَ عَارِضٌ^۲؛ بدانید که سخن شاخه‌ها و حالت‌های گوناگونی دارد، پس کسی نگوید که کلام علی متناقض است چون کلام تحت تأثیر حالت‌های گوناگون است.

شیخ کلینی، بسیاری از این موارد را در باب «اختلاف الحدیث»، از کتاب فضل العلم آورده است.^۳ پیش از کلینی و پس از او نیز دیگر مؤلفان کتب حدیث، چنین بابی داشته‌اند^۴ و هم اکنون نیز فقیهان و عالمان اصول در مباحث تعادل و تراجم،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۲. ۲. الامالی للصدوق، ص ۷۲۰، ح ۹۸۸.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۶۲-۶۸.

۴. از راویان بزرگ می‌توانیم به محمد بن ابی عمیر و یونس بن عبدالرحمان اشاره کنیم (ر.ک: رجال النجاشی، ش ۳۲۷ و ۴۴۷؛ الفهرست طوسی، ص ۲۲۶) و از مؤلفان می‌توان به برقی، مؤلف المحاسن اشاره کرد که متأسفانه، این بخش از کتاب او به دست ما نرسیده، اگرچه حدیث ابن ابی یعفور درباره پرسش او از امام صادق علیه السلام در «باب الشواهد» آمده است (ر.ک: المحاسن، ج ۱، ص ۵ و ۲۲۵؛ رجال النجاشی، ص ۶۳). پس از او نیز شیخ طوسی، الاستبصار را نوشت که گنجینه‌ای از اخبار معارض و راه‌حلهای آن است. همچنین، شیخ حر عاملی در جامع روایی خود، بابی ویژه این بحث گشود (وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۰۶). گفتنی است که این دو، کوشش‌های خود را در احادیث فقهی متمرکز کردند و به احادیث اعتقادی و اخلاقی نپرداختند.

عهده‌دار حلّ این مشکل‌اند و از این رو، ما در این مجال مختصر بدان نمی‌پردازیم؛ چراکه آنان کاوشهای ژرف و گسترده‌ای را در حوزه مباحث نظری این مسئله مطرح نموده و در علم فقه، به تطبیق نتایج آن در احادیث و احکام فقهی پرداخته‌اند. برخی از این فقیهان، افزون بر ارائه راه‌حلهای تعارض - که برگرفته از احادیث است - به عوامل پیدایش تعارض و اختلاف نیز اشاره کرده‌اند و عواملی مانند: بدفهمی، تقیّه، نیافتن قرینه‌ها، نقل به معنا، جعل حدیث، تدریجی بودن بیان احکام، متفاوت بودن مخاطبان و اختلاف سطح درک و بینش راویان، اختصاص داشتن به موضوع و یا زمان خاص، تفاوت میان احکام حکومتی و اولیه، و احکام کلی و شخصی، و نیز تصحیفها و دخالتهای عمدی و غیر عمدی راویان و ناسخان را برشمرده‌اند.^۱

این کوششها، مبحث تعارض و اختلاف را به یکی از شاخه‌ها، مهم دانش فقه الحدیث تبدیل کرده و آن را به عرصه سنجش قدرت فقیهان و محدّثان تبدیل کرده و به راستی نیز چنین است؛ زیرا حلّ اختلاف اخبار، متوقف بر داشتن تخصص در همه شاخه‌های علوم حدیث (از مباحث لغوی و ادبی تا رجال و فقه الحدیث) است؛ اما پرداختن به آنها و آوردن نمونه‌های حدیثی، خود، درخور کتابی مستقل است و از آنجا که چنین کتابی تدوین شده و ان شاء الله به زودی منتشر می‌شود، ما در اینجا فقط از یک منظر به آن می‌نگریم و آن تأثیر مستقیم احادیث معارض بر فهم ما از حدیث است. ادّعا این است که گاه با یافتن احادیث معارض، فهم ما از حدیث نخست ژرف‌تر و یا کاملاً دگرگون می‌گردد. ما این تأثیر را به دو گونه کلی «تأثیر در مفهوم متن» و «تأثیر در فهم مقصود واقعی» بیان می‌کنیم.

۱. ر.ک: *أصول الفقه*، مظفر: باب نهم؛ *فرائد الأصول*، انصاری، ج ۴، خاتمه؛ *کفایة الأصول*، آخوند خراسانی، مقصد هشتم، *دروس فی علم الأصول*، محمد باقر صدر، (خاتمه)، *الرافد فی علم الأصول*، سیستانی، ج ۱، ص ۲۵، و نیز دست‌نوشته مفصل آقای محمد احسانی فر در موضوع «اختلاف الحدیث» که به زودی از سوی مؤسسه فرهنگی دارالحدیث منتشر می‌شود.

تأثیر در مفهوم متن^۱

مواردی مانند حمل بر معنای مجازی، حمل و جوب بر استحباب، حمل و جوب بر رخصت و جواز، حمل نهی بر کراهت را برای این حالت می‌توان نام برد.

حمل روایت بر معنای مجازی

این مسئله را با ذکر مثالی بیان می‌کنیم. می‌دانیم که مسافر باید نمازهای چهار رکعتی خود را در سفر به صورت دو رکعتی بخواند و این از مسلمات فقه است. حال اگر کسی نماز خود را در سفر به صورت کامل خواند و سپس به یاد آورد که وظیفه او خواندن نماز دو رکعتی بوده است، چه کند؟ در اینجا روایان دو روایت مختلف از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند که روایت نخست سپری شدن یا نشدن روز را شرط اعاده نماز می‌داند و روایت دوم، سپری شدن یا نشدن وقت را.

متن روایت نخست، چنین است:

سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ: عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي السَّفَرِ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ نَاسِيًا. قَالَ: «إِنْ ذَكَرَ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ فَلْيُعِدْ وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْ حَتَّى يَمُضِيَ ذَلِكَ الْيَوْمَ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ».^۲

ابوبصیر [از امام علیه السلام] پرسید: مسافری نماز خود را از سر فراموشی، چهار رکعت خوانده است، فرمود: «اگر در همان روز به یاد آورد، دوباره بخواند و اگر تا پایان روز به یاد نیاورد، لازم نیست که دوباره بخواند».

و روایت دوم که عیص بن قاسم آن را نقل می‌کند، چنین است:

إِنْ كَانَ فِي وَقْتٍ فَلْيُعِدْ وَإِنْ كَانَ الْوَقْتُ قَدْ مَضَى فَلَا.^۳

اگر هنوز وقت نماز باقی بود و به یاد آورد، باید اعاده کند و اگر وقت گذشته بود، نه.

حال با توجه به روایت عیص بن قاسم، می‌توان منظور از «الیوم» را در روایت، همان

۱. استادان محترم در دوره کارشناسی، می‌توانند مباحث طرح شده در این قسمت را تا آخر فصل به طور خلاصه و فقط با ذکر یکی دو مثال تدریس کنند.

۲. کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۳۸، ح ۱۲۷۴.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۴۳۵، ح ۶.

وقت دانست که به تعبیر علامه بحرانی در *الحدائق الناضرة* به صورت مجازی (کل در جزء) برای این مفهوم به کار رفته است و در این صورت، اگر کسی نماز ظهر را به صورت کامل خواند، اما این مسئله را تا غروب به یاد نیاورد و فقط به اندازه نماز عصر فرصت داشت، دیگر لازم نیست نماز ظهر را دوباره بخواند و یا قضا کند، هر چند که روز، باقی باشد. به عبارت دیگر، ما به وسیله حدیث معارض نقل شده از عیص بن قاسم، می فهمیم که این فاصله زمانی اندک در آخر روز، به حساب نیامده است و به جای واژه «وقت»، از کلمه «یوم» استفاده شده است.^۱

حمل الفاظ ظاهر در وجوب بر استحباب

می دانیم که برخی جمله‌ها خبری اند، اما از آنها اراده جمله انشائیه شده است که گاه ظهور در حرمت دارد و گاه ظاهر در وجوب است؛ اما کاربرد آن در استحباب، کم نیست و خبر معارض می تواند قرینه‌ای برای این معنا باشد. از این شیوه، فراوان استفاده می شود و محدثان و فقیهان، آن را در بسیاری از موارد به کار برده‌اند.

برای مثال، روایات متعددی، خارج شدن خون از بینی را موجب باطل شدن وضو نمی دانند و همه فقیهان هم به پیروی از روایات، چنین گفته‌اند؛ اما ابو عبیده حداء از امام صادق علیه السلام چنین نقل می کند:

الرُّعَاظُ وَالْقَيْءُ وَالتَّحْلِيلُ يُسِيلُ الدَّمَ إِذَا اسْتَكْرَهْتَ شَيْئًا يَنْقُضُ الْوُضُوءَ، وَإِنْ لَمْ تَسْتَكْرِهْهُ لَمْ يَنْقُضِ الْوُضُوءَ.^۲

اگر کاری کنی که از بینی ات خون آید و یا قی کنی و یا به هنگام خلال کردن دندان، خون بیاید، وضویت باطل می شود و اگر به عمد نکنی، وضویت باطل نمی شود. از آنجا که این روایت، در برابر روایات بسیاری قرار گرفته که خون بینی و دهان و قی را باطل کننده وضو نمی دانند، نمی تواند بر ظاهر وجوبی خود، باقی بماند. چنین

۱. ر.ک: کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۳۸ (ح ۱۲۷۴ ذیل حدیث)؛ *الحدائق الناضرة*، ج ۱۱، ص ۴۳۳. ۲. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۳، ح ۲۶.

است که شیخ طوسی، آن را حمل بر استحباب کرده است^۱ و فقیهان دیگری نیز این حمل را پسندیده‌اند.^۲

با یک مرور اجمالی بر تهذیب الأحکام و الاستبصار شیخ طوسی و کتاب من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق، به موارد فراوان دیگری نیز می‌توان دست یافت.

حمل امر بر رخصت

حمل امر بر رخصت نیز از دیگر مواردی است که به سبب وجود حدیث معارض، صورت می‌پذیرد. عمّار ساباطی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: اگر مردی روزهایی از ماه رمضان را روزه نگرفته، چگونه باید آنها را قضاء کند؟ امام علیه السلام در پاسخ می‌فرماید:

إِنْ كَانَ عَلَيْهِ يَوْمَانِ فَلْيُفْطِرْ بَيْنَهُمَا يَوْمًا وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ خَمْسَةٌ أَيَّامٍ فَلْيُفْطِرْ بَيْنَهُمَا أَيَّامًا
وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَصُومَ أَكْثَرَ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَيَّامٍ مُتَوَالِيَةٍ وَإِنْ كَانَ عَلَيْهِ ثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ أَوْ عَشْرَةَ
أَفْطَرَ بَيْنَهُمَا يَوْمًا.^۳

اگر دو روز روزه (قضا) بدارد، باید میان آنها یک روز افطار کند و اگر پنج روز روزه بدارد، باید چند روز میان آنها فاصله بیندازد و در هر حال، نمی‌تواند بیش از هشت روز متوالی روزه قضا بگیرد و اگر هشت یا ده روز روزه قضا دارد، روزی را میان آنها افطار کند.

شیخ طوسی، با توجه به روایات متعددی که پی در پی بودن روزه‌های قضا را نه تنها جایز، بلکه راجح و افضل می‌دانند، این روایت را این‌گونه تفسیر کرده است که منظور، جواز فاصله انداختن میان روزه‌های قضاست، و امر امام در اینجا دلالت بر وجوب ندارد، بلکه اباحه و جواز را برای مکلف به دنبال دارد.^۴

۱. همانجا.

۲. ر.ک: کشف اللثام، ج ۱، ص ۱۲۷؛ جواهر الکلام، ج ۱، ص ۲۴؛ مستمسک العروة، ج ۲،

ص ۲۶۴. ۳. تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۲۷۵، ح ۸۳۱.

۴. همان و المبسوط، ج ۱، ص ۲۸۶.

حمل بر حالت ضرورت

از دیگر موارد وجود حدیث معارض، «حمل بر ضرورت» است و این هم در موارد امر به فعل، و هم در جواز فعل، جاری است. در این باره می‌توان روایت یونس بن یعقوب از امام صادق علیه السلام را شاهد آورد که در آن آمده است:

حَضَرَتِ الصَّلَاةُ الْمَكْتُوبَةُ وَ أَنَا فِي الْكَعْبَةِ، أَفَأَصَلِّي فِيهَا؟ قَالَ: صَلِّ.^۱

وقت نماز واجب در می‌رسد من در کعبه هستم، آیا در آن نماز بخوانم؟ فرمود: آری، بخوان.

شیخ طوسی در اینجا با توجه به روایات منع‌کننده از نماز گزاردن در داخل کعبه^۲ می‌گوید: مضمون حدیث یونس بن یعقوب، یعنی نماز گزاردن در داخل کعبه را باید مختصّ حال ضرورت دانست و مضمون احادیث دیگر را برای حال اختیار.^۳

درباره جواز نیز می‌توان حدیث جمیل بن درّاج از امام صادق علیه السلام را دربارهٔ احرام، ارائه داد که در آن به نقل از ایشان آمده است:

لَا بَأْسَ بِالظَّلَالِ لِلنِّسَاءِ وَ قَدْ رُخِّصَ فِيهِ لِلرِّجَالِ.^۴

زیر سایه رفتن برای زنان اشکالی ندارد؛ زیرا که برای مردان نیز مجاز دانسته شده است.

می‌دانیم که روایات متعددی زیر سایه رفتن را برای مرد مُحَرِّم جایز نمی‌دانند^۵ و از این رو، شیخ طوسی این روایات را حمل بر حال ضرورت (و نه اختیار) می‌کند.^۶ گفتنی است موارد دیگری نیز می‌توان بر شمرد که از آن جمله حمل بر انکار و (نه اخبار) است که در بحث «موانع فهم حدیث، نادیده گرفتن آهنگ سخن» به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد.

حمل الفاظ ظاهر در حرمت بر کراهت

در جانب نهی نیز اخبار معارض موجب می‌شوند تا نهی را که ظهور در حرمت دارد،

۲. همانجا، ح ۱۱۰۲.

۴. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۳۱۲، ح ۱۰۷۴.

۶. همان، ج ۵، ص ۳۱۲.

۱. الاستبصار، ج ۱، ص ۲۹۸، ح ۱۱۰۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۲۹۹.

۵. همان، ص ۳۰۹-۳۱۲.

بر کراهت حمل کنیم. شیخ طوسی در ذیل روایتی که آورده می‌شود، به چنین مسئله‌ای تصریح کرده است.

سکونی از امام صادق علیه السلام به نقل از پدرش امام باقر علیه السلام چنین روایت کرده است:

لا يَوْمٌ صَاحِبُ التَّيْمَمِ، الْمُتَوَضِّئِينَ وَ لَا يَوْمٌ صَاحِبُ الْفَالِجِ، الْأَصْحَاءُ.^۱
کسی که تیمم کرده بر کسانی که وضو گرفته‌اند امامت نکند، و آن‌که فلج است برای کسی که سالم است امام جماعت نشود.

شیخ طوسی در ذیل روایت و در پاسخ اینکه چرا این خبر را بر کراهت حمل کرده است، به دسته اخباری استدلال می‌کند که امامت متیمم (تیمم کننده) را بر متوضی (وضو گیرنده)، جایز می‌دانند و آنها را در پی این خبر، نقل می‌کند.^۲

تأثیر در فهم مقصود واقعی

در آنجا که احادیث معارض، موجب تغییر فهم ما از مراد جدی امام (و نه مفهوم سخن) می‌شود، می‌توانیم به حمل بر تقیه و حمل بر ناسخ و منسوخ اشاره کنیم که البته تقیه نمونه‌های فراوانی دارد، اما موارد نسخ، فراوان نیستند.

حمل بر تقیه

حمل بر تقیه، در جایی لازم است که احادیث معارض، به گونه‌ای استحکام و استواری داشته باشند که موجب گردند حدیث رویارو با آنها از حجیت بیفتد حتی اگر سند متقن و معتبری داشته باشد؛ زیرا اگر هم اشکال سندی نداشته باشد، در دلالت آن تغییر می‌دهند. مواردی که پیش‌تر گذشت، از این گونه بودند؛ اما اگر دلالت آن هم صریح و غیر قابل تفسیر و تأویل باشد، در مقصود اصلی و مراد جدی

۱. تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۱۶۶، ح ۳۶۲.

۲. همان، ص ۱۶۷، ح ۳۶۳ - ۳۶۶.

گوینده حدیث، دقت می‌کنیم و می‌گوییم مراد اصلی امام انشا و بیان حکم واقعی نبوده است و حکم شرعی حقیقی از آن فهمیده نمی‌شود.

به عبارت دیگر، با مفروض داشتن درستی و اتقان احادیث معارض و عدم توانایی در خُرده‌گیری بر اسناد آنها، ناگزیر از تغییر در دلالت حدیث و یا کشف، جهت صدور آن هستیم. تقیه، کاشف جهت صدور است.

از میان نمونه‌های فراوان تقیه به یک مورد اشاره می‌کنیم.^۱

عمار بن موسی در روایتی از امام صادق علیه السلام آورده است:

فِي الرَّجُلِ يَتَوَضَّأُ الْوُضُوءَ كُلَّهُ إِلَّا رِجْلَيْهِ، ثُمَّ يَخُوضُ الْمَاءَ بِهِمَا خَوْضًا. قَالَ: «أَجْزَأُهُ ذَلِكَ».^۲

[از حضرت سؤال شد: مردی تمام اعمال وضو را انجام می‌دهد، به جز پاهای که به جای مسح، آنها را کاملاً با آب می‌شوید. فرمود: «این کافی و درست است».

روشن است که وضو گرفتن مطابق این روایت، درست نیست و روایات متعدّد و نیز اجماع شیعه، بر بطلان و عدم اجرای آن گواهی می‌دهد. از این‌رو، محدّثان و فقیهان، مانند شیخ طوسی، آن را حمل بر تقیه کرده‌اند.^۳

گفتنی است که فقیهان متعدّدی با وجود امکان حمل خبر بر ضرورت یا موارد دیگر، باز هم از احتمال تقیه سخن گفته‌اند؛ برای مثال، شیخ طوسی در ذیل خبر مبنی بر جایز بودن مسح سر از پشت آن^۴ و جواز آکل ذبیحه یهود و نصارا،^۵ و نیز شیخ یوسف بحرانی، که تقیه را بر دیگر وجوه مقدّم داشته است. قضاوت در این باره، مبتنی بر حلّ روایات تعادل و تراجیح و ارائه کارکرد تقیه است که در علم اصول، پی گرفته می‌شود.^۶

۱. برای آگاهی از مثالهای دیگر، ر.ک: مجله علوم حدیث، ش ۲۳، ص ۲۳: «شیخ طوسی و شیوه‌های تأویل و جمع بین اخبار در تهذیب الأحكام».

۲. تهذیب الأحكام، ج ۱، ص ۶۶، ح ۱۸۷. ۳. همانجا.

۴. همان، ج ۱، ص ۹۱، ح ۲۴۰. ۵. تهذیب الأحكام، ج ۹، ص ۶۹، ح ۲۹۶.

۶. برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: تقیه، صفری فروشانی، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

نسخ

در وجود و قبول نسخ، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما چون نزد شیعه به معنای تخصیص زمانی است، پذیرفته می‌شود؛ به عبارت دیگر، ناسخ برای منسوخ، محدودیت زمانی اعلام می‌دارد و ظهور بدوی آن را در جاودانگی، از میان می‌برد؛ زیرا هر دلیلی بنا به ظهور بدوی ناشی از قانونگذاری، حکم خود را تا ابد، مستقر می‌دارد، اما ناسخ که حدیثی معارض است و قوی‌تر از منسوخ می‌نماید، این جاودانگی را می‌زداید.

وجود نسخ در احادیث قطعی و مسلم است؛ اما در گستره آن اختلاف است. برخی از احادیث باب «اختلاف الحدیث» در الکافی به این موضوع تصریح دارند.^۱ برخی از این احادیث در پاسخ به سؤال از سر اختلاف نظر اصحاب رسول خدا با یکدیگر و نیز اختلاف آراء آنان با نظریات ائمه علیهم‌السلام صادر شده است. برخی از کوتاه‌ترین این روایات را می‌آوریم.

در الکافی آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَزُوُونَ عَنْ فُلَانٍ وَفُلَانٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله لَا يُتَّهَمُونَ بِالْكَذِبِ، فَيَجِيءُ مِنْكُمْ خِلَافُهُ بِهِ. قَالَ: «إِنَّ الْحَدِيثَ يُنْسَخُ كَمَا يُنْسَخُ الْقُرْآنُ».^۲

محمد بن مسلم می‌گوید: به امام صادق ع گفتم: چگونه می‌شود کسانی احادیثی را از فلان و فلان، از پیامبر خدا نقل می‌کنند و دروغگو هم نیستند؛ اما احادیثی بر خلاف آنها از شما نقل می‌شود؟ حضرت فرمود: «حدیث هم مانند قرآن، نسخ می‌شود».

گفتنی است که نسخ مانند تقیه، در مراحل پایانی پژوهش درباره حدیث و پس از اطمینان از عدم امکان جمع، ادعا و قبول می‌شود و مانند تخصیص و تقیید و حمل بر استحباب و دیگر موارد، یک راه حل عرفی، عمومی و ابتدایی نیست.^۳

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۴-۶۲.

۲. همان، ص ۶۴، ح ۲. نیز، ر.ک: الذکری، ص ۱۳۴.

۳. مسالک الأفهام، ج ۶، ص ۳۱۸. در این میان، فقیهانی مانند محدث بحرانی، صاحب الحدائق الناضرة را باید استثنا کرد.

مثالهای قابل اثبات در نسخ اندک است و مواردی که در آنها ادعای نسخ شده را بیشتر فقهای شیعه نپذیرفته‌اند؛ مانند: وجوب پاسخ دادن به سلام هنگام نماز، تبدیل احرام حج افراد به عمره تمتع،^۱ وجوب وضوگرفتن پس از خوردن گوشت شتر،^۲ جواز ازدواج موقت،^۳ استحباب روزه دوشنبه و پنجشنبه^۴ و موارد دیگری که در کتابهای فقه آمده است. به موردی که برخی از فقیهان پذیرفته‌اند، اشاره می‌کنیم.

در روایتی از امام صادق علیه السلام به نقل از محمد بن مسلم آمده است:
سَأَلْتُهُ عَنْ إِخْرَاجِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ مِنْ مِئِنِّي، فَقَالَ: «كُنَّا نَقُولُ: لَا يُخْرَجُ مِنْهَا شَيْءٌ لِحَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهِ، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَقَدْ كَثُرَ النَّاسُ فَلَا بَأْسَ بِإِخْرَاجِهِ».^۵
از امام صادق علیه السلام، درباره بیرون بردن گوشت قربانی از منا پرسیدم. حضرت فرمود: «ما پیش‌تر می‌گفتیم که به سبب نیاز مردم، نباید چیزی از آنجا خارج شود؛ اما امروزه، به جهت فراوانی مردم [و بسیار بودن گوشت قربانی]، اشکالی در بیرون بردن آن نیست».

احادیث ناظر به این موضوع، در جوامع روایی و کتب فقهی موجود است.^۶ نمونه‌های دیگری، مانند: منع زیارت قبور،^۷ روزه روز عاشورا و خوردن گوشت الاغ وحشی نیز قابل ذکرند. محقق بزرگ، محمد باقر حسینی استرآبادی مشهور به میرداماد (۱۰۴۰ ق)، نمونه‌هایی را در *الرواشح السماویة*، برشمرده است.^۸

۱. الخلاف، ج ۲، ص ۲۶۹. ۲. منتهی المطلب، ج ۱، ص ۳۸ و ۳۱۳.

۳. نهاية المرام، ج ۱، ص ۲۲۱.

۴. این ادعا از ابن جنید است (ر.ک: مختلف الشيعة، ج ۳، ص ۵۰۵).

۵. الكافي، ج ۴، ص ۵۰۰، ح ۷.

۶. برای نمونه ر.ک: المحاسن، ج ۲، ص ۳۲۰؛ الكافي، ج ۴، ص ۵۰۱؛ السرائر، ج ۳، ص ۱۳۰؛

تذكرة الفقهاء؛ ج ۸، ص ۳۲۳.

۷. نهيتكم عن زيارة القبور فزورها» (صحيح مسلم، ج ۳، ص ۶۵).

۸. الرواشح السماوية، ص ۲۴۷ - ۲۴۹.

نکته

گفتنی است تأثیر احادیث معارض بر فهم حدیث، به موارد شمرده شده محدود نمی‌شود و مباحثی مانند: جری و تطبیق،^۱ ظهر و بطن در روایات ناظر به تفسیر و شرح قرآن، اختلاف سطح درک^۲ یا نیاز مخاطب^۳ و ...، نکاتی است که توجه به آنها در فهم مقصود اصلی گوینده مؤثر است.

چکیده

۱. شناخت و بازیابی احادیث معارض و حلّ اختلاف روایات با یکدیگر، خود از شاخه‌های مهم دانش فقه الحدیث است؛ به‌ویژه اگر این تعارض و اختلاف، به سادگی قابل حل نباشد.
۲. اهمیت مبحث تعارض و حلّ اختلاف احادیث، از آنجاست که ما نمی‌توانیم معصومان علیهم‌السلام را دارای اندیشه‌ها و سخنان معارض بدانیم و احکام متناقض را به آنان نسبت دهیم.
۳. عوامل پیدایش تعارض اخبار، متعددند و برخی (مانند: بدفهمی، نیافتن قرینه‌ها، تصحیف و نقل به معنا، جعل حدیث و اختلاف سطح راویان و مخاطبان) به ما مربوط می‌شود و برخی عوامل دیگر (مانند تقیه، نسخ و تدریجی بودن بیان برخی احکام) بیشتر با گویندگان حدیث ارتباط دارد.
۴. حلّ اختلاف اخبار به همه دانشهای حدیثی و به‌ویژه سایر مباحث فقه الحدیث نیاز دارد؛ اما توجه به اخبار معارض، در فهم احادیث نیز مؤثر است. این تأثیر در هر دو زمینه است: تأثیر در مفهوم متن و تأثیر در مقصود گوینده.

۱. در موانع فهم حدیث، بدان اشاره می‌کنیم.
۲. مانند تفسیر «تفث» در آیه «ولیقضوا تفثهم» که معنای گفته شده به ذریح محاربی با معنای ارائه شده به دیگر راویان، متفاوت است (ر.ک: الکافی، ج ۴، باب الحج).
۳. مانند احادیث جوع و دنیا و آخرت.

۵. تأثیر در مفهوم متن، به شکل چرخش از معنای حقیقی به معنای مجازی، تبدیل معنای وجوبی به استحبابی و جوازی، حمل جواز فعل بر موارد ضرورت، و نیز حمل الفاظ ظاهر در حرمت بر کراهت، پدیدار می شود.
۶. توجه به احادیث معارض، در کشف مقصود اصلی گوینده حدیث نیز تأثیر دارد. دو نمونه کلی و بارز این تأثیر، تقیه و نسخ است.
۷. تقیه یعنی آنکه معصوم علیه السلام، مراد جدی خود را پنهان دارد و در نتیجه آنچه از ظاهر متن فهمیده می شود، قابل استناد نباشد.
۸. نسخ نزد شیعه به معنای تخصیص زمانی حکم است. ناسخ، جاودانگی معنای حکم را از میان می برد و آن را به دوران خاصی محدود می کند.
۹. گفتنی است که نسخ و تقیه، به طور معمول، پس از عدم امکان جمع به کار گرفته می شوند و مانند تخصیص و تقید و نیز حمل بر استحباب و ضرورت، راه‌حلهای عرفی و عمومی نیستند و به‌ویژه نسخ، بسیار اندک اتفاق می افتد و اثبات آن نیازمند دلیل معتبر است.
۱۰. توجه به احادیث معارض، در فهم مقصود مباحثی مانند جری و تطبیق، و ظهر و بطن در احادیث تفسیری نیز مؤثر است.

پرسش و پژوهش

۱. تعارض بدوی و مستقر، چه تفاوت‌هایی با هم دارند؟
۲. سه عامل پیدایش اخبار معارض را توضیح دهید و برای هر یک مثال بزنید.
۳. تأثیر اخبار معارض در فهم حدیث به چه شکل است؟
۴. برای سه گونه از تأثیر اخبار معارض بر فهم متن، سه مثال جدید بیابید.
۵. نسخ در احادیث شیعه به چه معناست؟ دو مثال بیاورید که مورد قبول برخی فقیهان باشد.

بهره‌گیری از دستاوردهای بشری

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که خواننده:

۱. از امکان تأثیر دانش بشری بر فهم حدیث آگاهی یابد؛
۲. به چگونگی و فرایند تأثیر دانش بشری بر فهم حدیث پی ببرد؛
۳. با اهمیت استفاده از شرحها و ترجمه‌ها آشنا شود.

علوم انسانی

پس از طی مراحل متعدد فهم حدیث و پیمودن مسیر درونی آن به مرحله سنجش این فهم با دیگر اطلاعات مرتبط می‌رسیم. در این آخرین گام معنای فهمیده شده از حدیث را با داده‌های دانش بشر مقایسه می‌کنیم.

به عبارت دیگر، این بهره‌گیری دو خاستگاه متفاوت از هم دارد: نخست دانشهای بشری مانند علم طب و اقتصاد و بسیاری از علوم انسانی جدید همچون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی و سیاست و حقوق، و دوم شرح و تفسیرهای عالمان و محدثان متخصص در حوزه حدیث و دیگر دانشهای دینی مرتبط و استفاده‌کننده از حدیث مانند فقه، تفسیر قرآن و اخلاق.

فراورده‌های هر یک از این دو حوزه در اصل تأثیر بر فهم ما از حدیث مؤثرند

و در این امر با هم مشترک‌اند؛ اما چگونگی این تأثیرگذاری و شدت و ضعف آن لزوماً یکسان نیست. از این رو ما این فصل را در دو قسمت بیان می‌کنیم.

دانش بشری

تأثیر دانش بشری بر فهم حدیث، جزئی از مسئله بزرگ‌تر رابطه علم و دین است. این نکته که آیا فهم حدیث در اثر کشف حقایق علمی و دریافتهای بشری از هستی ممکن است دگرگون شود یا تعمیق یابد، پرسش آغازین این مبحث است و چگونگی و فرایند این تأثیر و گونه‌های متفاوت این تعامل دو سویه، مسئله بعدی است.

امکان تأثیر دانشهای بشری بر فهم حدیث

معصومان علیهم‌السلام گوهرهایی پاک و بسی فراتر و والاتر از آدمیان خاک‌نشین‌اند، آنان با هستی‌آفرین ارتباط دارند و منشأ علم آنان، مستقیم یا با واسطه وحی الهی است و سخنان آنان، از حقیقت هستی سرچشمه می‌گیرد.^۱

ارتباط با منشأ هستی، ثبوت اندیشه‌ها و باورهای آنان را نتیجه می‌دهد و نتیجه منطقی این موضوع، دوام گفته‌ها و آراء ابراز شده بر اساس این باورهاست. این نتیجه منطقی مانع بزرگی در ذهن برخی ایجاد می‌کند که چگونه معنای حدیث در مسیر تحوّل قرار گیرد و هر از چند گاهی با پدید آمدن فرضیه‌ها و نظریه‌های نو دگرگون شود. به عبارت دیگر، تغییر و دگرگونی از لوازم دانش بشری است و ظهور پیوسته دانشمندان جدید و انجام آزمایشها و تجربه‌های تازه، علوم بشری را به صورت یک واقعیت سیال، تدریجی و تغییرپذیر درآورده و معرفت بشری را از ثبوت و دوام خارج ساخته است. چگونه می‌توان این معرفت دگرگون شونده را با آن معنای ثابت همراه کرد؟

پاسخهایی چند به این پرسش مشکل ارائه شده است. برخی نسبی‌گرایان به

۱. بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۷۲ - ۱۹۱ باب «أنهم علیهم‌السلام عندهم مواد العلم وأصوله ولا یقولون شیئاً برأی و قیاس، بل ورتوا جمیع علوم النبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم وأنهم أمناء الله علی أسراره».

سهولت حدیث را نیز یک گزاره علمی می دانند و آن را هم از کاروان در حال حرکت علم می بینند. آنان ورود گزاره های جدید و دستاوردهای تازه علم بشری را به آستان اندیشه انسانی، موجب دگرگون گشتن گزاره های قبلی می دانند و معرفتی ثابت از حقیقت هستی را انکار می کنند و در این میان استثنایی را نمی پذیرند و این تأثیر را به همه شاخه های دانش بشری سرایت داده و تأثیر پیش دانسته ها را در همه زمینه ها، حتی متون مقدس دینی ادعا می کنند.

نظر برگزیده

ما این تأثیر را به طور اجمالی می پذیریم، اما نه در همه جا و نه همیشه. ما نیز بر این باوریم که می توان میان معنای حدیث با مفهوم به ذهن آمده از آن تفکیک قائل شد. حدیث در عصر ما، حکایت سخن و فعل معصوم است و ماهیت بشری دارد و این حکایت و بازگویی سخن معصوم علیه السلام است و نه خود آن که به ذهن ما قدم می نهد و از این رو ممکن است در معرض آسیب هایی چون تقطیع و تصحیف و جدایی از قرینه های متعدد لفظی و مقامی قرار گیرد و با محکمی خود مطابقت تام نداشته باشد. به عبارت دیگر آنچه را معصوم علیه السلام می دانسته و باور و ابراز داشته، منطبق با حقیقت هستی است و درست و ثابت و زوال ناپذیر، اما آنچه این دانش و باور را انتقال می دهد، فعالیت راویان و از گونه کوشش های بشری است و آنچه را ما نیز از گزارش راویان می فهمیم، نوعی تلاش ذهنی و انسانی است و این دو در معرض خطا و اشتباه و از این رو قابل تغییر و اصلاح اند.

برای نمونه، علم طب و تجربه عملی و آزمایش های بالینی ممکن است فهم ما را از برخی احادیث طبّی دگرگون کند. بسیاری از افراد و حتی محدثان چنین می پنداشتند که سفارش امام علیه السلام به خوردن فلان گیاه و فلان غذا، عمومی و فرامنطقه ای است، یعنی برای همه مکانها و برای همه افراد مبتلا به درد خاص مطرح شده در حدیث، مفید و در درمان آنها مؤثر است. اما شیخ صدوق با همه تعبّدش به اخبار و شاید از مشاهده تأثیر نکردن یا مخالفت با قطعیات علم طبّ و تجربه بشری چنین حکم داد که برخی از این دارو و درمانها، ویژه

یک موقعیت آب و هوایی معین یا افراد با طبایع خاص خود است.^۱ در میان احادیث تاریخی نیز چنین تعارضهایی با علم تاریخ پیش آمده و به تغییر فهم ما از حدیث منجر شده است، اما این تغییرها بیشتر در ناحیه فهم مقصود اتفاق می‌افتد و کمتر فهم ابتدایی از متن را تغییر می‌دهد. همچنین تأثیر علوم انسانی مصطلح مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، بیشتر از علوم محض و پایه مانند ریاضیات، شیمی و فیزیک است.

این سخنان چنین نتیجه نمی‌دهد که تأثیر علوم بشری بر فهم حدیث، عمومی، فراگیر و همیشگی است، زیرا این ادعا، استقراء تام و تمام و یا قیاس برهانی می‌خواهد و از رهگذر اثبات دهها و حتی صدها تأثیر جزئی و موردی، نمی‌توان حکم کلی و قطعی کرد، اما همین احتمال تأثیر، ما را موظف می‌سازد که حداقل در محدوده علوم و گزاره‌های تأثیرگذار بر فهم حدیث، به فراورده‌های بشری بیندیشیم و گفتگوی علمی میان این دو حوزه معرفتی را برقرار سازیم. این بدان معناست که بر اساس محدودیتهای عمر بشر و امکانات مادی، تنها به آن دسته از گزاره‌های علمی پردازیم که ارتباط آنها با محتوای حدیث مورد فهم، ارتباطی عقلانی و حتی تجربه شده باشد و نه از سر تصادف و احتمالات دور از ذهن.

برای مثال، سنجش محتوای نامه امام علی علیه السلام به مالک اشتر با داده‌های دو علم جامعه‌شناسی و سیاست، مناسب و معقول به نظر می‌رسد و یا بهره‌گیری از علوم روان‌شناختی برای درک بهتر نامه تربیتی امام علی علیه السلام به امام حسن علیه السلام، پذیرفتنی است، اما کاویدن علم شیمی و فیزیک برای رسیدن به فهم برتر در این دو نامه، نامعقول می‌نماید.

فرایند تأثیر دانشها بر فهم حدیث

دانشهای بشری حداقل به دو گونه بر فهم حدیث تأثیر می‌نهند: نخست) ایجاد

سؤال و فراهم آوردن زمینه گفتگو درباره حدیث؛ و دوم) اختلاف و تعارض. در بخش اول، دانشهای بشری که به نوعی، بازتاب نیازهای مادی و روحی انسان هستند، دغدغه‌های ذهنی را ایجاد می‌کنند و از رهگذر بقای این پرسشها، ذهن هشیار را به هنگام برخورد با معانی متناسب و دریافت نکات نهفته در هر گزاره علمی دیگری، فعال می‌سازند و آن را به استخراج دقیق و لطایف پنهان در آن برمی‌انگیزند و لایه‌های زیرین متن را بیرون می‌کشند. حال اگر این گزاره علمی حدیث باشد و تراویده از جانمایی سخت بینا به طریق اولی، در برابر این پرسشهای ذهنی به سخن می‌آید.

در این عرصه، فهم ابتدایی ما از حدیث، نادرست خوانده نمی‌شود، بلکه بر فهم ما افزوده می‌گردد و نکته‌های مغفول متن حدیث و ناگفته‌های مقصود امام علیه السلام آشکار می‌شود. از همین رو توجه به بهره‌گیری محدثانی که در یکی از دانشهای بشری تخصص داشته‌اند و توانسته‌اند میان داشته‌های خود در حوزه حدیث و اندوخته‌های علمی مرتبط تعامل برقرار کنند، برای ما مفید و رهگشاست و همان‌گونه که محدثان زبردست در ادب و بلاغت عربی، لطایف متن را استخراج می‌کنند، اندیشه‌های آشنا با روان و شخصیت انسان، از یک حدیث به ظاهر ساده، دهها ویژگی شخصیتی و روانی انسان را بیرون می‌کشند.

برای نمونه حدیث «اقلّ النّس مروّة، من كان كاذباً؛ مروّت و جوانمردی دروغگو از همه کس کمتر است»^۱ را در نظر می‌گیریم. در نظر ابتدایی، آن را تنها یک نکوهش دروغ و دروغگو می‌بینیم و از آن نتیجه می‌گیریم که نباید دروغ گفت؛ اما اندک آشنایی با روان‌شناسی شخصیت می‌تواند این پرسشها را در ذهن بسازد که آیا حدیث به ارتباط احسلس کهتری با دروغ‌بافی اشاره ندارد؟ و آیا این ارتباط یک سویه یا دو سویه است و اگر دو سویه است متغیر مستقل کدام است و متغیر تابع چیست؟ آیا قلت مروّت دروغگویی می‌آورد یا دروغگویی از مردانگی می‌کاهد و به قلت مروّت می‌انجامد؟

۱. بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۲۵۹، ح ۲۱.

این پرسشها که می‌تواند زمینه ساختن آزمونهای روان‌شناسی را نیز فراهم کند ما را به حدیثی مانند «لا یکذب المرء الا من مهانة نفسه»^۱ مرد جز به سبب خواری نفس خویش دروغ نمی‌گوید» رهنمون می‌شود و ذهن ما را به آن حساس می‌کند تا همبستگی «خواری نفس» و «دروغ» را به طور کامل بررسی کنیم.^۲

گونه دوم و زمینه دیگر تأثیر دانشهای بشری بر فهم حدیث، اختلاف و تعارض است. تعارض فهم ما و نتایج تجربه‌های علمی بشر. ذهن بشر به سبب اختلاف و تعارض گزاره نوپدید علمی، با یکی از گزاره‌های مقبول پیشین خود به تکاپوی حل آن می‌افتد و در آغاز هر دو را درست می‌بیند و به فکر هموار کردن و پذیرش هر دو گزاره می‌افتد و آنگاه که نتوانست در یکی یا هر دوی آنها تردید می‌کند و حداقل یکی از آنها را به کنار می‌نهد. سخن ما در اینجا این است که این تردیدها و بررسیها نباید فقط در یک حوزه صورت بگیرد، یعنی علاوه بر کاوش در عرصه علم و تجربه، باید قرینه‌ها، اسباب و فضای صدور و دیگر عوامل مؤثر در فهم متن و مقصود گوینده حدیث نیز در نظر گرفته شود.

اگرچه ممکن است در تلاش مجدد برای فهم حدیث و با وجود سؤالها و احتمالهای جدید، دوباره به مفهوم نخست برسیم و همان نتیجه پیشین را به دست آوریم، که در این صورت باید در درستی فراورده علمی تردید کرد.^۳ و اگر نتیجه علمی چنان بدیهی و قطعی باشد که تردید در آن راه نیابد باید حدیث را نامفهوم دانست و به فرمان صریح ائمه علیهم‌السلام، علم آن را به همانان باز گرداند.^۴

۱. کنز العمال، ج ۳، ص ۶۲۵، ح ۸۲۳۱؛ بحار الأنوار، ج ۷۲، ص ۲۶۲، ح ۴۵.

۲. ما در جایی دیگر به تفصیل به تعامل حدیث و روان‌شناسی پرداخته‌ایم: مجله علوم حدیث، شماره ۲۹، مقاله «بهره‌گیری از حدیث در روان‌شناسی».

۳. تردید در فراورده علمی ممکن است از تردید در فرضهای اولیه و یا روند گذار از تجربه‌ها به مرحله تحلیل و تعمیم و نتیجه‌گیری باشد.

۴. تحف العقول، ص ۱۱۶ «إذا سمعتم من حدیثنا ما لاتعرفونه فردوه إلینا وقفوا عنده وسلموا إذا تبین لكم الحق». نیز، ر.ک: مختصر بصائر الدرجات، ص ۷۷؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۱۸۹،

ما به تجربه دریافته‌ایم که فهمهای روشمند و منطقی از حدیث، در بسیاری از موارد با ورود گزاره‌های علمی و پیدایش نظریه‌های علمی، تغییر نمی‌کند و تأثیرپذیری گاه و بیگاه این گونه فهمهای درست از علوم بشری، چنان اندک است که آن را به حد تأثیرات تصادفی فرو می‌کشد و از این رو آنچه توصیه لازم دارد، دقت در پیمودن گام به گام و درست مسیر منطقی فهم حدیث است و نه به همه شاخه‌های علوم سرکشیدن، اگرچه آشنایی با علوم می‌که ارتباط بیشتری با حدیث دارند، مانند فلسفه و اخلاق و تلاش برای حل اختلاف داده‌های دو حوزه به ژرف‌تر شدن فهم ما از حدیث یاری می‌رساند.

شرحها و ترجمه‌ها

شرحها، تفسیرها و حتی ترجمه‌های فنی و درست حدیث و نیز اشعار شاعران متدین و فهیم نموده‌های دیگر فهم بشری از حدیث‌اند و از این رو، مراجعه به کتب شرح حدیث و ترجمه‌های کهن و معتبر، و نیز برخی مباحث کتب فقهی و اصولی، فهم ما را از حدیث، تصحیح یا تعمیق می‌کند. این نکته مسلم است که فکر محدثان و عالمان پیشین، بیش از نسل کنونی، بر احادیث، متمرکز بوده است و قرب زمانی آنها به عصر صدور حدیث و نیز فضای علمی قرون اولیه، آنان را بیش از ما در معرض بهره‌گیری از توفیقات الهی در فهم و درک حدیث قرار داده است.

این نکته درباره صاحبان جوامع ثانویه حدیث (یعنی مرحوم فیض کاشانی، علامه مجلسی و شیخ حرّ عاملی)، به گونه دیگری صادق است. آنان با احاطه گسترده به اکثر نزدیک به اتفاق احادیث شیعه و قرائت پیوسته و ارتباط و انس مداوم با کتب حدیث، زبان حدیث را در موارد بسیاری بهتر از ما درک می‌کردند و از این رو، شرحهای بزرگی مانند: *مرآة العقول*، *روضه المتقین* و نکات بیانی الوافی و دیگر شروح کتب اربعه، برای ما غنیمتی بزرگ است.

این بدان معنا نیست که ما در برابر فهم پیشینیان، وادار به تقلید شویم و هر چه گفته و نوشته‌اند، بدون تأمل و دقت بپذیریم؛ بلکه منظور آن است که بدانها

نیز توجه کنیم و رنج پی‌جویی و یافتن را بر خود هموار کنیم و امیدوار باشیم که حاصل این کوشش، ارزشمند است. علم دیگران و فهم پیشینیان، اگرچه حجیت ندارد، اما اهمیت دارد. از آنجا که ما این شروح را در بخش «پیشینه فقه الحدیث» گزارش کردیم و نیز شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة بدان پرداخته است، آنها را تکرار نمی‌کنیم.

چکیده

۱. آخرین گام در تعمیق فهم حدیث، توجه به کوششهای بشری است که چه در زمینه حدیث و چه در دانش مرتبط با حدیث و یا ناظر به محتوای آن صورت گرفته است.
۲. ما معتقدیم تأثیر دانش بشر بر فهم حدیث دائمی و لزومی نیست، اما وجود دارد و از این رو، توجه به فهم دیگران و نیز بهره‌گیری از علوم بشری می‌تواند فهم ما را تغییر دهد یا تعمیق بخشد.
۳. چگونگی تأثیر دانش بشر بر فهم حدیث حداقل دو گونه است: گونه نخست به شکل ایجاد سؤال و در نتیجه افزایش دقت در حدیث و گفتگو درباره آن و بیرون کشیدن لایه‌های درونی است و گونه دوم هنگام تعارض داده‌های علوم و مفهوم حدیث امکان وقوع می‌یابد.
۴. گاه قطعیت تجربه‌های مکرر علمی، موجب تغییر فهم اولیه ما نسبت به عموم یا اطلاق حدیث می‌گردد و گاه معنای آشکار احادیث معتبر موجب تردید در تحلیلها و نظریه‌پردازیهای علمی می‌شود. در مواردی هم هر دو قطعی و غیر قابل تأویل اند که در این صورت باید تفسیر حدیث را به استناد احادیث «ردّ العلم» به گویندگان حدیث علیهم‌السلام وانهاد.
۵. فهمهای روشمند از حدیث، با ورود اطلاعات جدید، لزوماً تغییر نمی‌کند و تأثیرگذاری تصادفی هر گزاره علمی جدید، تا زمانی که روشمند نشده و

قابلیت تعلیم و تعلم نیافته، قابل توصیه نیست؛ اما توجه به پرسشهای هر عصر به شیوه اجتهاد فقه شیعی لازم است.

۶. شرحها و ترجمه‌های فنی و درست حدیث نیز، جلوه دیگری از کوششهای بشر در فهم حدیث است و از این رو، مراجعه به کتب شرح حدیث و ترجمه‌های کهن و معتبر، به‌ویژه اگر نوشته شارحان جامع‌نگار باشد، می‌تواند سودمند باشد و به تصحیح و یا تعمیق فهم ما بینجامد. گفتنی است که اهمیت فهم دیگران به معنای حجت بودن آن نیست.

پرسش و پژوهش

۱. دستاوردهای دانش بشر چه تأثیری در فهم ما از حدیث دارند؟
۲. در چه صورت، فهم ما از حدیث با کشف اطلاعات جدید، تغییر می‌کند؟
۳. بهره‌گیری از دستاوردهای علمی بشر در فهم حدیث، چه تفاوتی با نسبی‌گرایی دارد؟
۵. فهم کدام دسته از عالمان و محدثان پیشین، اهمیت بیشتری دارد؟ چرا؟
۶. سه راه دستیابی به فهم پیشینیان از حدیث را توضیح دهید.
۷. پنج کتاب ترجمه حدیث متعلق به قرون مختلف را نام ببرید.
۸. سه شرح مهم حدیثی را نام برده، ویژگیهای هر یک را بیان کنید.
۹. سه حدیث را آورده، ترجمه کنید.
۱۰. دو حدیث را حداقل در یک صفحه شرح دهید.
۱۱. حدیث «اخشوا الله خشية ليست بتعذير واعملوا لله في غير رياء ولا سمعة» را ابتدا شرح دهید و سپس با شرح علامه مجلسی مقایسه کنید.
۱۲. دو شرح علامه مجلسی و ملا صالح مازندرانی بر حدیث «من نصب الله غرضاً للخصومات أوشك أن يكثر الانتقال» را با هم مقایسه کنید.
۱۳. دو حدیث مورد استفاده برخی از روان‌شناسان را با ارائه چگونگی بهره‌گیری آنان، ذکر کنید.
۱۴. دو حدیث بیابید که بر اثر رشد علوم انسانی، مقبول یا بهتر فهمیده شده‌اند.

بخش سوم

موانع فهم حدیث

فصل اول: موانع فهم متن

فصل دوم: موانع فهم مقصود

موانع فهم حدیث

فهم معنای حدیث، مانند هر متن معنادار دیگری، ضابطه‌دار و روشمند است و نمی‌توان هر معنایی را بدان نسبت داد. این فهم، تنها در صورتی با مقصود گوینده و نویسنده مطابقت می‌کند یا حداقل به آن نزدیک می‌شود که از روش عقلایی حاکم بر فهم متون، پیروی کند و در چنبره موانع و آفات، گرفتار نشود که در این صورت، به سوء فهم منتهی می‌شود.

ما در بخشهای پیشین، عوامل تأثیرگذار بر فهم حدیث را بررسی کردیم. بی‌توجهی به این عوامل – که اقتضای فهم حدیث را فراهم می‌آورند – مانع تحقق فهم حدیث می‌شود و مانند هر علت معلول دیگری، به عنوان جزء اصلی و بخش اولیه سبب وجودی فهم درست حدیث، ناگزیر از فراهم آوردن آنیم.

در این بخش، موانعی را که از فهم درست حدیث پیشگیری می‌کند، برمی‌شمریم. موانع پیش‌گیرنده از تأثیر مقتضی به دست آمده در مرحله پیشین، که عدم آنها جزء دوم علت تامه (ترکیب مقتضی و عدم مانع) و سبب وجودی اشیاء محسوب می‌شوند. برخی از این موانع، نقطه مقابل و نقیض یکی از عوامل تأثیرگذار در فهم حدیث است که در این موارد کوشش می‌کنیم با ذکر مثال بحث را روشن‌تر سازیم.

به عبارت دیگر، فهم درست حدیث، در گرو به دست آوردن تواناییهای برشمرده در بخشهای پیشین، و پیراستن ذهن از موانع شمرده شده در این بخش است. این موانع می‌تواند به راحتی همه زمینه‌ها و قابلیت‌های گرد آمده در سیر فهم حدیث را خنثی و ما را از دستیابی به فهم درست حدیث محروم کند.

بر این اساس، ما به بسیاری از این موانع در دو بخش اشاره می‌کنیم؛ اما به هیچ وجه، آنها را به آنچه برشمرده‌ایم، منحصر نمی‌سازیم. بخش نخست، موانع مربوط به متن است و در مرحله اول فهم حدیث، یعنی فهم متن اتفاق می‌افتد و بخش دوم، مربوط به مرحله دوم فهم حدیث، یعنی فهم مقصود گوینده حدیث است. ما می‌توانیم برخی موانع موجود را مربوط به پژوهشگر و چگونگی تعامل او با حدیث بدانیم، اما به دلیل ساده‌تر بودن بحث و تناسب کلی با دو مرحله اصلی فهم حدیث، موانع را در همان دو دسته برمی‌شمریم. خاطر نشان می‌شود که موانع برشمرده به همه مراحل جزئی فهم حدیث ناظر نیست و برای نمونه، بی‌توجهی به احادیث معارض که یکی از بزرگ‌ترین موانع فهم حدیث است در اینجا نمونه‌ای ندارد و به همان نمونه‌های آورده شده در بخش قبلی که برای نشان دادن تأثیر تام احادیث معارض در فهم درست متن و مقصود حدیث آورده شده بود، اکتفا کرده‌ایم.

موانع فهم متن

اهداف فصل

- هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که خواننده:
۱. ضرورت زدودن موانع فهم متن حدیث را دریابد؛
 ۲. با شیوه کشف موانع فهم متن آشنا شود.

در بخش دوم کتاب با «سیر فهم حدیث» آشنا شدیم و آن را به دو مرحله کلی فهم متن حدیث و فهم مقصود گوینده آن تقسیم کردیم و فعالیت‌های لازم برای طی این دو مرحله را به همان ترتیب برشمردیم. از این رو، موانع را نیز در دو دسته بزرگ: موانع فهم متن و موانع فهم مقصود، دسته‌بندی کرده، و به همان ترتیب، یعنی ابتدا موانع متن و سپس موانع مقصود را در پی هم می‌آوریم.

اشتراک لفظی

الفاظ کلام عربی، مانند بسیاری از زبانها، گاه چند معنا دارند و این واژه‌های چند معنایی که مبحث اشتراک لفظی و معنوی را در علم اصول سبب شده‌اند و بحث «ایهام» را در ادبیات پدید آورده‌اند، گاه به علت نداشتن قرینه‌های معین، فهم متن را بر پژوهنده، دشوار می‌سازند.

در این موارد راه‌حل اساسی، یافتن اسباب صدور حدیث، قرینه‌های متصل و منفصل و احادیث مشابه و هم‌مضمون است.

راه حلّ دیگر، استفاده از بافت درون زبانی و قراردادن یک یک معانی متفاوت واژه در جمله و سنجش معنای حاصل از هم‌نشینی آن با بقیه جمله است. اینک به دو نمونه حدیثی اشاره می‌کنیم.^۱

۱. کلمه اختلاف در حدیث منقول از پیامبر اکرم: «اِخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ»،^۲ می‌تواند هم به معنای «تفرقه و چنددستگی» باشد، و هم به معنای «آمد و شد». یکی از راویان به نام عبدالؤمن انصاری که فقط معنای اول را در ذهن خود داشت و از وجود معنای دیگری برای اختلاف، غافل مانده بود، سرگردان می‌شود و چون نمی‌تواند رحمت بودن اختلاف به معنای تفرقه را باور کند، نزد امام صادق علیه السلام می‌رود و مشکل خود را بر ایشان عرضه می‌کند و پس از آنکه تأیید امام را نسبت به صدور حدیث می‌شنود، می‌گوید: اگر اختلاف امت، رحمت باشد اجتماع آنان مایه عذاب است! امام علیه السلام در پاسخ او، اختلاف را به معنای دیگرش، یعنی آمد و شد، تفسیر می‌کند و گفته حضرت رسول خدا را اشاره به آیه «نَقَرٌ»^۳ می‌داند؛ یعنی منظور حدیث این است که از شهرها به مراکز دانش بیایند و بروند تا دین را فراگیرند و پیاموزند، نه اینکه در آن اختلاف کنند.^۴

در روایات دیگر نیز واژه «اختلاف» به این معنا آمده است؛ مانند آنچه در زیارت «جامعه کبیره» در خطاب به اهل بیت علیهم السلام می‌گوییم و آنها را «مختلف الملائكة» می‌خوانیم و مهم‌تر آنکه در قرآن کریم نیز بدین معنا به کار رفته است.^۵

۱. برای آگاهی از نمونه‌های قرآنی، ر.ک: *فقه اللغة، ثعالبی، ص ۳۴۵* «باب وقوع فعل واحد علی عده معانی» ذیل واژه‌های «قضی» و «صلّ». یک نمونه بارز از مثالهای قرآنی را پیش‌تر مرور کردیم و به واژه «نقدر» پرداختیم.

۲. *علل الشرایع، ج ۱، ص ۸۵، ح ۴؛ بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۱۶۴، ۳. توبه، ۱۲۲.*

۴. *بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۷، نیز، ر.ک: مقاله «عرضه حدیث» منتشر شده در مجله علوم حدیث، ش ۹، ص ۱۵۴.*

۵. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ» (آل عمران، ۱۹۰). نیز، ر.ک: بقره، ۱۶۴، یونس، ۶ و مؤمنون، ۸۰.

گفتنی است که این حدیث با همان معنای دو دستگی نیز تأیید و توجیه شده است.^۱ مثال دیگر، کلمه «فلج» است که ابن فارس در معجم مقاییس اللغة به دو معنا داشتن آن تصریح می‌کند: یکی به معنای «پیروز شدن» و دیگری به معنای «فاصله میان دو چیز برابر»، و از معنای دوم، استعمالات فراخ شدن میان دو پایا دو دست و یا دندانها را داریم؛ اما در بسیاری از ادعیه، هر کجا که «فلج» و یا «أفلج» استعمال شده، به معنای پیروز شدن است. گفتنی است که حالت مجهول این فعل و نیز برخی از هیئتهای اسمی آن، به معنای فلج شدن به کار رفته است که صورت اسمی آن در زبان فارسی شایع است.

نکته شایان ذکر آنکه در برخی موارد، معانی متعدّد حاصل مشابهت دو هیئت از یک ماده به یک معناست، نه آنکه یک ماده، دو معنا داشته باشد. این امر در زبان عربی به جهت تغییر حروف عله (واو، یاء و الف) اتفاق می‌افتد. برای مثال واژه «مرتاب» در روایت منقول از امام علی علیه السلام: «لاتصاحب همّازا ولا مرتاباً»، هر دو معنای فاعلی و مفعولی را دارد؛ زیرا حرف عله در هر دو صیغه فاعلی و مفعولی (مُفْتَعِلٌ و مُفْتَعَلٌ) به جهت متحرک بودن و مفتوح بودن حرف ماقبل آن، تبدیل به «الف» می‌شود، اگرچه ممکن است به دلیل معنا و هم‌نشینی دیگر عبارتها، یکی از دو احتمال، متعیّن شود.

همچنین گاه اعلال و تغییر حروف، موجب می‌شود که یک هیئت از دو ماده نیز به شکل هم بیایند و به علت مشابهت دو صیغه و هیئت، معنای یک ماده به جای دیگری گرفته شود. مثال این مورد، کلام تند و شماتت‌آمیز امام علی علیه السلام به سردسته منافقان معاصرش، اشعث بن قیس، است. امام او را بر بالای منبر مسجد کوفه و در پاسخ به سخن اعتراض‌آمیز او «حائک بن حائک» و منافق پسر کافر خطاب می‌کند.

بسیاری از مترجمان و شارحان نهج البلاغه، بر این اساس که «حائک» از

۱. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۷.

ریشه «حَوَك» گرفته شده و «حیاکه»، یعنی بافندگی را مذموم دانسته‌اند؛ اما این با تاریخ و نسب خانوادگی اشعث، سازگار نیست؛ زیرا او و پدرش از بزرگان قبیله بزرگ کِنده در یمن بوده‌اند.^۱ از این رو، استاد شهیدی، مترجم توانای نهج البلاغه، احتمال داده‌اند که «حائک» از ریشه «حَیَك» باشد که به معنای متکبر است و این، با شخصیت تاریخی و نیز رفتارهای نقل شده از اشعث همخوانی دارد.^۲

نمونه دیگر، مشابهت ساختاری، واژه «حَسَنان» است که ممکن است تشبیه حَسَن یا یک کلمه مستقل با تَلْفَظ «حِسَنان» باشد.

امام علی علیه السلام، در خطبه بلند و دردآلود «ششقیه»، ماجراهای پس از کشته شدن عثمان و هجوم سیل آسای مردم برای سپردن خلافت به ایشان را توصیف می‌کند و می‌فرماید:

فَمَا رَاعِنِي إِلَّا وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضُّبُعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، حَتَّى لَقَدْ وَطِئَ الْحَسَنَانِ، وَشَقَّ عِطْفَايَ، مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ.^۳

ناگهان دیدم مردم از هر سو به من روی نهادند و چون یال کفتار، پس و پشت هم ایستادند، چندان‌که «حسنان» فشرده گشت و دو پهلویم آزرده، به گرد من فراهم آمدند و چون گله گوسفند، سر به هم نهادند.

بسیاری از مترجمان نهج البلاغه، مقصود از «حسنان» را امام حسن و امام حسین علیهما السلام دانسته‌اند که به جهت قاعده تغلیب،^۴ «حسنان» نامیده می‌شوند. اما قطب راوندی - که از نخستین شارحان نهج البلاغه است و در پی او ابن ابی الحدید، آن را به معنای دو انگشت پا گرفته‌اند و استاد شهیدی، معنای سومی را پیشنهاد داده و چنین گفته است:

۱. ر.ک: الإصابة فی تمییز الصحابة، ج ۱، ص ۲۳۹، ش ۲۰۵؛ موسوعة الإمام علی بن ابی طالب فی الكتاب والسنة والتاریخ، ج ۱۲، ص ۵۳.

۲. ر.ک: نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص ۴۵۴ - ۴۵۵ (تعلیقه ۳ و ۵ بر خطبه ۱۹). موسوعة الإمام علی بن ابی طالب فی الكتاب والسنة والتاریخ، ج ۱۲، ص ۵۳.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۳.

۴. تغلیب که بیشتر در تشبیه اسمها به کار می‌رود، به آن گویند که در عوض عطف دو نام مشابه یا مرتبط با هم، یکی از آن دو را تشبیه بیندند که غالباً بزرگ‌تر را انتخاب می‌کنند؛ مانند به کار بردن شمسین برای شمس و قمر.

«حسنان» را عموم، امام مجتبی و سید الشهداء علیهم السلام گرفته‌اند، اما با توجه به معنای فعل مجهول و نیز وضع مجلس امام، بعید به نظر می‌رسد که مقصود از «حسنان»، این دو بزرگوار باشد؛ چه، در آن روز بیش از سی سال از سنشان می‌گذشت. در این صورت، چگونه امام می‌فرماید: «زیر پا له شوند» و به فرض که هجوم مردم فراوان باشد، تنها این دو بزرگوار در کنار امام نبودند، چرا آن دو را نام می‌برد؟ ابن ابی الحدید، به نقل از قطب راوندی، «حسنان» را به معنی دو انگشت شست پا نوشته است، هر چند این تعبیر مناسب به نظر می‌رسد؛ اما از لغویان، تا آنجا که جستجو کردم، کسی برای «حسنان» چنین معنایی ننوشته است؛ لیکن، همین کلمه را به معنی کنار استخوان بازو ضبط کرده‌اند^۱ و این معنا با کلمه «عطفای»، که آن را دو پهلو معنی کرده‌ام، مناسب‌تر است.^۲

گفتنی است باید سایر روایات و نقلهای تاریخی مرتبط را به دقت بررسی کرد تا بتوان حکم قطعی و نهایی را داد.

از جمله این سخنان، خطبه^۳ ۲۲۹ نهج البلاغه است که به همین ماجرای بیعت عمومی مردم با علی علیه السلام نظر دارد و استاد شهیدی، خود در تعلیقه بعدی بدان تذکر داده است.

از دیگر نکات قابل توجه در این میان، توجه به تغییر غالبی یک ماده پس از رفتن به بابهای ثلاثی و یارباعی مزید است^۴ که چون محل بحث آن در علم صرف و ادب است، به تأثیرات آن نمی‌پردازیم و تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که به علت وجود برخی هیئتهای متشابه در باب مجرد و مزید، توجه به سازگاری معنای حاصل از هیئت انتخاب شده و بقیه جمله، ضروری است. رعایت این مسئله در نسخه‌های خطی قدیمی که بیشتر بدون اعراب و تشدید بوده، مهم‌تر است.^۴

۱. قانون الأدب، تاج العروس، مهذب الأسماء، فاکهة البستان.

۲. نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، ص ۴۵۰ (تعلیقه ۱۲ بر خطبه ۳: «ششقیه»).

۳. مانند: طَهَّرَ و طَهَّرَ.

۴. مانند: تَنْزَلَ، که هم می‌تواند ماضی باب تَفَعَّلَ باشد و هم مضارع مؤنث آن، که در اصل «تَنْزَلُ» بوده و تاء اول به سبب سنگینی افتاده است و هم صیغه مضارع مؤنث باب تَفَعَّلَ یعنی «تَنْزَلُ» باشد.

تحوّل زبان

این مانع، در واقع یکی از مصداقهای نهان مبحث واژه‌های چند معنایی و اشتراک لفظی است؛ زیرا در اینجا نیز واژه چند معنا دارد، اما یکی از معانی آن متروک شده و در عصر ما معنایی دیگر جانشین آن شده است. از این رو، ما در فهم آن واژه، بدون آنکه به معنای دیگری بیندیشیم آن را بر همین معنای امروزی حمل می‌کنیم که گاه از نظر ارزشی با مفهوم فعلی متفاوت است.

زبان‌شناسان معتقدند برخی واژه‌ها در گذر زمان، دستخوش تغییرات معنایی می‌شوند و از تغییرات زمان و مکان و عصر خویش تأثیر می‌پذیرند و مردم یک عصر، واژه‌ای را که در معنایی معین به کار می‌رفته است، برای معنایی دیگر به کار می‌برند و چون این تغییر، اغلب کند و تدریجی است، متوجه آن نمی‌گردند. تأکید گذشته ما بر مراجعه به کتب لغت اولیه و معاصر زمان صدور احادیث، از همین نکته نشئت می‌گیرد که ممکن است لغویان متأخر نیز به چنین تغییر و تحوّل معنایی‌ای راه نیابند و به شیوه معمول دانشمندان علم لغت، استعمالات عصر خود را معنای لغت بخوانند.

یکی از دانشمندانی که به این نکته اشاره نموده، محمد غزالی است. او در فصل «علم» کتاب *إحياء علوم الدین*، واژه‌هایی را برمی‌شمرد که معنای اولیه آنها با معنای زمان خود او متفاوت است؛ همچون: علم، فقه، حکمت و...^۱

در میان عالمان معاصر اهل سنت نیز این مسئله مورد توجه واقع شده و دکتر یوسف قرضاوی در کتاب *المدخل لدراسة السنة النبوية*، همین مبحث را بر واژه «تصویر» انطباق داده و پس از بررسی نتیجه گرفته است که مفهوم لغوی «تصویر» در عصر جاهلی، شامل عکسبرداری در دنیای فعلی نمی‌شود و روایات حرمت تصویر، ناظر به این فنّ جدید نیست.^۲

۱. *إحياء علوم الدین*، ج ۱، ص ۳۱، غزالی میان تغییر تدریجی معنای کلمه و خلط معنای اصطلاحی و لغوی و عرفی، تفاوتی قائل نشده است.

۲. *المدخل لدراسة السنة النبوية*، ص ۲۰۶.

چند مثال زیر، این مانع را ملموس تر می‌نماید:

از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

مَنْ نَكَتْ صَفْقَةَ الْإِمَامِ، جَارَ إِلَى اللَّهِ أَجْذَمٌ.^۱

هر کس بیعتش را با امام علیه السلام بشکند، نزد خدا می‌آید، در حالی که «أَجْذَمٌ» است. ما اگر به ظاهر لفظ «أَجْذَمٌ» توجه کنیم بلافاصله، آن را با «جذام» هم خانواده می‌بینیم و حکم می‌رانیم که شکننده بیعت در قیامت، همچون جذامیان محشور می‌شود، حال آنکه این چنین نیست و در این صورت، تناسب درستی میان صدر و ذیل حدیث نمی‌یابیم؛ اما با مراجعه به کتب لغت، به ویژه کتب لغت اولیه^۲ و غریب الحدیثها، معنای آن را به درستی درک می‌کنیم. اجذم، یعنی مقطوع الید و دست بُریده، و این برای عرب آن روزگار بسیار ملموس و محسوس بوده است، زیرا بیعت با دست صورت می‌گرفته و سزای بیعت شکنی، قطع شدن دست خیانتکار است. مثال دوم درباره مردی از قبیله ثقیف است که امام علی (ع) او را به فرمانداری بانقیاء و اطراف کوفه منصوب می‌کند. او می‌گوید:

اسْتَعْمَلَنِي عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام عَلِيَّ بَابِ بَانِقِيَاءَ وَسَوَادٍ مِنْ سَوَادِ الْكُوفَةِ فَقَالَ لِي وَالنَّاسُ حُضُورًا: أَنْظِرْ خَرَجَكَ فَجَدَّ فِيهِ وَلَا تَتْرُكْ مِنْهُ دِرْهَمًا، فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَتَوَجَّهَ إِلَيَّ عَمَلِكَ فَمُرِّ بِي، قَالَ: فَأَتَيْتُهُ فَقَالَ لِي: إِنَّ الَّذِي سَمِعْتَ مِنِّي خُدْعَةٌ؛ وَإِيَّاكَ أَنْ تَضْرِبَ مُسْلِمًا أَوْ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا فِي دِرْهَمٍ خَرَجٍ أَوْ تَبِيعَ دَابَّةً عَمَلٍ فِي دِرْهَمٍ، فَإِنَّمَا آمِرْنَا أَنْ نَأْخُذَ مِنْهُمْ «الْعَفْو».^۳

علی بن ابیطالب (ع) پس از منصوب کردن من در حضور مردم به من فرمود: خوب دقت کن و مالیات را با جدیت بگیر و درهمی را از آن وا مگذار و هنگامی که

۱. محاسن برقی، ج ۱، ص ۹۴، ح ۵۲.

۲. ر.ک: پیوستهای پایان کتاب. گفتنی است برخی از کتب جدید لغت نیز این معنا را آورده‌اند؛ اما به عنوان معنای دوم و نه اصلی، برای مثال، فرهنگ لاروس، ابتدا معنای فعلی «أَجْذَمٌ» یعنی جذامی و سپس، معنای «مقطوع الید (دست بُریده)» را آورده است.

۳. الکافی، ج ۳، ص ۵۴۰، ح ۸؛ تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۹۸، ح ۲۷۵؛ السنن الکبری، ج ۹، ص ۲۰۵.

خواستنی به سوی محل مأموریت خود بروی، نزد من بیا. این مرد می‌گوید: نزد امام (ع) رفتم و او به من فرمود: آنچه از من شنیدی چاره‌سازی برای اخذ مالیات بود، مبادا که مسلمان یا یهودی و مسیحی‌ای را برای درهمی از مالیات بزنی و یا چهارپای کارشان را برای گرفتن مالیات بفروشی، ما فرمان یافته‌ایم که فقط «عفو» را از آنان بگیریم.

شاهد در کلمه عفو است که اگر آن را به معنای امروزینش یعنی گذشت و بخشش بگیریم، معنای قابل فهم و درستی از جمله استخراج نمی‌شود، اما ملا محسن فیض کاشانی در جامع حدیثی‌اش، وافی آن را «ما جاء بسهولة» معنا کرده است یعنی آنچه بدون زور و تکلف به عنوان خراج می‌دهند و علامه مجلسی در مرآة العقول، شرح مبسوط کافی، آن را به معنای «زیاده» یا «میانه» تفسیر کرده است که «زیاده» بهتر و درست‌تر به نظر می‌رسد، یعنی آنچه از خرج خود زیاد آورند. هیچ یک از این دو شارح بزرگ، به درستی عفو را به گذشت تفسیر نکرده‌اند.^۱

مثال دیگر واژه «تعمق» است. امروزه در زبان عربی، تعمق به معنای غور و دوراندیشی در کار و یا فصاحت و دوراندیشی در سخن است.^۲ در فارسی نیز این معنا، معنایی مثبت و ارزشمند تلقی می‌شود و برای توصیف یک محقق ژرف‌اندیش با یک کار خوب و تحقیقی و علمی، صفت عمیق و متعمق را به کار می‌بریم، اما در عربی قدیم و بالمآل در حدیث چنین نیست؛ بلکه به معنای افراط و زیاده‌روی بوده است که معنایی مذموم و ناپسند دارد.^۳

۱. مصحح کافی، جناب علی اکبر غفاری، هر دو تفسیر مرآة العقول و وافی را در حاشیه کافی

آورده است، ر.ک: الکافی، ج ۳، ص ۵۴۰ و ح ۸.

۲. فرهنگ لاروس، ج ۱، ص ۶۰۳.

۳. ر.ک: روایات مربوط به سورة قل هو الله أحد که در بحار الأنوار، ج ۷۷، ص ۲۳۴، ح ۳؛

میزان الحکمة، ج ۲، ص ۱۱۰۴، ح ۷۳۸۷ و ص ۱۱۰۰، ح ۷۳۵۲ و کنز العمال، ج ۳،

ص ۳۵، ح ۵۳۴۸ آمده است. نیز، الکافی، ج ۲، ص ۲۲۸، ح ۱ و همچنین موسوعة الامام

علی بن ابی طالب علیه السلام، ج ۶، ص ۲۷۲ عبارت [ضیقوا علی انفسهم] درباره روان‌شناسی خوارج

و ص ۶۸ تا ۷۲ از کتاب خدا و انسان در قرآن، اثر ایزوتسو نیز دیده شود.

از این رو فیلسوفان و متکلمینی که به این تفاوت و تغییر توجه نکرده‌اند، از روایت ذیل که درباره فضل «قل هو الله أحد» است، چنین فهمیده‌اند که تعمق در این آیات و به ویژه سوره «قل هو الله أحد» خوب است و اساساً نزول این آیه‌ها و سوره به دلیل پروبال دادن به تعمق این گروه‌های ژرفاندیش است.

متن روایت چنین است:

عاصمُ بْنُ حَمِيدٍ قَالَ: سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» وَالآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ: «وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»، فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ.^۱

عاصم بن حمید می‌گوید: از امام سجاده عَلَيْهِمَا السَّلَامُ درباره توحید پرسیدند، ایشان فرمود: خداوند عزوجل می‌دانست که در آخرالزمان، گروه‌هایی متعمق خواهند آمد، پس «قل هو الله أحد» و آیات سوره حدید تا «وهو علیم بذات الصدور» را نازل کرد، پس هر کس بیش از آن بجوید، هلاک گشته است.

اما خلیل فراهیدی در العین چنین می‌گوید: «المتعمق: المبالغ في الأمر المنشود فيه الذي يطلب أقصى غايته»^۲، متعمق یعنی کسی که در طلب مقصود خود مبالغه می‌کند و تا آخرین حد آن را می‌جوید.

روشن است که این زیاده‌روی خوب نیست. پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با کاربرد این واژه در معنای زیاده‌روی، آن را علّت انحراف و بیرون رفتن از دین اسلام می‌داند که دینی معقول است. پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از سوی چنین کسانی و در ماجرای تقسیم غنایم نبرد چنین مورد اعتراض قرار گرفت و پس از آنکه اصحاب خود را از آسیب‌زدن به معترض اصلی باز داشت، فرمود: «سَيَكُونُ لَهُ شَيْعَةٌ يَتَعَمَّقُونَ فِي الدِّينِ حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهُ كَمَا يَخْرُجُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَةِ»^۳ و تاریخ نشان داد که این شخص،

۱. الکافی، ج ۱، ص ۹۱، ح ۳؛ التوحید، ص ۲۸۳، ح ۲.

۲. العین، ماده «عمق» و در لسان العرب همین جمله آمده، اما به جای «المنشود»، «المتشدد»

است. ۳. مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۲۱۹.

جمعیت خوارج را سامان داد و با علی علیه السلام جنگید. اینان «مارقین» نیز نامیده می‌شوند و «مارق» به تیری می‌گویند که با شدت بیش از حد از کمان رها شده، هدف را دریده و از آن فراتر رفته است و این به گونه‌ای دیگر مفهوم افراط و زیاده‌روی را تأیید می‌کند. بر اساس همین فهم تحلیل بزرگ، نو و کارآمدی درباره‌ی روان‌شناسی خوارج در موسوعة الامام علی بن ابی طالب آمده است.^۱

واژه تعمق در نهج البلاغه نیز به کار رفته و در آنجا نیز به آسانی فهمیده می‌شود که معنای نکوهیده‌ای است.

الكفر علی أربع دعائم: علی التعمق و التنازع و الزیغ و الشقاق. فمن تعمق لم ینب
إلی الحق.^۲

کفر بر چهار پایه استوار است: بر تعمق و تنازع و کجروی و جدایی. پس هر کس که تعمق کرد، به حق باز نگشت.

استاد شهیدی، می‌گوید: عمق و عمق، کرانه‌های بیابان بی‌آب و علف است و تعمق، درشدن در عمق است، کسی که در کرانه‌های بیابان رود و به عمق آن درشود خود را هلاک سازد و این تعبیری لطیف است برای آن کس که پی وهم را گیرد.^۳

در مباحث فقهی نیز این مشکل پدید می‌آید؛ برای نمونه واژه «حرم» در معنای امروزین بیشتر به مرقد‌های پاک امامان و امامزادگان اطلاق می‌شود، مثلاً اگر گفته شود حرم امیر المؤمنین علیه السلام مرقد ایشان که در نجف قرار دارد به ذهن متبادر می‌شود و نه کوفه که شهری جدا و کنار نجف است، اما روایات مربوط به مختار بودن مسافر در چهار مکان، فقط کوفه را محل این تخییر میان قصر و اتمام نماز می‌داند و آن را شامل کوفه دانسته است و نه نجف.

آیت الله بروجردی رحمته الله در درس صلاة مسافر خود به این نکته توجه داده‌اند و به صراحت اظهار نظر کرده و گفته‌اند:

۱. ج ۶، ص ۲۶۱-۲۸۸.

۲. نهج البلاغه: الحکمة ۳۱.

۳. نهج البلاغه ترجمه شهیدی: ص ۵۳۷، تعلیقه ۹.

الْكُوفَةُ حَرَمٌ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كَوْنُهَا حَرَمًا لَهُ مِنْ جِهَةِ كَوْنِهَا مَحَلًّا لِهَجْرَتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَالْمَدِينَةِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ عَلَى هَذَا فَلَا تَشْتَمِلُ النَّجْفَ وَ أَمَّا احْتِمَالُ أَنْ يُرَادَ بِحَرَمِهِ مَدْفَنُهُ، كَمَا تَعَارَفَ إِطْلَاقُ لَفْظِ الْحَرَمِ فِي أَغْصَارِنَا عَلَى مَدْفَنِهِ وَ مَدْفَنِ سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ فَبَعِيدٌ جَدًّا كَمَا لَا يُخْفَى.^۱

کوفه، حرم امیر مؤمنان است و از این رو، حرم اوست که محل هجرت ایشان بوده است، مانند مدینه برای پیامبر. بنابراین، شامل نجف نمی شود و اما احتمال اینکه منظور از حرم مدفن ایشان باشد، همان گونه که در زمان ما به مدفن ایشان و دیگر امامان حرم می گویند، بسیار بعید است.

خلط معنای لغوی و اصطلاحی

معنای اصطلاحی، یک حالت وقوع یافته از تحول معنایی واژه است که فقط نزد گروه خاصی و نه همه عرف و اجتماع صورت پذیرفته است. یعنی گروهی از مردم یا دانشمندان علمی خاص، معنای عرفی واژه‌ای را تغییر داده و آن را برای معنای منظور خود به کار می گیرند. این معنای جدیدگاه تفاوت چشمگیری با معنای اصلی و عرفی دارد و گاه با آن ارتباطهایی وثیق و مناسب دارد. انس آشنایان با اصطلاح و کاربرد مکرر آن موجب می شود تا آنان به هنگام شنیدن و خواندن واژه اصطلاح شده به معنای اصطلاحی واژه ره ببرند و از به خاطر آوردن معنای اصلی و لغوی باز مانند و در نتیجه احادیثی را که آن واژه در آنها به معنای لغوی خود و نه معنای اصطلاحی به کار رفته است، به گونه‌ای نادرست بفهمند. نمونه قابل ارائه در این زمینه واژه «ادب» است که در اصطلاح به معنای لغت و شعر و علوم بلاغی و ادبی است، در حالی که در لغت به معنای امر همگانی و مورد دعوت و قبول همه است و در حدیث به همین معنای لغوی یعنی هنجار عمومی به کار رفته است. نمونه‌های دیگر، برخی اصطلاحات فلسفی و فقهی مانند «حکمت» و «صلاة» است که از

۱. البدر الزاهر فی صلاة المسافر، ص ۲۶۲. ایشان این نکته را در مفهوم «وطن» نیز بیان

داشته‌اند (ر.ک: البدر الزاهر، ص ۱۶۳).

موارد خلط با واژه‌های حدیث است.

برای مثال واژه «حکمت» در حدیث «الحکمة ضالة المؤمن» نزد دسته‌ای از فیلسوفان چنین حالتی دارد و آنان معنای حکمت را با علم فلسفه یکی پنداشته و بر این اساس حدیث را مؤید فلسفه دانسته‌اند و برخی از مخالفان فلسفه نیز در این ورطه افتاده و چون با علم فلسفه خصومت داشته‌اند «ضالّه» را به معنای مضلّه یعنی گمراه کننده مؤمن معنا کرده‌اند. در صورتی که اگر به کتابهای لغت و نیز مجموعه روایات «حکمت» مراجعه کنیم مشاهده می‌کنیم که حکمت به همان معنای لغوی خود یعنی «منع و محکم داشتن» به کار رفته و امامان هرگونه علم و شناخت و مهارتی را که لگام جهل انسان را محکم نگاه دارد حکمت نامیده‌اند و از این رو نه مؤید علم فلسفه و نه مخالف آن است بلکه شمول آن به همان ملاک بستگی دارد.^۱

واژه صلاة در علم فقه و نزد همه فقیهان، به معنای نماز است خواه واجب و فریضه و خواه مستحب و نافله. و نمی‌توان در ابواب فقه معنای دیگری برای آن به سادگی یافت؛ زیرا معنای عرفی و لغوی آن یعنی درود فرستادن و دعا کردن بیشتر در مباحث عقیدتی و غیر فقهی کاربرد دارد. این معنا اگر چه متروک نیست و در قرآن «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»^۲ و دعاها و ذکرهایی مانند صلوات که در تشهد نماز نیز خوانده می‌شود به کار می‌رود، اما به سبب انس ذهن با معنای اصطلاحی کمتر و دیرتر به ذهن خطور می‌کند. از این رو ممکن است حدیث ذیل را در آغاز به گونه دیگری بفهمیم.

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى الطَّعَامِ فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ.^۳
چون هر یک از شما را به خوراک دعوت کردند، اجابت کند و اگر روزه بود نماز بگذارد و یا برای میزبان دعا کند.

۱. ر.ک: مقایس اللغه، ص ۲۷۷ و العلم و الحکمة فی الکتاب و السنّة، ص ۸۱، تحقیق فی

معنی الحکمة و اقسامها. ۲. احزاب، ۵۶.

۳. سنن الترمذی، ج ۲، ص ۱۳۹، ح ۷۷۷.

ملاصدرا در کتاب تفسیر خود همان معنای لغوی یعنی دعا کردن به برکت و خیر برای شخص دعوت‌کننده را معنای حدیث دانسته است که با تفسیر برخی شارحان حدیث مطابقت و سازگاری دارد.^۱

گفتنی است می‌توان این مثال را نزد کسانی که «صلاة» برای آنها به یک اصطلاح تبدیل نشده است، از مصداقهای اشتراک لفظی و واژه‌های چند معنایی دانست، اگرچه گاه مراد از آن به وسیله قاعدهٔ همنشینی به آسانی روشن می‌شود.^۲ مثال دیگر، واژه «وضو» است که بسیاری از ما همین طهارت مصطلح و معمول و رایج را از آن می‌فهمیم با آنکه در لغت به معنای نظافت آمده است؛^۳ از این رو هنگام ترجمه و تفسیر احادیث مربوط به آداب اکل، که یکی از مستحبات غذا خوردن را وضوی پیش و پس از طعام می‌دانند و نیز برخی احادیث فقهی باید به آن توجه داشت.^۴ شیخ طوسی نیز بر همین اساس، احادیث مربوط به وضو پس از خون آمدن از بینی را بر همین معنا حمل می‌کند. او پس از نقل عبارت «وَقَدْ رَعَفَ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ دَمًا سَائِلًا فَتَوَضَّأَ»،^۵ (پس از وضو گرفتن، خون از بینی اش آمد، پس وضو گرفت) به این مطلب توجه داده است:

فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِالتَّوَضُّؤِ هَاهُنَا غَسْلَ الْمَوْضِعِ لِأَنَّ تَنْظِيفَ الْعَضْوِ يُسَمَّى وُضُوءًا لِأَنَّهُ مَاخُودٌ مِنَ الْوَضَاءَةِ الَّتِي هِيَ الْحُسْنُ أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ غَسَلَ يَدَهُ وَ نَظَّفَهَا وَ حَسَّنَهَا قِيلَ وَضَّأَهَا وَ يُقَالُ فَلَانَ وَضِئَ الْوَجْهِ وَ قَوْمٌ وَضَاءٌ.

ممکن است که منظور از وضو در اینجا شستن همان موضع باشد، چون تمیز کردن

۱. ر.ک: عارضة الاحوذی بشرح صحیح الترمذی، ج ۳، ص ۳۰۸.

۲. ر.ک: الغيبة نعمانی، ص ۵۹ و آغاز عهدنامهٔ مالک اشترک (امالی مفید، ص ۸۱).

۳. مقایس اللغة، ج ۶، ص ۱۱۹.

۴. ر.ک: وسائل الشیعة: ج ۲۴، ص ۳۳۴ (باب ۴۹: استحباب غسل الیدین قبل الطعام و بعده).

جالب توجه اینکه بیشتر احادیث این باب، بر واژه وضو، نه شستن دستها تکیه دارند، اما شیخ حرّ عاملی بر اساس فهم درست خود عنوان «غسل الیدین» را برگزیده است.

۵. تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۱۳، ح ۲۹.

عضو را هم وضو می‌گویند، زیرا «وضو» از «وضاء» به معنای حسن و زیبایی است، نمی‌دانی که هر کس دستش را بشوید و آن را تمیز کند، می‌گویند: «وضأها» و یا گفته می‌شود: فلان کس، «وضیء الوجه»؛ یعنی خوش‌رو است و یا «قوم وضاء» به معنای زیبا رویان است.

مَسَامِيحُ الْفِعَالِ ذُووُ أُنَاةٍ
مَرَاجِيحُ وَ أَوْجُهُمْ وَضَاءُ

نکته

این بحث با مبحث «حقیقت شرعیه» در علم اصول ارتباط دارد. حقیقت شرعیه یعنی تغییر معنای یک واژه از سوی شارع. امامان علیهم‌السلام و حتی قرآن و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌توانند واژه‌ای را برای برخی عبادتها و آیینهای دین به کار برند و معنای لغوی آن را کنار نهند؛ مثلاً حجّ به معنای قصد را برای مناسک و عبارت مخصوص به کار برده‌اند، زیرا حقیقت شرعیه در صورت وقوع موجب پدید آمدن یک اصطلاح می‌شود و زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا معنای لغوی را کنار نهیم و معنای واژه را بر معنای جدید و تحوّل پذیرفته حمل کنیم؛ اما اثبات حقیقت شرعیه، نیازمند دلیل است و تا در هر مورد، تحقق حقیقت شرعیه را اثبات نکرده‌ایم و در کاربرد واژه در معنای اصطلاحی شرعی از سوی امام تردید داریم، موظّفیم واژه‌های متن حدیث را بر معنای لغوی و عرفی حمل کنیم. به عبارت دیگر، معنای لغوی لفظ هر چند دیرباب باشد، بر معنای اصطلاحی مقدّم می‌شود و تنها با قرائن کلامی و مقامی می‌توان به اراده معنای اصطلاحی حکم داد. شیخ طوسی، این اصل را در حدیثی که گذشت مدّنظر داشته و در ادامه سخن، چنین گفته است:

فَإِنْ قِيلَ كَيْفَ يُمَكِّنُكُمْ حَمَلُ الْخَبْرِ عَلَى مُقْتَضَى لَفْظِ اللَّغَةِ مَعَ انْتِقَالِهِ فِي الشَّرِيعَةِ وَالْعُرْفِ إِلَى الْأَفْعَالِ الْمَخْصُوصَةِ أَلَا تَرَى أَنَّ «مَنْ قَالَ «تَوَضَّأْتُ» لَا يُفْهَمُ مِنْهُ فِي الْعُرْفِ إِلَّا الْوُضُوءَ فِي الشَّرِيعَةِ وَلَا يُقَالُ لِمَنْ غَسَلَ يَدَيْهِ أَوْ غَسَلَ عَضْوًا مِنْ أَعْضَائِهِ تَوَضَّأً بِالْإِطْلَاقِ؟

قِيلَ: إِطْلَاقُ اللَّفْظِ وَإِنْ كَانَ قَدْ انْتَقَلَ إِلَى مَا ذَكَرْتُمْ فِي الْعُرْفِ فَمُضَافُهُ لَمْ يَنْتَقِلْ وَإِنَّمَا

يُفِيدُ الْمُضَافُ مِنْهُ بِحَسَبِ مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ قَالَ «تَوَضَّأْتُ مِنَ الْحَدَثِ أَوْ لِلصَّلَاةِ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إِلَّا الْأَفْعَالُ الْمَخْصُوصَةُ فِي الشَّرِيعَةِ وَ لَوْ قَالَ بَدَلًا مِنْ ذَلِكَ «تَوَضَّأْتُ مِنَ الطَّعَامِ» أَوْ «تَوَضَّأْتُ لِلطَّعَامِ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إِلَّا غَسْلُ الْعُضْوِ وَ التَّنْظِيفُ وَ الَّذِي فِي الْخَبَرِ أَنَّهُ قَالَ: «رَأَيْتُ أَبِي وَ قَدْ رَعَفَ بَعْدَ مَا تَوَضَّأَ دَمًا سَائِلًا فَتَوَضَّأَ» فَكَانَ تَقْدِيرُهُ أَنَّهُ تَوَضَّأَ «مِنْهُ» وَ لَوْ صَرَخَ فَقَالَ تَوَضَّأْتُ مِنَ الرُّعَافِ لَمَا فُهِمَ مِنْهُ إِلَّا غَسْلُ الْعُضْوِ كَمَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ: «تَوَضَّأْتُ مِنَ الطَّعَامِ» لَمْ يُفْهَمْ مِنْهُ إِلَّا تَنْظِيفَ الْعُضْوِ الْمَخْصُوصِ.

اگر گفته شود: چگونه این حدیث را بر معنای لغوی حمل کردید، با آنکه در عرف و شریعت، معنایش دگرگون شده و بر همین افعال مخصوص وضو حمل می شود و شاهد آن، فهم عرف از جمله «توضأت» است که همین وضوی شرعی را می فهمد و به آنکه دستان و یا عضوی از بدنش را شسته، نمی گویند وضو گرفت، پاسخ می دهیم: اگر چه اطلاق لفظ، همین گونه است؛ اما در حالت اضافه، این گونه نیست و نقل به حقیقت شرعی، فقط در لفظ وضو بدون اضافه به چیز دیگری صورت گرفته است و در حالت اضافه، وابسته به مضاف الیه خود است؛ مثلاً اگر کسی بگوید: «توضأت من الحدث أو للصلاة»، همین معنای شرعی فهمیده می شود؛ ولی اگر به جای اینها، بگوید: «توضأت من الطعام» و یا «توضأت للطعام»، جز شستن عضو و تمیز کردن آن فهمیده نمی شود و آنچه در این حدیث است، آن است که می گوید: «دیدم از بینی پدرم خون سرازیر شد. بعد از آنکه وضو گرفته بود. پس وضو گرفت» و «مِنْهُ (از آن)» در تقدیر است؛ یعنی از همان خون بینی و اگر تصریح کرده بود و گفته بود از خون بینی وضو گرفت، جز همین شستن عضو، مفهوم دیگری نداشت، درست مانند آنکه بگوید: «از خوراک وضو گرفت»، یعنی عضو مخصوصش، «دست» راستش.

شیخ طوسی برای تأیید ادعای خود، چند روایت دال بر عدم لزوم وضو گرفتن به هنگام خون آمدن از بینی آورده است.^۱

۱. ر.ک: تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۱۴ - ۱۵.

خلط معنای فارسی و عربی

پس از مسلمان شدن ایرانیان، زبان فارسی از زبان عربی تأثیر و بسیاری از واژه‌های زبان عربی را به کار گرفته است. همچنین، ورود معارف عمیق و ژرف توحیدی برگرفته از قرآن و حدیث، موجب شده گاه همان واژه‌ها در زبان فارسی جای بگیرند و حتی از معادل‌های فارسی خود، پُرکاربردتر و روشن‌تر شوند؛ واژه‌هایی مانند: شکر، محبت، عقل، علم، از این قبیل‌اند.

در این میان، شباهت شکلی و شنیداری برخی واژه‌های عربی به واژه‌های فارسی، موجب این تصوّر در خواننده و شنونده می‌شود که منظور و مفهوم آن واژه عربی، همان مفهوم واژه فارسی است؛ برای مثال، از حدیث مشهور امام علی علیه السلام در نهج البلاغه^۱ که درباره زن فرموده است: «المرأة ریحانة وليست بقهرمانة»، چنین فهمیده شده است که زن، گلی خوشبوی است، نه قهرمان و پهلوان، حال آنکه «قهرمانه» در زبان عربی، بدین معنا نیست. قهرمانه در عربی به معنای «پیشکار» و کیل و متصدی کارهای فرد دیگر است و مقصود حضرت در اینجا، نهی از به خدمت گرفتن زن در امور خانه و کار کشیدن از او در امور شخصی و مربوط به شوهر است. همین نکته کوچک، سبب شده تا برخی، این حدیث را انکار کنند و تأخر پیدایش واژه «قهرمان» نسبت به زمان صدور روایت امام علی علیه السلام را دلیل بر جعلی بودن این حدیث بدانند، حال آنکه این واژه در الکافی و دیگر کتب متقدم بر نهج البلاغه موجود است و معلی بن خنیس «قهرمان»، یعنی پیشکارِ امام صادق علیه السلام بوده است.^۲

مثال مشهور دیگر، حدیث «الْحَسُودُ لَا يَسُودُ»^۳ است که برخی مترجمان، برای رعایت وزن و آهنگ، آن را به «حسود، هرگز نیاسود» ترجمه نموده‌اند و یا آن را از «سود» فارسی بهره‌مند دانسته و گفته‌اند: «حسود، هرگز سود نمی‌برد»؛ حال آنکه از «سُودد» و «سیادت» به معنای سروری است؛ یعنی «حسود هیچ‌گاه

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲. الکافی، ج ۵، ص ۱۵۸.

۳. غرر الحکم، ح ۱۰۶۰.

سروری نمی‌یابد».

نکته جالب توجه آنکه برخی از واژه‌های زبان عربی، در زبان فارسی با همان هیئت اما با معنایی دیگر و متفاوت از معنای عربی خود به کار می‌روند؛ برای مثال، واژه «احتمال» در زبان فارسی به معنای تخمین و حدس و گمان است؛ اما در زبان عربی به معنای تحمّل است و از این رو، حدیث «احتمال الجاهل صدقة»^۱ را باید به معنای تحمّل و بردباری در برابر شخص نابخرد معنا کرد که به دلیل: «هر کار نیکی، صدقه است»، گونه‌ای صدقه و احسان به شمار می‌رود.

نادیده گرفتن حروف

در کلام عربی، حروف، به‌ویژه حروف تعدّی و حروف جرّ، نقشی انکارناپذیر دارند. این حرفها مانند حروف اضافه در زبان فارسی و انگلیسی با همه کجکی، نقشهای بزرگی در جمله ایفا می‌کنند: بودن و یا نبودن و یا تغییر این حروف، به‌ویژه آن دسته که برای متعدّی کردن افعال لازم به کار می‌روند، تأثیر عمده‌ای در معنای کلام دارند و بی‌توجهی به آنها، گاه معنایی متضاد با مقصود اصلی گوینده را به ما می‌فهماند. مثال این نکته، روایت مشهور «فمن رغب عن سنتی فلیس منی»^۲ است که اگر «عن» جای خود را به «فی» بدهد، معنایی کاملاً عکس، نتیجه می‌دهد.^۳ کلمات دیگری همچون «عدل»، نیز همراه حروف متفاوتی به کار رفته‌اند؛ برای مثال، امام علی علیه السلام می‌فرماید:

كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ وَ نَحَلُّوكَ حِلِّيَةَ الْمَخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ.^۴
شریک‌گیرندگان برای تو، دروغ گفتند که تو را به بت‌هایشان همانند کردند و جامه آفریدگان را به گمان بی‌پایه خود، بر تو پوشاندند.

حضرت، این جمله را در خطبه «اشباح» فرموده و «عدل» به علت همراهی

۱. بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۴۵، ح ۳۶.

۲. این، متن بخشی از حدیث است (ر.ک: الکافی، ج ۵، ص ۴۹۶؛ صحیح البخاری، ج ۶، ص ۱۱۶).

۳. رغب فیه: أرادته؛ رغب عنه: لم یُرده (الصّحاح).

۴. نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

«باء»، به معنای شرک آوردن است. همین ماده، اگر با «عن» متعدی شود، معنایی دیگر می‌یابد: مانند «عدل عن الطريق» که به معنای منحرف شدن و کناره گرفتن است.^۱ باید افزود که گاه فعلی، خود متعدی است؛ اما با حرف جاز نیز به کار می‌رود و معنایش تغییر اندکی می‌کند. یکی از این افعال، «عقل» است که متعدی است و به ندرت با «عن» به کار می‌رود و از این رو، از موارد مشکل‌زاست و شارحان و مترجمان حدیث را به تکاپو واداشته است. یک نمونه ساده از کاربرد این ترکیب، این روایت است:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُعِيدُ الْكَلِمَةَ ثَلَاثًا لِيُتَعَقَلَ عَنْهُ.^۲

پیامبر خدا، سخن حکمت‌آمیز خود را تکرار می‌کرد تا از او درست فراگیرند. گفتنی است گاه حرف مجرور، فعلی را که خود متعدی است، به مفعول دوم متعدی می‌کند؛ مانند ماده «سأل» که در آغاز روایات بسیاری به کار می‌رود. «سأل» متعدی است و «سئله»، یعنی از او پرسید؛ اما اگر با «عن» به کار رفت، یعنی از او درباره چیزی پرسید. بحث بیشتر در این زمینه را لازم نمی‌دانیم و علاقه‌مندان را به کتابهای ادبی و لغت ارجاع می‌دهیم.^۳

۱. ر.ک: الصّحاح، ج ۳، ص ۱۲۴۴؛ العین، ج ۶، ص ۲۷۶.

۲. سنن الترمذی، ج ۵، ص ۲۶۲، ح ۳۷۲۰. برای موارد دیگر، ر.ک: العقل و الجهل فی الکتاب و السنه. نیز، بحار الأنوار، ج ۱، ص ۹۲.

۳. گفتنی است گاه یک فعل با یک حرف بیشتر از دیگر حروف همراه می‌شود و در موارد خاصی با حرف دیگر می‌آید، مانند یشرب که با «من» به کار می‌رود، اما همین «یشرب» در آیه شریف: «عیناً یشرب بها عباده الله» (انسان، ۶) با حرف «باء» به کار رفته است که ادیبان، آن را مثالی برای «اشراب» دانسته‌اند. گفتنی است که مترجمان و مفسران، توجه شایسته‌ای به حروف متعدی و نقش آن در معنا و زیبایی کلام داشته‌اند. از قرآن پژوهان معاصر می‌توان به تذکار شایسته جناب بهاء‌الدین خرمشاهی در نکته «ه» اشاره نمود. ایشان خود در ترجمه «فویلٌ للقاسية قلوبهم من ذکر الله» (زمر، ۲۲) به این نکته توجه داشته و آن را مانند برخی چنین ترجمه نکرده‌اند: «وای بر کسانی که از ذکر الهی دلهایشان سخت شده است»؛ بلکه چنین نوشته‌اند: «وای بر کسانی که از قساوت دلهایشان، ذکر الهی را نمی‌پذیرند». (قرآن کریم، ترجمه خرمشاهی، ص ۶۵۸).

تصحیف و تحریف

تردید نیست که تغییر عامدانه و یا بدون قصد هر متن، در فهم ما تأثیر می‌گذارد و اساساً تحریفهای عمدی با همین هدف صورت می‌گیرد. تأکید ما در نخستین فصل کتاب و اصرار بر آگاهی از عدم تصحیف و تحریف روایت و دستیابی به نسخه‌های گوناگون، از همین نکته نشئت گرفته است که فهم درست فرموده امام، در گرو دستیابی به عین متن و یا معنای صادر شده از آن است.

در جریان عرضه حدیث، یکی از انگیزه‌های عرضه، دستیابی راوی به متن اصلی و تصحیف نشده حدیث است که چند نمونه را نقل و ترجمه می‌کنیم:

مثال ۱: از ابراهیم بن ابی محمود نقل شده است:

قُلْتُ لِلرَّضَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ! مَا تَقُولُ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي يَرَوِيهِ النَّاسُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - يُنَزِّلُ فِي كُلِّ لَيْلَةٍ جُمُعَةً إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا؟» فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَعَنَ اللَّهُ الْمُحَرِّفِينَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَاللَّهُ، مَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ إِنَّمَا قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - يُنَزِّلُ مَلَكًا إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ فِي الثَّلَاثِ الْأَخِيرِ وَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ فَيَأْمُرُهُ فَيُنَادِي: هَلْ مِنْ سَائِلٍ فَأُعْطِيهِ؟ هَلْ مِنْ تَائِبٍ فَاتُوبَ عَلَيْهِ؟»^۱

به امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ گفتم: ای پسر پیامبر خدا! چه می‌گویی درباره حدیثی که مردم از رسول خدا روایت می‌کنند که ایشان فرمود: «خداوند - تبارک و تعالی - هر شب جمعه به آسمان دنیا فرو می‌آید؟» حضرت فرمود: «خداوند، تحریف‌گران کلام را لعنت کند! به خدا سوگند، رسول خدا این را نفرمود. او فقط فرمود: خداوند - تبارک و تعالی - فرشته‌ای را در پاره سوم هر شب (سحر) به آسمان دنیا فرو می‌فرستد و در شب جمعه، در آغاز آن، سپس به او امر می‌کند که ندا دهد: آیا خواهانی هست تا به او عطا کنم؟ آیا توبه‌کننده‌ای هست تا به او بازگردم؟».

مثال ۲: در روایات آمده است:

قِيلَ لِلصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ النَّاسَ يَرَوُونَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَجُلُّ لِعَيْنِي وَلَا لِذِي مِرَّةٍ سِوَيَّ».

۱. کتاب من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۲۱، ح ۱۲۴۰.

فَقَالَ: «قَدْ قَالَ: "لِغَنِيِّ" وَ لَمْ يَقُلْ لِذِي مِرَّةٍ سَوِيًّا».^۱

به امام صادق گفته شد: مردم از پیامبر خدا روایت می‌کنند که فرمود: «همانا صدقه برای ثروتمند و کسی که سالم و قادر به کار است، حلال نیست». امام صادق علیه السلام پاسخ داد: «پیامبر خدا فرمود: "برای ثروتمند"؛ و دیگر نفرمود: برای شخص سالم و قادر به کار».^۲

این عرضه‌ها نشان می‌دهد که راویان پیشین نیز به تأثیر تصحیف در فهم، توجه تام داشته‌اند و در هر جا که به متن حدیث شک می‌کردند، با مراجعه به منبع فیاض قدسی و الهی، یعنی امام حاضر، به متن اصلی حدیث دست می‌یافتند و معنای این متن صحیح را بر خود، حجت می‌کردند و اکنون که دست ما از دامان حضور محسوس آنان کوتاه است، باید با عرضه احادیث بر علم به جای مانده از ایشان و استمداد از جانشینان آگاهشان، تحریفها و تصحیفهای نهفته را آشکار سازیم.

تقطیع نادرست

همان‌گونه که جداسازی یک حدیث از پیکره اصلی و خانواده‌اش در فهم آن، اثر سوء می‌نهد و ما را به بیراهه می‌کشد، قطعه قطعه کردن حدیث و بیرون کشیدن یک جمله از آن و جداسازی قرینه‌های در کنار هم نشسته نیز، گاه به فهم نادرست حدیث می‌انجامد و گاه آن را مُجْمَل و گنگ می‌نماید. اگرچه تقطیع، به دلیل طولانی بودن برخی متن‌ها لازم بوده است و در مواقع خاصی نیز آسیبی نمی‌رساند، مانند جمله‌هایی که از هم متمایزند و تقطیع‌کننده نیز با متن و قرینه‌های آن آشناست، اما گاه نقلها و تقطیعهای نادرست، صدر روایت را از دید محقق پوشانده و او را از سبب صدور حدیث، غافل نموده و یا زمینه‌های لازم برای فهم سؤال راوی و مجلس خطاب امام را در اختیار ننهاده است.

گفتنی است تقطیع و اسقاط بخشی از روایت، منحصر به اسقاط صدر روایت

۱. همان، ج ۳، ص ۱۷۷، ح ۱۷۷۳ و ۳۶۷۱. نیز، ر.ک: بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۶۶، ح ۳۴.

۲. زیرا ممکن است شخصی به علت فراوانی افراد تحت تکفل خود و حتی با داشتن کار و درآمد، نتواند مخارج سنگین خود را تأمین کند.

نیست و گاه تقطیع‌کنندگان عبارتی را از ذیل روایت اسقاط می‌کنند؛ مثل حدیث المستدرک حاکم^۱ و معجم طبرانی^۲ که بخشی از حدیث مفصل الکافی^۳ است و آن را از صدر و ذیل، تقطیع کرده‌اند. متن اصلی حدیث، که از امام علی علیه السلام نقل شده، چنین است:

لَمَّا وَجَّهَنِي رَسُولُ اللَّهِ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «يَا عَلِيُّ! لَا تُقَاتِلْ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ وَ إِيْمِ اللَّهِ، لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَ غَرُبَتْ، وَ لَكَ وَ لَأُوَّهُ».

چون پیامبر خدا مرا به یمن روانه داشت، فرمود: «ای علی! با هیچ کس جنگ مکن، مگر آنکه او را به اسلام فرا خوانی و به خدا سوگند، اگر خداوند، مردی را به دست تو هدایت کند، برایت از همه آنچه خورشید بر آن می‌تابد، بهتر است و ولایت او با توست».

حاکم و طبرانی، بخش پایانی حدیث (ولک و لاؤه) را نیاورده‌اند؛ اما دیگر منابع شیعی، حدیث را مانند الکافی آورده‌اند.^۴

مثال دیگر، حدیث «أول من كاتب لقمان» است که تقطیع آن و نیاوردن جمله «وكان عبداً حبشياً»، موجب شده است که «کاتب»، به معنای نامه‌نگاری فهمیده شود، در صورتی که اگر عبارت دوم در نظر گرفته شود، «کاتب» به معنای نوشتن عقدنامه میان عبد و ارباب به منظور آزادسازی تدریجی بنده است که به استناد این حدیث، می‌توان لقمان را پایه‌گذار آزاد سازی برده از طریق مکاتبه دانست.

درباره حدیث «إنما الشؤم في الثلاثة: الفرس والمرأة والدار» شومی در سه چیز است: اسب و زن و خانه، که منقول از پیامبر اکرم است نیز گفته شده که راوی، صدر حدیث، یعنی عبارت «كان اهل الجاهلية يقولون» را نیاورده است که در این صورت، نسبت دادن شومی به زن و اسب و خانه نادرست است و قضیه، نقل قول

۱. المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۵۹۸.

۲. المعجم الکبیر، ج ۱، ص ۳۳۲، ح ۹۹۴.

۳. الکافی، ج ۵، ص ۳۶، ح ۲.

۴. ر.ک: تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۴۱، ح ۲۴۰؛ الجعفریات، ص ۷۷؛ مشکاة الأنوار، ص ۱۹۳.

سخن نادرست جاهلیت است.^۱

شیخ طوسی، در مهم‌ترین کتاب خود در علم اصول فقه، یعنی *عَدَّةُ الْأَصُولِ*، افزون بر این مثال، چند حدیث دیگر را که به صورت نادرستی تقطیع شده‌اند، نقل نموده است. او یکی از علتهای این اتفاق را دیر رسیدن راوی به مجلس پیامبر اکرم (ص) و نشنیدن بخش آغازین حدیث دانسته و گفته است: پیامبر اکرم، گاه که متوجه ورود دیزهنگام کسی می‌شد سخن خود را از نو آغاز می‌کرد.^۲

چکیده

موانع عمده فهم متن حدیث متعدّدند که در این فصل، هفت‌گونه از آنها شمرده شده است:

۱. اشتراک لفظی. واژه‌های چند معنایی در هر زبان، مشکلاتی را در فهم آنها پدید می‌آورد. استفاده از قرینه‌ها و توجه به احادیث هم‌مضمون، به حلّ این مشکل کمک می‌کند.

۲. تحوّل زبان. گاه معنای یک واژه، متروک و معنایی دیگر جانشین آن می‌شود. غفلت از این تحوّل، موجب می‌شود معنای امروزی را به جای معنای گذشته آن، که ممکن است مربوط به دهها قرن پیش باشد، بگذاریم. مراجعه به کتب لغت کهن و غریب الحدیث و نیز گردآوری همه قرینه‌ها می‌تواند از این غفلت، پیشگیری کند.

۳. خلط معنای لغوی و اصطلاحی. معنای اصطلاحی، حالتی خاص از تحوّل معنایی واژه است که فقط نزد گروه خاصی (نه همه مردم) و به وقوع پیوسته است. این معنا، گاه تفاوت چشمگیری با معنای اصلی دارد و آنس با آن، معنای حقیقی و لغوی واژه را از یاد آشنایان با اصطلاح می‌برد. واژه

۱. محدثان، متن تقطیع شده روایت را از عبدالله بن عمر، و متن کامل و تصحیح شده را از عایشه نقل کرده‌اند (ر.ک: مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۸۰ و ج ۲، ص ۱۱۵ و ج ۵، ص ۳۳۵؛ الموطأ، ج ۲، ص ۹۷۲).
 ۲. *عَدَّةُ الْأَصُولِ*، ج ۱، ص ۹۴.

«حکمت» نمونه‌ای از این دسته است. این مبحث با بحث حقیقت شرعیه و علم اصول ارتباط دارد؛ زیرا حقیقت شرعیه، در صورت وجود، همان ایجاد معنای اصطلاحی برای یک واژه از سوی شارع است.

۴. خلط معنای فارسی و عربی. واژه‌های مشترک زبان عربی و فارسی فراوانند؛ اما گاه معنای آن در عربی با فارسی متفاوت است و این موجب فهم نادرست از احادیث مشتمل بر این واژه‌ها می‌شود. مراجعه به کتب لغت و ادب، می‌تواند این غفلت را بزداید.

۵. نادیده گرفتن حروف. حروف، به‌ویژه حروف تعدی و جرّ، در زبان عربی نقش مهمی دارند و همراهی آنها با واژه‌ها، گاه موجب تغییر معنای واژه می‌شوند. برخی افعال با حروف متعدّد به کار می‌روند و معنای هر یک با دیگری متفاوت است.

۶. تصحیف و تحریف. تغییر سهوی و یا عمدی متن حدیث، موجب تغییر فهم ما می‌شود. یافتن احادیث متعارض و یا ناظر به حدیث، می‌تواند این تصحیفها و تحریفها را بنمایاند. یکی از راههای کشف تصحیف، عرضه حدیث بر امامان علیهم‌السلام و یا بزرگان علم حدیث بوده است.

۷. تقطیع نادرست. تقطیع نامناسب حدیث و جداسازی قرینه‌ها، مانع فهم درست حدیث می‌شود. تقطیع به وسیله یافتن نقلهای گوناگون و تشکیل خانواده حدیث، قابل کشف و حلّ است.

پرسش و پژوهش

۱. جایگاه زدودن موانع فهم متن، در سیر کلی فهم حدیث را بیان کنید.
۲. مراجعه به کتب لغت و غریب الحدیث در زدودن کدامیک از موانع فهم حدیث تأثیر بیشتری دارد؟
۳. به نظر شما، کدامیک از موانع فهم متن، بیشتر اتفاق می‌افتد؟
۴. سعی کنید دو مانع دیگر فهم متن حدیث را بیابید.
۵. تفاوت مانع «اشتراک لفظی» و «تحول زبان» را توضیح دهید.

موانع فهم مقصود

اهداف فصل

هدف از ارائه مطالب این فصل، آن است که دانش پژوه:

۱. با موانع عمده فهم مقصود حدیث آشنا شود.

۲. برخی از موانع فهم حدیث را که به پژوهشگر باز می‌گردد، بشناسد.

تتبع ناقص

پیش شرط هر تحقیق موفق و نتیجه‌بخش، آن است که پژوهنده بتواند همه مواد خام و منابع پژوهش را بیابد و آنها را در یک طبقه‌بندی درست و همگون، در کنار هم بچیند. بر اساس آنچه در مبحث «خانواده حدیث» و نیز راهها و ابزارهای فهم مفردات حدیث گذشت، ما ناگزیر از تتبع کامل به منظور رسیدن به حکم دقیق و مقصود حقیقی حدیث صادر شده از امام و گوینده سخن هستیم. به عبارت دیگر، همه گفته او و نیز همه سخنان دیگر او و دیگر امامان را می‌باید گرد آورد تا حکم یک موضوع، روشن شود.

این سخن، بدین معناست که نمی‌توان با دیدن و یافتن تنها چند حدیث و در کنار هم نهادن آنها، به سهولت، نتیجه گرفت و آن را به امامان معصوم علیهم‌السلام منسوب دانست. این آفت که گاه زائیده کسالتها و کمبود سرمایه گذاری پژوهشگر است و گاه نتیجه کمبود امکانات و ابزارهای لازم برای پژوهش، نتایج ناگواری در تاریخ حدیث

بر جای نهاده و عالمان متأخر را در قرون اخیر، به تهیه جوامع حدیثی مانند بحار الأنوار و وسائل الشیعة وادار نموده که اکنون در برخی زمینه‌ها، کمبودهای آنها نیز محسوس شده و حدیث پژوهان را به جستجوی بیشتر در زمینه پژوهش خود وادار کرده است. محل پیگیری و یافتن مثالهایی برای تأثیر تتبع ناقص در نتیجه تحقیق، کتب فقهی گذشتگان به ویژه پیش از تألیف وسائل الشیعة است. در خلال اشکالات فقهی فقیهان به یکدیگر گاه سخن از وجود حدیثی می‌رود که می‌توانسته مدرک و مستندی برای حکم شود و فقیه مورد خدشه، آن را نیافته و از این رو فقیهان بعدی پس از یافتن حدیث، که گاه از برکت کار شیخ حرّ عاملی در وسائل الشیعة است، تتبع فقیه قبلی را ناقص دانسته‌اند.^۱ همچنین، ندیدن احادیث ناسخ و متعارض، موجب اسناد حکم نادرست به دین می‌شود، همان‌گونه که امام علی ع در بیان راز اختلاف و نادرستی آراء برخی از اصحاب پیامبر ص به سلیم بن قیس هلالی می‌فرماید: برخی از راویان، حدیث ناسخ را ندیدند.^۲

ما در مسائل اخلاقی نیز با این مشکل روبه‌رو هستیم و همان‌طور که پیش‌تر گذشت، ندیدن احادیث مرتبط و حتی متعارض نیز در نتیجه‌گیری عملی ما تأثیر منفی می‌گذارد، مانند نتیجه‌گیری از احادیث «سکوت» بدون توجه به احادیث «کلام» و احادیث «حزن» بدون توجه به احادیث «سرور».

برخی کژفهمیهای فریب‌خوردگان خط غلو، نتیجه ندیدن مجموع احادیث و گرفتار آمدن در چنبره شبهه‌هاست. حدیث زیر، به تنهایی و بدون قرارگرفتن در کنار احادیث مفسر آن، دستاویز مناسبی برای کسانی است که معنویت دین را می‌خواهند، تکلیف رانه.

إِنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ص فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَحِبُّ الْمُصَلِّينَ وَلَا أُصَلِّي وَأُحِبُّ الصَّوَامِينَ وَلَا أَصُومُ؟ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ: أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحَبَبْتَ، وَلَكَ مَا اكْتَسَبْتَ.^۳

۱. ر.ک: الحدائق الناضرة، ج ۱۹، ص ۱۲۸. ۲. الکافی، ج ۲، ص ۶۱.

۳. همان، ج ۸، ص ۸۰، ح ۳۵.

برخی بر اسلس این حدیث و احادیث مشابه دیگر^۱ گفته‌اند: محبت اهل بیت علیهم‌السلام برای نیل به درجات عالی بهشت کفایت می‌کند، بدون آنکه لازم باشد به کاری پردازیم و یا تکلیفی را انجام دهیم. آنان، اسلام را در حبّ اهل بیت علیهم‌السلام خلاصه و معنویت بدون تکلیف، دوستی بدون کوشش، و دین بدون طاعت را به مشتاقان ساده‌لوح خود عرضه کردند و با این شیوه، خود را جلودار این قافله به خطا درآمده ساختند و خطّ غلو را از آغازین روزهای شکل‌گیری مذهب جعفری بنیان نهادند؛ اما راویان و فقیهان بزرگ مکتب جعفری، به ستیز با آنان برخاستند و با عرضه افکار آنان به امامان و طرد احادیث خود ساخته ایشان، نقد و نظر پیشوایان دین را رویاروی آنان قرار دادند و نفرین امامان بر آنها را به آگاهی شیعیان رساندند.

اگر ما به احادیث مشابه مراجعه کنیم، مفهوم درست این حدیث را به سهولت به دست می‌آوریم. شیخ طوسی در *الأمالی خود*، این ماجرا را این گونه نقل کرده است:

أَتَى رَجُلٌ النَّبِيَّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! رَجُلٌ يُحِبُّ مَنْ يُصَلِّي وَلَا يُصَلِّي إِلَّا الْفَرِيضَةَ، وَيُحِبُّ مَنْ يَتَصَدَّقُ وَلَا يَتَصَدَّقُ إِلَّا بِالْوَجِبِ، وَيُحِبُّ مَنْ يَصُومُ وَلَا يَصُومُ إِلَّا شَهْرَ رَمَضَانَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ».^۲

و روشن‌تر و صریح‌تر از آن، روایتی است که در آن امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید:

«يَعْنِي لَا أَصَلَّى وَلَا أَصُومُ التَّطَوُّعَ، لَيْسَ الْفَرِيضَةَ».^۳

پیش فرض ذهنی

ما انسانها همواره متأثر از فراورده‌های دانش و فرهنگ نو و کهنه خویش هستیم و رهایی کامل از آنها به ندرت اتفاق می‌افتد؛ اما این تأثر ذهنی نباید در فهم حدیث، تأثیر گذارد و خلوص آن را مشوّب سازد. فهم خالص و بی‌شائبه از متون

۱. برخی از این احادیث در کتاب *المحبة في الكتاب و السنة* (ص ۱۸۲)، باب «دور المحبة في

مصير الإنسان» آمده است.

۲. *الأمالی*، طوسی، ص ۶۲۱، ح ۱۲۸۱.

۳. *دعائم الإسلام*، ج ۱، ص ۷۲.

دینی و به‌ویژه حدیث ممکن، اما مشکل است و پاکسازی ذهن از فرضهای آغازین و انگاره‌های پیشین، شرط لازم برای دستیابی به چنین فهم خالصی است. ما در تاریخ فقه و حدیث خود، شاهد تلاشهای موفق بسیاری از فقیهان و محدثان بزرگ در راه رهایی از این پیش‌فرضها بوده‌ایم. یک نمونه بزرگ، ابن ادریس است که به هشتاد سال تقلید فقهی از شیخ طوسی، نیای بزرگ خود، پایان داد. ما می‌توانیم با مطالعه دقیق عوامل تأثیرگذار بر ذهن (همچون فرهنگهای قومی و بومی و تفسیرها و نظریات عالمان بزرگ پیشین و معاصر)، پیش‌فرضها و انتظارات تأثیرگذار بر ذهن را کنترل کنیم. گفتنی است این تأثیرات، بیشتر در ناحیه ظهورات تصدیقی است و کمتر در مرحله تصویری دخالت می‌کند.

توشیهیکو ایزوتسو، محقق و زبان‌پژوه ژاپنی، مطلبی درباره فهم قرآن دارد که می‌تواند درباره حدیث نیز صادق باشد، او می‌گوید:

به منظور جدا کردن چهارچوب تصویری اساسی قرآن به عنوان یک کل، نخستین کار لازم آن است که بکوشیم تا قرآن را بدون تصور قبلی و تعصب بخوانیم؛ به عبارت دیگر، باید بکوشیم تا قرآن را نه از طریق اندیشه‌هایی که به توسط متفکران مسلمان دوره‌های پس از قرآن در تلاش ایشان جهت فهمیدن و تفسیر کردن این کتاب و هر یک به شکلی خاص پیدا شده است، بخوانیم، بلکه باید کوشش ما مصروف آن باشد که ساخت مفاهیم کلمه‌ای قرآنی را به صورت اصلی آنها بفهمیم؛ یعنی به همان صورت که معاصران پیامبر ﷺ و پیروان بلا واسطه او آن را می‌فهمیده‌اند. حقیقت آن است که به چنین کمال مطلوبی دسترسی نیست؛ ولی لااقل باید سعی خود را مبذول داریم تا هرچه ممکن است به این کمال مطلوب، نزدیک‌تر شویم.^۱

پیروی از احوال و آراء

گاه پژوهشگر به دنبال حقیقت نیست. او در پی عرضه سخن در نقاب حدیث است.

۱. خدا و انسان در قرآن، توشیهیکو ایزوتسو (م ۱۹۹۳ م)، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش، چهارم.

او پیش‌تر رأیی را برگزیده و آن را برای خویش، حجت ساخته و اکنون، به دنبال مستمسکی برای موجه جلوه دادن آن و مستند کردن و منسوب داشتن آن به دین است. اینان، اندیشه و رأی ناصواب خود را با حدیث، مبرهن جلوه می‌دهند و مقصود حقیقی خویش را در قالب حدیث، بیان می‌کنند. جلوه‌گری در بازار دانش و تحکیم ظاهری نظریه‌های ثابت نشده علمی به وسیله احادیث غیر ناظر به آنها، یکی دیگر از موانع فهم درست و عمیق حدیث است. این دسته افراد در هنگام دستیابی به حدیثی که می‌تواند مؤید رأی آنان باشد، خرد و انصاف را به کناری می‌نهند و آن را دستاویز اثبات نظر خود می‌سازند و این همان تفسیر به رأی است که درباره قرآن، به شدت از آن نهی شده است و معیار و ملاک این نهی، در حدیث نیز جاری است؛ چه، حدیث، بیان قرآن و تفسیر وحی است و همانند آن از یک مبدأ قدسی نشئت گرفته است. به تعبیر امام علی علیه السلام، اینان فهم و رأی خود را تابع حدیث نکرده‌اند؛ بلکه حدیث را تابع رأی و هوای خود ساخته‌اند^۱ از این رو امام صادق علیه السلام، از آنان شکوه می‌کند و می‌فرماید:

إِنِّي لَأُحَدِّثُ الرَّجُلَ بِالْحَدِيثِ وَ أَتَاهَا عَنِ الْجِدَالِ وَالْمِرَاءِ فِي دِينِ اللَّهِ وَأَنْتَاهَا عَنِ الْقِيَّاسِ فَيَخْرُجُ مِنْ عِنْدِي فَيَتَأَوَّلُ الْحَدِيثَ عَلَيَّ غَيْرَ تَأْوِيلِهِ.^۲

راز پیدایش نحله‌های گوناگون و فرقه‌های مختلف، چه در میان شیعه و چه در میان اهل سنت، به این‌گونه تفسیرهای نادرست از قرآن و حدیث بازمی‌گردد؛ برای مثال، غالیان که گزنده‌های فراوانی را به امامان شیعه رساندند و ضربه‌های سهمگینی بر پیکر شیعه وارد ساختند، با جعل حدیث و تفسیر به رأی، بسیاری از ساده‌لوحان و پیروان کم‌خرد خود را قانع می‌ساختند و با ارائه فهمی نادرست از احادیثی مانند «إذا عرفت فاعمل ما شئت»، خیل مشتاقان خوش‌خیال و آسوده‌خاطر و

۱. امام علی علیه السلام، این تعبیر را برای مردم آخرالزمان به کار می‌برد که «عطفوا الهدى على الهوى» و نیز «عطفوا القرآن على الرأى» نهج البلاغه، خطبة ۱۳۸.

۲. اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۰۷.

خوشگذران را به دنبال خود می‌کشیدند. آنان، حدیث «إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ...» را چنین تفسیر می‌کردند که چون به معرفت خدا رسیدی و به حقانیت اهل بیت علیهم‌السلام پی بردی، دیگر همه کاری برای تو مجاز است و می‌توانی حتی به ارتکاب گناه، روی آوری و این معنا را با احادیث دیگر و تفسیرهای نادرست خود از آنها تأیید و تأکید می‌کردند؛ اما امامان ما با این کار به شدت مخالفت کرده و مقصود از واژه عمل را در حدیث، کار نیک و خیر دانسته‌اند و حدیث را در راستای القای این معنا تفسیر کرده‌اند که معرفت و شناخت و ایمان، شرط قبول عمل است؛ یعنی، تنها پس از حصول معرفت و ایمان است که باید به سراغ عمل رفت و پیش از شناخت، عمل سودی نمی‌بخشد. اینک متن چند حدیث ناظر بر این معنا را می‌آوریم.

در روایتی به نقل از محمد بن مارد آمده است:

قُلْتُ: لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام حَدِيثُ زُيِّي لَنَا أَنْكَ قُلْتَ: «إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ» فَقَالَ: «قَدْ قُلْتَ ذَلِكَ». قَالَ: قُلْتَ: وَإِنْ زَنُوا أَوْ سَرَقُوا أَوْ شَرِبُوا الْخَمْرَ؟ فَقَالَ لِي: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، وَاللَّهِ مَا أَنْصَفُونَا أَنْ نَكُونَ أَخَذْنَا بِالْعَمَلِ وَوَضِعَ عَنْهُمْ؟! إِنَّمَا قُلْتُ: إِذَا عَرَفْتَ فَاعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ قَلِيلِ الْخَيْرِ وَكَثِيرِهِ، فَإِنَّهُ يُقْبَلُ مِنْكَ».^۱

به امام صادق عليه السلام گفتم: حدیثی برای ما روایت شده که شما گفته‌اید: «چون معرفت یافتی، هر کاری می‌خواهی بکن». امام پاسخ داد: آری گفته‌ام. گفتم: حتی اگر زنا کرده و دزدی کنند و یا شراب بنوشند؟ امام، جمله استرجاع (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) را بر زبان راند و فرمود: «به خدا سوگند، با ما انصاف نورزیده‌اند، ما نسبت به اعمالمان مواخذه شویم و آنها نه؟! من تنها گفته‌ام: هرگاه معرفت یافتی، به هر کار خیری خواستی پرداز، کوچک یا بزرگ، که از تو پذیرفته می‌شود».

شیخ صدوق روایت دیگری را نقل می‌کند: در روایتی به نقل از فضیل بن عثمان آورده است:

سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَؤُلَاءِ الْأَخَابِثَ يَرُؤُونَ عَنْ أَبِيكَ، يَقُولُونَ إِنَّ

۱. الکافی، ج ۲، ص ۴۶۴، ح ۵.

أَبَاكَ عَلَيْهِ قَالَ: «إِذَا عَرَفْتَ فَأَعْمَلْ مَا شِئْتَ» فَهُمْ يَسْتَجِلُّونَ بَعْدَ ذَلِكَ كُلِّ مُحْرَمٍ. قَالَ: «مَا لَهُمْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ؟! إِنَّمَا قَالَ أَبِي عَلَيْهِ: إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَأَعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ خَيْرٍ، يُقْبَلُ مِنْكَ.»^۱

به امام صادق علیه السلام گفته شد: این خبیثها از پدرت روایت می کنند که فرموده است: «چون معرفت یافتی، هر چه می خواهی بکن» و در پی آن هر کار حرامی را روا می شمردند. امام صادق علیه السلام فرمود: «چگونه چنین چیزی می گویند؟ خداوند، لعنتشان کند!» پدرم تنها فرمود: چون حق را شناختی، هر کار خیری می خواهی بکن، که از تو پذیرفته می شود.

از حدیث بعد فهمیده می شود که این تحریف معنوی به وسیله سرکرده غالیان، ابوالخطاب، صورت گرفته است.

شیخ صدوق در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام به نقل از محمد بن ابی عمیر، چنین آورده است:

قِيلَ لَهُ: إِنَّ أبا الْخَطَّابِ يَذْكُرُ عَنْكَ أَنَّكَ قُلْتَ لَهُ: «إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَأَعْمَلْ مَا شِئْتَ» فَقَالَ: لَعَنَ اللَّهُ أبا الْخَطَّابِ!^۲ وَاللَّهِ مَا قُلْتُ لَهُ هَكَذَا وَلَكِنِّي قُلْتُ: إِذَا عَرَفْتَ الْحَقَّ فَأَعْمَلْ مَا شِئْتَ مِنْ خَيْرٍ، يُقْبَلُ مِنْكَ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ»^۳ وَيَقُولُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - : «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً»^۴.^۵

استشهاد امام به دو آیه قرآن، تأیید کننده نظر ایشان در شرط بودن معرفت و ایمان برای نتیجه بخش بودن آن است.

۱. معانی الأخبار، ص ۱۸۲ (باب معنی ما روی عن ابی جعفر الباقر علیه السلام أنه قال: إذا عرفت فاعمل ما شئت).

۲. محمد بن مقلاص اسدی کوفی، مشهور به ابو الخطاب، از سران غالیان بوده است.

۳. غافر، ۴۰. هر کس کار نیکو کند، مرد باشد یا زن و مؤمن هم باشد، آنان وارد بهشت می شوند و در آنجا بی حساب، روزی می خورند.

۴. النحل، ۹۷. هر کس کار نیکو کند، خواه مرد و خواه زن و مؤمن هم باشد، او را زندگی خوش و پاکیزه ای خواهیم داد.

۵. معانی الأخبار، ص ۳۸۸، ح ۲۶.

برخورد گزینشی

پژوهشگر آشنا به کار خود، باید از میان همه مدارک و مستندات به دست آمده، تنها آن دسته را که با پژوهش او ارتباط دارد برگزیند و سپس آنها را به گونه‌ای بچیند که بتواند به مقصود خود دست یابد و خواننده و شنونده را با ادعای نهایی پژوهش خود، همراه سازد. گاه پژوهشگر برخی از آنچه را که یافته است، بررسی و از آن نتیجه‌گیری نمی‌کند. اگر این کار به قصد تحریف و اثبات رأی از پیش پذیرفته شده پژوهنده باشد، در مانع قبلی جای می‌گیرد؛ اما گاه این کار به سبب مبنای نظری پژوهشگر، انجام می‌شود؛ برای مثال در مورد پژوهشهای حدیثی، دسته‌ای از پژوهشگران برای روایات ضعیف‌السند، هیچ فایده‌ای قائل نیستند و از آنها در کشف ظهور تصویری، و یا فهم عمیق واژه‌های به کار رفته در حدیث و مفردات روایت، استفاده نمی‌کنند، در صورتی که روایات ضعیف‌السند، گوشه‌ای از فضای فرهنگی و عرصه فکری دوره ائمه علیهم‌السلام را باز می‌شناساند و زمینه صدور روایات دیگر را روشن می‌کند و حتی به کشف ظهور تصویری و فهم لغات اساسی و واژه‌های دخیل در فهم احادیث صحیح و هم‌خانواده، یاری می‌رساند و در موارد بسیاری تصحیفها و تحریفهای سهوی و عمدی را در احادیث صحیح نشان می‌دهد؛ زیرا اولاً، همه احادیث ضعیف، جعلی نیستند و برخی از آنها به وسیله قرینه‌های متعدد، اعتبار می‌یابند و ثانیاً، جاعلان حدیث، بر احادیث جعلی خود لباس درستی می‌پوشاندند و همه تلاش خود را به کار می‌بردند تا احادیث خودساخته‌شان در شکل و هیئت احادیث صحیح و با همان ساختار زبانی باشد.

این نکته، درباره احادیث دیگر فرقه‌های مذهبی (همچون زیدیه و اهل سنت) نیز صادق است و توجه به احادیث و گفته‌های پیشوایان آنان نیز مهم و تأثیرگذار است. بحار الأنوار نمونه بارزی از تلاشهای حدیثی برای گردآوری احادیث ضعیف در کنار احادیث قوی و نیز توجه به احادیث دیگر فرق اسلامی

است.^۱ در میان فقیهان معاصر، آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله شبیری زنجانی بر این مسئله تأکید ورزیده‌اند و از مرحوم بروجردی نقل شده که برای فهم روایات فقه شیعه، مراجعه به احادیث اهل سنت و حتی فتاوی فقیهان آنان لازم است و ایشان در درس خارج فقه خود، افزون بر توجه به این دو گونه مدرک، به بررسی روایتهای ضعیف و یاری جستن از آنها می‌پرداخت و احادیث ضعیف را یکباره و بدون تأمل کنار نمی‌گذارد.

ساده‌انگاری

پیشوایان معصوم ما، با وجود آنکه واژه‌های معمولی و عرفی را برای ابراز مقاصد خویش به کار می‌برده‌اند و کوشش داشته‌اند که آنها را تغییر ندهند و به گونه‌ای سخن بگویند که مخاطبان عصر خویش را اقناع نمایند، اما خود، یک دستگاه مستقل معناشناختی نیز داشته‌اند. آنان جهان هستی را به گونه‌ای درست، حقیقی و مطابق با واقعیت خارجی می‌شناختند و بنا بر ادله کلامی ما، در این شناخت، صائب بوده و هیچ‌گاه به خطا نرفته‌اند. آنان از موضعی برتر و بسیار بالاتر از اندیشمندان بشری، جهان را درک و احساس می‌کردند و ناگزیر بودند این درک تازه را - که لزوماً با درک ما یکسان نیست - در قالبهای لفظی معمول و رایج بریزند و تنها آن بخش از واقعیت را به ما بنمایانند که تحمل و ظرفیت پذیرش آن را داریم. آنان، هم از نظر معنا در این محدودیت به سر می‌بردند که حد عقل و فهم ما را رعایت کنند، و هم از نظر تعبیر و بازگو کردن در این مسیر تنگ گرفتار بودند که از ساختار زبانی معاصر خویش استفاده کنند تا مخاطبان بفهمند و دریابند؛ اما گاه این معنا آنچنان عمیق و ژرف بود که واژه‌ها و ساختار زبان، تاب تحمل و انتقال آن را نداشتند. در اینجا، پیشوایان ما، واژه‌هایی نزدیک به معنای مقصود خود را

۱. ر.ک: مقاله «استفاده علامه مجلسی از منابع اهل سنت»، از همین قلم (یادنامه مجلسی، ج ۲، ص ۲۳۱).

برمی‌گزیدند و با حذف پیرایه‌های غیر ضرور^۱ که در طول زمان با آن همراه شده بود، آن را در کنار کلمه‌هایی دیگر به گونه‌ای به کار می‌بردند که معنای مقصود را برساند. به عبارت دیگر، با تغییر معنای نسبی کلمه^۲ و با استفاده از محور هم‌نشینی به توسعه و یا تدقیق واژه‌ها می‌پرداختند.

امامان ما، خود به این موضوع اشاره نموده و برخی احادیث را «صعبٌ مستصعب» خوانده و فرموده‌اند:

إِنَّ حَدِيثَنَا صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَخْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ ائْتَحَنَ
اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ أَوْ مَدِينَةٌ حَصِينَةٌ.^۳

حدیث ما، سخت و پیچیده است و جز فرشته مقرب یا پیامبر فرستاده شده و یا بنده‌ای که خدا دلش را به ایمان آزموده و یا شهری با برج و باروی محکم، آن را در نمی‌یابد.

از این رو، نباید با سطحی‌نگری به تفسیر آنها پرداخت و در نتیجه، معنایی غیر قابل قبول برای عقول امروز و انسانهای دیرباور، ارائه داد.

احادیث اعتقادی (مانند احادیث «طینت»، «سعادت»، «جبر و اختیار»، «معراج»، «عرش»، «کرسی»، «لوح» و «قلم محو و اثبات») همه از این قبیل‌اند و قابل مقایسه با احادیث فقهی - که بیشتر آنها برای حل مسائل معمولی مردم صادر شده‌اند - نیست. بسیاری از مناجات‌ها و ادعیه ائمه علیهم‌السلام نیز در این دسته جای می‌گیرند؛ زیرا آن سخن «ولی با مولا» و نه سخن «مولا با ولی» است. از این رو، فهم این دسته احادیث، نیازمند ریاضتهای عقلی و اخلاقی و کاوشهای عمیق و ظریف زبانی و ادبی است.

علامه شعرانی که در ادب، لغت، فلسفه، عرفان، حدیث و قرآن، تدریس و

۱. منظور، معنای اولیه و بدون نشان واژه و با کمترین افزایش و کاهش معنایی است.

۲. برای آگاهی بیشتر از معنای نسبی، ر.ک: خدا و انسان در قرآن، ص ۷۸.

۳. الخصال، ص ۲۰۸، ح ۲۷. نیز، ر.ک: الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱ (فیما جاء أن حدیثهم صعب مستصعب).

تألیف داشته در تعلیقه‌اش بر شرح اصول الکافی ملاً صالح مازندرانی - که جزو بهترین و مفصل‌ترین شروح اصول الکافی است - می‌نویسد:

كَانَ النَّاسُ قَبْلَ صَدْرِ الْمُتَأَلِّهِينَ يَظُنُّونَ كَلَامَ الْأَيْمَةِ خِطَابِيًّا مُنَاسِبًا لِأَذْهَانِ الْعَامَّةِ إِلَّا قَلِيلاً مِمَّا تَعَرَّضَ لِشَرْحِهِ أَعْظَمُ عُلَمَائِنَا، فَلَمَّا شَرَحَ صَدْرُ الْمُتَأَلِّهِينَ أَحَادِيثَ الْأُصُولِ ثَبَّتَ أَنَّ جَمِيعَ مَا ذَكَرُوهُ: بُرْهَانِيَّةٌ مُبَيَّنَةٌ لِذَقَائِقِ عِلْمِ التَّوْحِيدِ.^۱

مردم پیش از صدر المتألهین، می‌پنداشتند که سخنان امامان علیهم‌السلام خطاب‌های و مناسب با اندیشه مردم عادی است، جز تعداد اندکی از احادیث که علمای بزرگ به شرح آنها پرداخته‌اند؛ اما چون صدر المتألهین، احادیث مربوط به اصول عقاید را شرح داد، ثابت شد که تمام آنچه امامان علیهم‌السلام گفته‌اند، برهانی و مبتنی بر دقایق علم توحید است.

علامه شعرانی، علامه طباطبایی و امام خمینی رحمته‌م‌الله، در عصر حاضر، و بسیاری از حکیمان در گذشته شیعه، بدین نکته معترف بوده‌اند که آبشخور معارف الهی و مباحث توحیدی نزد شیعه، سخنان امامان علیهم‌السلام و به‌ویژه حضرت علی علیه‌السلام است. این احادیث گرانبها که بسیاری از لایه‌های نهفته و مباحث ژرف آنها از دسترس اندیشه بشر به دور است در جلد نخست الکافی و التوحید صدوق و بسیاری از خطبه‌های نهج البلاغه گردآوری شده است.

امام خمینی رحمته‌م‌الله درباره نهج البلاغه، این صدف مرواریدهای حکمت و گنجینه یاقوت‌های سخن،^۲ می‌فرماید:

هان! فیلسوفان و حکمت‌اندوزان بیایند و در جملات خطبه اول این کتاب الهی به تحقیق بنشینند و افکار بلند پایه خود را به کار گیرند و با کمک اصحاب معرفت و ارباب عرفان، این یک جمله کوتاه را به تفسیر پردازند: «مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة»^۳.

۱. شرح اصول الکافی، ملاً صالح مازندرانی، ج ۳، ص ۲۱۶.
 ۲. برگرفته از تعبیر شیخ آقا بزرگ تهرانی درباره نهج البلاغه در جلد چهارم الذریعة، ص ۱۴۴، ذیل عنوان ترجمه «نهج البلاغه».
 ۳. نهج البلاغه، خطبه ۱.
 ۴. از پیام امام خمینی به کنگره هزاره نهج البلاغه، رجب ۱۴۰۱.

مرحوم استاد محمد تقی جعفری، که خود شارح نهج البلاغه بوده و دهها سال در مکاتب فلسفی اسلام و شرق و غرب، غور نموده است، می‌گوید:

آن روز که نهج البلاغه علی بن ابی طالب علیه السلام بی طرفانه و با دقت بررسی شود، از تمامی مکتبهای اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی و فلسفی بی‌نیاز خواهیم شد.^۱

برای درک بهتر این نکته و نیز آگاهی از نقش کاوشهای ادبی و لغوی در این میان، می‌توانید به احادیثی که در تعریف «جهل»، «نفاق» و «کفر» و ارائه ویژگیهای نامأنوس این دسته افراد، صادر شده، مراجعه کنید. ما پیش‌تر به احادیث جهل اشاره کردیم، اینک برای آشنایی بیشتر، به معنای لغوی، قرآنی و حدیثی «کفر» می‌پردازیم.

کفر

کفر در اصل لغت به معنای پوشاندن است و ابن سکیت در إصلاح المنطق و ابن فارس در معجم مقاییس اللغة، آن را با «تغطیه» و «ستر»، مترادف دانسته‌اند.^۲

ابن سکیت می‌گوید: کافر را از این رو کافر نامیده‌اند که نعمت خداوند را می‌پوشاند و پنهان می‌دارد و ابن فارس می‌گوید: کافر را از آن رو کافر نامیده‌اند که حق را می‌پوشاند.^۳ استعمالها نیز این معنا را تأیید می‌کنند. در هر دو کتاب، «رماد مکفور» را خاکستر پنهان معنا کرده‌اند و ابن سکیت، وجه تسمیه «لیل» را به کافر در برخی اشعار، مشابهت در پوشش دانسته است.

اما کفر در بسیاری از آیات قرآن و اکثریت قریب به اتفاق روایات، نه به معنای اصلی لغوی استعمال می‌شود، و نه کاملاً از آن بُریده است. واژه کافر، برای کسی که به اسلام نگرویده و با پیامبر صلی الله علیه و آله معارضه می‌کند، نام خاص و تعریف شده‌ای شده و بدون یادآوری معنای اصلی، به کار می‌رود، اگر چه به هنگام کاربرد آن برای چنین

۱. نگاهی به علی علیه السلام، ص ۶۵.

۲. إصلاح المنطق، ص ۳۴۰؛ مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۹۱. ۳. همانجا.

افراد ناسپاسی، معنای اصلی در نظر بوده است.^۱ این نکته در واژه «اسلام» نیز جاری است؛ چه، «أسلم»، یعنی تسلیم نمودن خود و اقرار و اعتراف؛ اما در قرآن و حدیث، برای گروندگان به دین پیامبر خاتم، حضرت محمد ﷺ و بدون تکیه بر معنای لغوی آن به کار رفته است.

بسته ذهنی (جمود)

جمود، یعنی بسنده کردن بر واژه‌ها و معنای ابتدایی حدیث و خود را در حصار تنگ ظاهر نهادن. جمود یا بسته ذهنی، فرقه‌هایی گمراه مانند ظاهریه و اخباریه و سلفیه را پدید آورده و کژروانی مانند وهابیان را نتیجه داده است. آفت بسته ذهنی، همیشه اندیشه ناب و مترقی اسلام را تهدید کرده و احادیث روشن و کارگشا را به دام خود، فرو کشیده است. پیش‌تر و در بحث «خانواده حدیث» دیدیم که جمود بر لفظ «اسبال ازار» و رهنبردن به مقصود اصلی حدیث، به پوشیدن لباسهایی بس کوتاه و پانما منجر شده و اقلیت سلفیان را از اجتماع و جماعت، متمایز ساخته است، غافل از آنکه معنای واقعی و مراد حدیث، این نبوده است.

بسته ذهنی، احادیث قابل جریان و تعمیم را محدود و منحصر می‌کند و مانع از تطبیق و جاری نمودن آنها توسط محدثان و فقیهان بر مصداقهای امروزی می‌شود. انسان گرفتار بسته ذهنی، بی آنکه به معنای حقیقی و اصلی نهفته در واژه پی ببرد و مصداقهای زمانه آن را بشناسد و بی آنکه شرایط زمانی و مکانی و ظروف اجتماعی هر معنا و واژه را دریابد، تنها در پی صدق عرفی و لغوی واژه بر مصداق است. این مانع بزرگ، در هر دو حوزه حدیث شیعه و اهل سنت به چشم می‌خورد و برای مثال وهابیان را به شرک دانستن اموری مانند توسل، زیارت اهل قبور و بر مهر سجده کردن، کشانده است و اخباریگران افراطی و منقرض شده شیعه را به نوشتن جمله

۱. برای آگاهی از وجوه معنایی کفر در قرآن و روایات رجوع کنید به: الکافی، ج ۲، ص ۳۸۹، باب «وجوه الکفر» و «وجوه القرآن»، ص ۲۵۰-۲۵۲.

«اسماعیل یشهد أن لاله إلا الله» بر کفن هر مرده‌ای، هر چند که نامش اسماعیل نباشد، وامی دارد؛ زیرا که امام صادق علیه السلام بر کفن فرزندش اسماعیل، این جمله را نوشت. نشانه‌هایی از این جریان فکری که در واقع، نوعی جدایی میان خردورزی با دینداری است در فقه نیز مشاهده می‌شود و گاه سبب عدم تعمیم و تسری حکم بیان شده برای یک صنف و دسته به صنف و دسته دیگر می‌شود. مثال مشهور این نکته، واژه «رجل» در قبال «إمرأة» است که برخی به درستی بین آنها تفاوت گذاشته و در مواردی، حکم را به «إمرأة» سرایت داده‌اند و در برخی احادیث و با استفاده از قرینه‌هایی چند، آن را به «إمرأة» تعمیم نداده‌اند.^۱

اخباریگری

منظور از اخباریگری نه یک مکتب فقهی که به معنای خودداری از اجتهاد و کوشش پیگیر و فراگیر برای فهم حدیث است و بسنده کردن به آنچه دیگران فهمیده و گفته‌اند. اخباریگری از این نظر با فهم عوامانه و ساده‌نگری به حدیث، مشابه می‌شود، اگرچه با آن از نظر دیگر، متفاوت است. اخباریگری، معمولاً توسط برخی تحصیلکردگان (و نه مردم معمولی) پیش می‌آید. التزام شدید به ظاهر حدیث و هراس از تفریع فروع و تطبیق اجتهادی و رویارویی میان مفاد حدیث و علوم و مسائل روز، ریشه‌های برخورد اخباری‌گرایانه با حدیث است. فرار از کاوش‌های همه‌جانبه در همه سطوح علمی و زمینه‌های مرتبط و پرهیز از این پژوهش فراگیر و طاقت‌فرسا به فهم ساده و بسیطی از حدیث منجر می‌شود که گاه در جامعه معاصر محدث، خریداری ندارد.

پژوهش و کاوش‌های تاریخی، ادبی و علمی - که تعمیق آگاهی از حدیث را به ارمغان می‌آورد - ما را به فهمی مقبول و مناسب از حدیث می‌رساند که با لایه‌های درونی حدیث، سازگار است و با ظاهر ابتدایی حدیث نیز تعارضی ندارد و به کار

۱. ر.ک: الروضة البهية (شرح لمعه)، شهید ثانی، کتاب اقرار، آغاز فصل سوم، اقرار به فرزند توسط پدر یا مادر.

جامعه و رفع نیاز امروز هم می آید.

در واقع، اخباریگری حالتی است که موجب اجتناب پژوهشگر از چون و چرا کردن و پیگیری عوامل تأثیرگذار بر فهم حدیث (مانند اسباب و فضای صدور) می شود و کم توجهی او را به زمینه های جانبی و آگاهیهای مرتبط با حدیث، نتیجه می دهد و او را از طی مسیری که در سیر فهم حدیث بیان کردیم، باز می دارد و در میان موانع بزرگی چون جمود و ساده نگری گرفتار می آورد و از این رو، یک مانع کلی و بزرگ و عمومی به شمار می آید.

آثار زیانبار مکتب اخباریگری در فقه و حدیث، یکسان است و همان گونه که دشواری مباحث اصول و راه پیچ در پیچ و ناهموار کردن تنگناهای مباحث تفسیری و ادبی مرتبط با فقه، برخی را از تفکر اصولی و اجتهادی باز داشته، در عرصه حدیث هم مانع کاویدن بطن و لایه های درونی حدیث، بوده است، هر چند، این خودداری، هاله ای از تقدس دارد و قداست حدیث، چنین نتیجه ای را در خیال اینان به وجود آورده که بررسی و نقد هر حدیث و رویارو کردن آن با دیگر علوم، در شأن حدیث نیست، اما به هر حال آنان را از دسترسی به فهم برتر و ژرف تر از حدیث، محروم داشته و می دارد. گفتنی است همه کسانی که به اخباری بودن مشهورند، لزوماً در همه موارد چنین نیستند و این حالت به شدت و ضعف کاربرد آموزه های علم اصول فقه در فهم احادیث بستگی تام دارد.

می توان حدیث قدسی «ما ترددت فی شیء انا فاعله کتر ددی فی قبض روح عبدی المؤمن ینکره الموت و اکره مساءته و لا یكون اِلا ما اُريد» را از زمره احادیثی دانست که در پیوند و سنجش با کاوشهای عقلی، شفاف تر شد و مفهوم آن ژرف تر گشت.^۱

۱. متن حدیث در کتابهای متعددی مانند مصباح المتعجد، ص ۵۸ و دعوات راوندی، ص ۱۳۴ و ص ۲۴۱ آمده است و رساله هایی در شرح آن نیز تألیف شده است. گفتنی است این حدیث با متنی مشابه در الکافی، ج ۲، ص ۲۴۶ هم موجود است و شارحان کافی بدان پرداخته اند.

خلط جری و تطبیق با تفسیر

این خلط بیشتر در فهم روایات تفسیری و ناظر بر آیات شریف قرآن رخ می‌دهد. روایت‌هایی که درباره آیات الهی سخن گفته و به بیان شأن نزول آیه و یا ارائه مصداقهای خارجی برای آن پرداخته‌اند. این روایات، بر اثر سوء فهم، گاه کنار نهاده شده و گاه، مورد سوء استفاده غالیان قرار گرفته است.

بر اساس آنچه در این زمینه پی نهاده شده است، علامه طباطبایی، روایت‌های وارد شده در ذیل آیه ۲۵۷ بقره را - که نور و ظلمت را بر آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دشمنان آنان تطبیق داده است - در صدد بیان معنا و تفسیر این دو واژه نمی‌داند؛^۱ چرا که نه در لغت و نه در محاورات عرفی، هیچ مناسبت ظاهری‌ای میان این دو واژه دیده نمی‌شود. ایشان این دسته روایات را یا از باب تأویل می‌داند و یا از قبیل جری و تطبیق که در هر صورت با تفسیری بودن آنها متفاوت است. این تفکیک، برای فهم روایات و پیوند دادن آنها با قرآن، لازم است و اصرار بر تفسیری بودن همه روایت‌های مربوط به قرآن، مانع بزرگی در راه فهم عمیق روایاتی این‌گونه است. این مفسر بزرگ، در این عرصه بسی کوشید و برای نظام‌مند کردن آن، اصطلاح جری و تطبیق را از روایات استخراج کرد و در سراسر تفسیر گرانقدرش از آن سود جست.^۲

فایده بزرگ این مبنا، عدم فهم انحصار از این دسته روایات و محدود نکردن مصداق‌های مورد نظر آیه در موارد منصوص است؛ برای مثال، می‌توان بر این اساس، راسخان در علم را به آنچه روایات در ذیل آیه گفته‌اند منحصر نکرد؛ بلکه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام را فرد اکمل و اتم دانست و عالمان تابع اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام که علم خود را از آنان برگرفته‌اند نیز همچون آنان، از مصداق‌های آیه دانست.^۳ گفتنی است فهم انحصار یا عدم انحصار از روایات، خود بحثی مستقل و مفصل است که در فقه و در ابوابی مانند اسباب طهارت و غسل و نواقض طهارت و روزه، از آن بحث می‌شود.

۱. المیزان، ج ۲، ص ۳۴۷.

۲. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۴۱ و ۲۱۷ و ج ۲، ص ۲۹ و ۳۹۱ و ج ۳، ص ۷۰ و ۱۲۶ و ج ۴، ص ۱۷.

۳. ر.ک: المیزان، ج ۳، ص ۷۰.

قرار گرفتن در جای نامناسب

نحوه تدوین کتابهای حدیث به گونه‌ای است که فهم مؤلف از حدیث، در دسته‌بندی از احادیث، تأثیر مستقیم دارد؛ اگرچه این موضوع، فقط شامل کتابهایی می‌شود که احادیث را به گونه موضوعی، تبویب و دسته‌بندی می‌کنند، اما چون بسیاری از کتب حدیث و به‌ویژه، کتب حدیث شیعه، به روش موضوعی، سامان یافته‌اند، این نکته را گسترده و تقریباً فراگیر می‌نماید. خوشبختانه، بسیاری از مصنفان حدیث شیعه و نیز اهل سنت، به دلیل چیرگی در علم حدیث و فهم درست آن، روایتهای را در ابواب مناسب خود آورده‌اند و از این رو، کمتر می‌توان اشکال واضح و قابل قبولی را به آنان وارد ساخت؛ اما گاه تقطیعها و تصحیفها، سبب شده است حدیث را در باب و فصل و مدخلی بیاورند که به واقع بدان مربوط نیست.

این جای دادن حدیث در ذیل باب، ما را ناخودآگاه، بدین سوی می‌کشاند که حدیث ناظر بر موضوعی است که در نام و عنوان فصل آمده است. یک مثال ساده این مسئله را روشن می‌کند. در باب «کتاب» *میزان الحکمة* - از بهترین و مرتب‌ترین کتابهای موضوعی حدیث - حدیثی با این متن موجود است: «اول من کاتب لقمان»^۱ و با وجود آنکه «کاتب» می‌تواند به معنای مکاتبه برده (عبد) و ارباب برای آزادی برده باشد، اما به دلیل جای گرفتن در باب «کتابت» معنای نامه‌نگاری به ذهن برخی مترجمان آمده و حدیث را به گونه‌ای ترجمه کرده‌اند که با معنای باب سازگار باشد.

علت جای دادن این حدیث در باب غیر مناسب، نتیجه غفلت از دو معنا داشتن واژه «مکاتبه» است که هم به معنای نامه‌نگاری به کار می‌رود^۲

۱. اول من کاتب لقمان الحکیم و کان عبداً حبشیا (میزان الحکمة، ج ۳، ص ۲۶۶۶، ح ۱۷۳۴۱، به نقل از: مستدرک الوسائل، ج ۸، ص ۳۰۲، ح ۹۵۰۱).
 ۲. ر.ک: میزان الحکمة، ج ۳، ص ۲۶۶۶، ح ۱۷۳۴۰ (به نقل از: تحف العقول، ص ۳۵۸).

و هم به معنای عقد میان برده و ارباب. در مکاتبه برده متعهد می‌شود هر ماه، مقداری از دسترنج خود را در اختیار ارباب بگذارد و افزون بر کار همیشگی و مقرّر، بیشتر کار کند تا به تدریج خود را از ارباب بخرد که در واقع شیوه‌ای برای آزادسازی بردگان بوده است. توجه به قرینه سیاقی و همنشین بودن «کاتب» با «عبد» مانع از استنباط ما از معنای نخست می‌شود و به معنای دوم رهنمون می‌سازد.

بر اساس همین توجه قاضی نعمان مغربی در دعائم الإسلام و محدث نوری، صاحب مستدرک الوسائل، چنین برداشتی از این حدیث نداشته‌اند و آن را در باب «مکاتبه عبد» آورده‌اند.^۱

درباره در جای مناسب نیاوردن برخی احادیث در کتاب وسائل الشیعه نیز آیت‌الله بروجردی اشکالاتی مطرح کرده‌اند.

نادیده گرفتن آهنگ سخن

ما در سخنان روزمره و به گاه تدریس و سخنوری، از آهنگهای متفاوت کلامی، سود می‌بریم. به گاه پرسش یا انکار، سخن خود را با آهنگی متفاوت از پاسخ یا تأیید بیان می‌داریم و حتی گاه این آهنگ را به عنوان نشانه‌های غیر کلامی به جای نشانه‌های گفتاری می‌نشانیم و ابزار و ادات استفهام را حذف می‌کنیم. ما همه با پرسشهای آهنگین در گفتار آشنا هستیم؛ اما این آهنگ در نوشتن قابل انتقال نیست و جز از طریق علامت سؤال و دیگر علایم مناسب - که در گذشته نبوده است - به خواننده منتقل نمی‌شود. از این رو، گاه یک گفته استفهامی امام علیه السلام یک جمله خبری خوانده و فهمیده شده و موجب پدید آمدن مشکلاتی شده است. شیخ طوسی از همین نکته سود جسته و میان چند حدیث متعارض فقهی، جمع دلالتی کرده است. او به

۱. ر.ک: دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۳۰۹، ح ۱۱۶۵، فصل ذکر المکاتیب و مستدرک الوسائل، ج ۱۶، ص ۲۶، ح ۱۹۰۱۵ باب نوادر ما يتعلق بأبواب المکاتبه.

یاری قابلیت حمل یکی از دو طرف تعارض بر معنای استفهامی یا تعجبی و انکاری، کوشیده است تا با ارائه فهمی ژرف‌تر از حدیث، آن را با بقیه احادیث هم موضوع که گاه پُر تعدادتر و صحیح‌ترند، سازگار نماید تا به طرد آنها وادار نگردد.

مثال ۱: یعقوب بن یقظین از امام کاظم علیه السلام درباره شخصی می‌پرسد که در نماز است و از او آب مَذی خارج می‌شود.^۱

امام می‌فرماید:

المذی منه الوضوء.^۲

اگر ما این جمله را به گونه خبری معنا کنیم، نتیجه‌اش ناقض بودن مذی نسبت به وضوست که با فتاوی مشهور شیعه متعارض است، از این رو، شیخ طوسی درباره آن می‌گوید:

يُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى التَّعْجِبِ مِنْهُ، فَكَأَنَّهُ مِنْ شُهْرَتِهِ وَظُهُورِهِ فِي تَرْكِ إِعَادَةِ الْوُضُوءِ مِنْهُ، قَالَ: «هَذَا شَيْءٌ يُتَوَضَّأُ مِنْهُ؟».

می‌توان این جمله را تعجبی و (نه اخباری) دانست. گویی که به علت شهرت این مسئله که خروج مذی، اعاده وضو را واجب نمی‌کند، امام از ناآگاهی و سؤال راوی، اظهار شگفتی کرده و با تعجب فرموده است: «این چیزی است که موجب وضو گردد؟!».

گفتنی است شیخ طوسی، تقیه را احتمال دوم مطرح کرده؛ زیرا مذهب بیشتر اهل سنت، نقض وضو به سبب خروج مذی است.

مثال ۲: این مسئله که مُحَرِّم در حالت إِحْرَام نمی‌تواند به صید حیوان بپردازد و یا حتی در صید آن به کسی کمک کند، از مشهورات فقه است و بسیاری از آن آگاه بوده‌اند. از این رو، امام صادق علیه السلام در پاسخ مرد ناشناسی که از مسئله شهادت مُحَرِّم در عقد نکاح پرسیده است، از این آگاهی مسلم، بهره می‌گیرد، نه آنکه آن را نفی

۱. یعقوب بن یقظین: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يمدى و هو فى الصلاة من شهوة أو من غير شهوة؟ قال: المذى منه الوضوء. ۲. الاستبصار، ج ۱، ص ۹۵، ح ۳۰۶.

کند. متن روایت چنین است:

إِنَّ أَبِي شَجَرَةَ مِمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي الْمُحْرَمِ يَشْهَدُ عَلَيَّ نِكَاحِ الْمُحْلَيْنِ، قَالَ: «لَا يَشْهَدُ»، ثُمَّ قَالَ: «يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ أَنْ يُشِيرَ بِصَيْدٍ عَلَى مُحَلٍّ؟!»^۱
 ابن ابی شجره از کسی از امام صادق عليه السلام نقل می‌کند از ایشان پرسید: آیا مُحْرِم برای عقد ازدواج دو نفر دیگر که مُحْرِم نیستند و مُحَل هستند می‌تواند گواه بشود؟ امام فرمود: «نمی‌تواند گواه شود». سپس فرمود: «برای مُحْرِم جایز است که صید را به مُحَل نشان دهد؟!».

شیخ طوسی در ذیل این روایت می‌گوید: این روایت با حدیث دیگر و بلکه احادیث دیگری که راهنمایی صیاد را به سوی صید، بر مُحْرِم حرام می‌دانند، معارض نیست؛ زیرا امام عليه السلام در اینجا به نحو استفهام انکاری به مخاطب گفته است: «يجوز للمحرم أن يشير بصيد على مُحَلٍّ؟!»، یعنی آیا جایز است که مُحْرِم، صیاد را به طرف صید راهنمایی کند؟! پس، مُحْرِم برای عقد ازدواج مُحَل هم نمی‌تواند شاهد شود.

درباره اینکه این قیاس اولویت است و یا تنبیه مخاطب به حکم دانسته شده و یا اساساً معنای دیگری دارد، باید به کتب فقه مراجعه کرد.

مثال ۳: در الاستبصار آمده است:

عَمَّارُ بْنُ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ خَطَافاً فِي الصَّخْرَاءِ أَوْ يَصِيدُهُ، أَيَا كَلَّهُ؟ فَقَالَ: «هُوَ مِمَّا يُؤْكَلُ؟!»^۲

عمار بن موسی از امام صادق عليه السلام درباره مردی پرسید که پرستویی را در صحرا می‌زند و یا صید می‌کند، آیا آن را می‌تواند بخورد؟ امام فرمود: «آن از چیزهایی خوردنی است؟!».

شیخ طوسی در اینجا نیز عبارت اخیر را بر تعجب حمل نموده است، نه جمله خبری، مؤید توجیه خود را روایت قبلی در همانجا دانسته است که صریحاً خوردن پرستور را حرام می‌داند.

۲. الاستبصار، ج ۴، ص ۶۶، ح ۲۴۰.

۱. همان، ج ۲، ص ۱۸۸، ح ۶۳۰.

گفتنی است این بحث در قرآن نیز جاری است و در داستان حضرت یوسف علیه السلام آیه «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَرِقُونَ»^۱ و نیز گفته حضرت ابراهیم: «هذا ربِّي»^۲ در خطاب به مشرکان، مورد استفاده امامان ما قرار گرفته است. آن بزرگواران، لحن دو پیامبر معصوم را در هر دو مورد، استفهامی و انکاری دانسته‌اند و بدین وسیله، ساحت مقدس آنان را از دروغ پاک داشته‌اند.^۳

چکیده

موانع عمده فهم مقصود متعدّدند که در این فصل، ده گونه از آنها شمرده شده است:

۱. تتبع ناقص. گرد نیاوردن همه آنچه به پژوهش مربوط است، گاه نتیجه سستی پژوهشگر و گاه حاصل کمبود امکانات و نقص روشهای بازبایی و پژوهش است و به هر حال، نتیجه پژوهش، مستند و معتبر نمی‌شود.
۲. پیش‌فرض ذهنی. انس با فرآورده‌های دانش و فرهنگ نو و کهن و پاک نساختن ذهن از انگاره‌های پیشین، دستیابی به مقصود حقیقی صاحب‌سخن را مشکل می‌سازد. مطالعه دقیق آنچه در اندیشه ما جای گرفته و جلوگیری از تأثیر آنها در تفسیر حدیث، از لوازم فهم درست حدیث است. گفتنی است این تأثیرات بیشتر در ظهورات تصدیقی است و کمتر در مرحله ظهورات تصویری تأثیر می‌نهد.
۳. پیروی از احوال و آراء. به کاربردن حدیث برای توجیه اندیشه‌های خود و استفاده از آن برای مقاصد شخصی، موجب تسرع در چنگ زدن به احادیث موافق‌نما و تدبّر ننمودن در آنها می‌شود. تفسیر به رأی در قرآن نیز بدین گونه است و همان‌گونه که آن نادرست و ناپسند است، تابع کردن حدیث نسبت به فهم خود با تبعیت از قرآن و حدیث مخالف است.

۱. یوسف، ۷۰. ۲. انعام، ۷۶ و ۷۸.

۳. ر.ک: بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۲۴۱؛ عیون أخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۷۵.

۴. برخورد گزینشی. اگر چه پژوهشگر از میان همه آنچه یافته است، نیازمند گزینش و چینش صحیح است اما بی توجهی به برخی از احادیث و به کار نگرفتن روایات ضعیف در فهم ساختار زبانی و کشف فرهنگ عمومی در عصر صدور حدیث، مانع دیگری در برابر نیل به نکات نهفته در متن و تصحیفهای احتمالی است. از این رو، در مرحله نخست پژوهش گردآوری همه روایات، حتی از راویان ضعیف، ضروری است.

۵. ساده‌انگاری. پیشوایان دینی ما برای انتقال معانی و معارف ژرف خود از واژگان و ساختار رایج زبان عربی سود می‌جستند. گاه که قالبهای معمول و واژه‌های رایج توانایی انتقال این معانی را نداشتند، پیشوایان دینی ما با تغییر معنای نسبی کلمه و هم‌نشین کردن برخی واژه‌ها، معنایی ظریف و عمیق را ارائه می‌کردند. از این رو، نباید با سطحی‌نگری به تفسیر این احادیث پرداخت و ادعیه و احادیث بلندمرتبه اعتقادی را به صورتی نازل و غیرمعقول شرح کرد. فهم این روایات در گرو ریاضتهای عقلی و اخلاقی و کاوشهای عمیق و ظریف ادبی است.

۶. بسته‌ذهنی (جمود). بسته‌ذهنی، یعنی بسنده کردن بر معنای اولیه و ظاهری حدیث و گذر نکردن از آن به معنای نهفته حدیث. بسته‌ذهنی مانع جاری کردن معنای حقیقی حدیث بر برخی از مصداقهای امروزی آن می‌شود. جمود بر الفاظ حدیث و یا سرایت دادن آن به مصداقهای دیگر هیچ یک ساده نیستند و نیازمند فهم عمیق و به‌کارگیری روش معقول و رایج و نیز ورزیدگی در چند علم اصول، فقه و ادب است.

۷. اخباریگری. اخباریگری به معنای خودداری از اجتهاد و کوشش فراگیر برای فهم حدیث است و ریشه در التزام افراطی به ظاهر حدیث و هراس از موشکافی در حدیث، مواجهه آن با دانش و پرسشهای روز دارد. برخی از اخباریان از پژوهش و کاوش علمی و بررسی عوامل تأثیرگذار در حدیث و

کاویدن لایه‌های درونی حدیث، خودداری می‌کنند و این ساده‌انگاری و سطحی‌نگری را گونه‌ای مقدّس دیدن حدیث می‌پندارند.

۸. خلط جری و تطبیق با تفسیر. این خلط بیشتر در فهم روایات تفسیری رخ داده است. برخی روایات قصد تفسیر آیات قرآن را ندارند، بلکه در مقام تعیین مصداق‌هایی برای آن هستند. تفاوت نهادن میان تأویل و تفسیر و یا تفسیر با جری و تطبیق، ما را از در افتادن به ورطه افراط و تفریط نسبت به این روایات نگاه می‌دارد و مانع از فهم انحصاری از این دسته روایات و محدود کردن مصداق‌های آیه به موارد یاد شده در این احادیث می‌شود.

۹. قرار گرفتن در جای نامناسب. گاه تقطیعها، تصحیفها و نیز غفلت‌های مؤلفان کتاب‌های موضوعی حدیث، موجب شده که حدیث در باب نامناسبی جای گیرد و این جاگیری نامناسب، معنای نادرستی را به خوانندگان القا کند. مراجعه به منبع اصلی و دیدن متن کامل حدیث در بسیاری از موارد این مانع را می‌زداید.

۱۰. نادیده گرفتن آهنگ سخن. آهنگ سخن، نقش مهمی در خبری بودن، استفهامی بودن و یا تعجّبی بودن سخن دارد. این آهنگ در نوشته، تنها با علامت‌های مناسب قابل انتقال است و چون در کتابت احادیث در گذشته این علایم رواج نداشته، گاه در فهم حدیث اختلال روی داده است و جمله انشایی را خبری و یا جمله خبری را انشایی پنداشته‌اند.

پرسش و پژوهش

۱. موانع عمده فهم مقصود حدیث را از دیدگاه خود به ترتیب اهمیت رده‌بندی کنید.

۲. دو مانع دیگر در فهم مقصود حدیث را افزون بر موانع شمرده شده نام ببرید.

۳. تفاوت مانع «برخورد گزینشی» و «تتبع ناقص» چیست؟

۴. تفاوت موانع «اخباریگری» و «ساده‌انگاری» در فهم حدیث چیست؟
۵. کدامیک از موانع عمده فهم مقصود حدیث، در فهم قرآن نیز رُخ می‌نماید؟
۶. به نظر شما راه‌حل اصلی زدودن موانع در فهم مقصود حدیث چیست؟
۷. دستاوردهای عرضه حدیث را در زدودن موانع حدیث بیان کنید.
۸. تشکیل خانواده حدیث، کدامیک از موانع فهم حدیث را می‌زداید.
۹. برای هر یک از موانع عمده فهم، یک مثال بیابید.
۱۰. درباره تأثیر خلط بیان مؤلف کتاب و روایت و نیز نقل به معنای نادقیق بر فهم حدیث، تحقیق کنید.

پیوستها

پیوست ۱: کتب مهم لغت عربی

در متن کتاب گذشت که برای فهم متن حدیث، باید به کتابهای لغت کهن و معتبر مراجعه کرد. ما در اینجا نام کتب مهم لغت را همراه یک گزارش اجمالی ارائه می‌دهیم و مشتاقان اطلاع بیشتر را به کتاب المعجم العربی، بحوث فی المادّة والمنهج والتطبیق ارجاع می‌دهیم.^۱ مؤلف در فصل دوم کتاب یاد شده (ص ۳۵ - ۱۰۷)، مهم‌ترین کتب لغت را بر شمرده است. او کتابها را بر اساس ترتیب تاریخی تا عصر حاضر مرتب کرده و از کتاب الجیم شروع و با معجم الأفعال المتعدّية بحرف تمام کرده است.

متأسفانه این کتاب از سه اثر بزرگ یعنی العین از خلیل فراهیدی و المحيط فی اللغة از صاحب بن عبّاد، و الصحاح فی اللغة از جوهری یاد نکرده و توضیحی نیاورده است. خوشبختانه مصحح صحاح جوهری، دکتر احمد عطّار، این سه کتاب را در مقدمه مبسوط خود معرفی کرده است^۲ و ما چکیده‌هایی از کار این دو مؤلف را همراه با مطالبی از معجم الادباء نوشته یاقوت حموی می‌آوریم. گفتنی است بیشتر این کتب بر اساس مادّه کلمه مرتب شده‌اند و این بدان معناست که باید با تجزیه کلمه مورد جستجو، حروف زاید را حذف و حروف اصلی حذف شده را بازگرداند و نیز شکل اصلی حروف قلب شده و تبدیل یافته را به دست آورد و این آشنایی کامل با قواعد اعلال و ادغام در علم صرف را می‌طلبد.

۱. المعجم العربی، بحوث فی المادّة والمنهج والتطبیق، ریاض زکی قاسم، لبنان: دارالمعرفة، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م، اول.

۲. آقای غلامرضا فدایی عراقی، این مقدمه را به طور جداگانه به فارسی بازگردانده و به چاپ رسانده است. ر.ک: فصل فهم مفردات، برای مطالعه بیشتر، کتاب العین.

۱. کتاب الجیم، اسحاق بن مرار شیبانی، (م ۲۱۳ ق). این کتاب به شعر عرب و شواهد لغت بیش از هشتاد قبیلۀ عرب استناد کرده است.
۲. المنجد فی اللّغة، علی بن الحسن هنّایی (کراع)، (م ۱۳۰ ق). معجمی است که به لغات مشترک پرداخته و به کار حلّ مشکل واژه‌های چند معنایی می‌آید.
۳. جمهرة اللّغة، محمّد بن الحسن بن درید آزدی بصری، (۲۲۳ - ۳۲۱ ق). نویسنده در این کتاب، لغات عمومی عرب را شرح داده و لغات کم کاربرد را فرو نهاده است.
- کتاب، شواهد قرآنی و حدیثی فراوان دارد و در آن به لغات غریب و دخیل، راهیافته از دیگر زبانها به زبان عربی، هم اشاره کرده است.
۴. دیوان الأدب، اسحاق بن ابراهیم فارابی، (م ۳۵۰ ق). مؤلف، از غریب الحدیث ابن سلام، إصلاح المنطق ابن سکّیت و أدب الکاتب ابن قتیبه استفاده کرده است.
۵. تهذیب اللّغة، محمّد بن احمد ازهری، (۲۸۲ - ۳۷۰ ق). مؤلف، مانند خلیل و دیگر لغت شناسان نخستین، نزد بادیه نشینان عرب رفت و از آنان لغت شنید و به این طریق با زبان فصیح عربی آشنایی کامل یافت و به تهذیب لغت عرب همت گماشت و آن را از واژه‌های تصحیف شده پیراست و اغلاط بسیاری را حذف کرد.
۶. المحيط فی اللّغة، اسماعیل بن عبّاد طالقانی، (۳۲۶ - ۳۸۵). مؤلف کتاب به سبب همراهی با وزیر دانشمند آل بویه، ابن عمید، به «صاحب» مشهور است. صاحب بن عبّاد با وجود وزیر بودن کتابهای متعدّد نوشت که از بزرگ‌ترین آنها کتاب المحيط است که جزو نخستین کتابهای لغت به سبک الفبایی است. در این کتاب واژه‌های بسیاری شرح شده، اما شواهد شعری بسیاری ندارد.
۷. الصحاح فی اللّغة، اسماعیل بن حمّاد جوهری فارابی، (م ۳۹۳ ق). جوهری تنها لغاتی را که صحیح می‌دانست گرد آورد و آنها را بر اساس مواد و به شکل الفبایی کامل دسته بندی کرد. مبنای انتخابی جوهری موجب شد که بسیاری از لغات را نادرست بخواند و آنها را در کتابش نیاورد، اگر چه این امر، مانع راه یافتن غلط به کتابش نشد. کتاب جوهری با استقبال عالمان روبه‌رو و تهذیب و تلخیص شد. مختار الصحاح از محمد بن ابی بکر رازی، گزیده‌ای تقویت شده از آن

است. وی مطالبی را از تهذیب اللغه از هری به مختار خود از صحاح افزود.

۸. مقایس اللغه، احمد بن فارس بن زکریا، (م ۳۹۵ ق).

مؤلف در ذیل مفردات هر ماده، به معنا یا معانی متفاوت آن اشاره کرده است و این نکته را تذکر می دهد که معانی متفاوت یک ماده به یک اصل بازمی گردند و یا چند اصل هستند. مؤلف، در این کتاب از خلیل بن احمد فراهیدی و ابن درید، سود برده است. او معنای اصلی ماده را چه واحد باشد چه متعدد ذکر می کند و معانی دیگر را به آن بازمی گرداند و از رهگذر ذکر معنای اصلی کلمه، این امکان را فراهم می آورد تا سیر تغییر معنای لغت را دریابیم و مجازها و استعاره ها را تا حدود بسیاری از معنای اصلی متمایز کنیم.

ابن فارس، استاد صاحب بن عبّاد بود و ابن عبّاد او را دارای حسن تصنیف و کتابهایش را کم تصحیف می دانست. کتاب المجمل و فقه اللغه از جمله کتابهای فراوان اوست.

۹. کتاب الأفعال، سعید بن محمّد المعافری السَّرْقِیْطِی (م بعد از ۴۰۰ ق).

به تصریف افعال عربی پرداخت و از کتاب «ابن فوطیه» سود برد و آن را بسط داد. او از زجاج و ابوحاتم سجستانی و قطرب نیز مطلب نقل کرده و کلمات غریب را تفسیر و به قرآن و حدیث استشهاد نموده است.

۱۰. المخصّص، علی بن اسماعیل (احمد) بن سیده، (۳۹۸ - ۴۵۸ ق).

کتاب لغت بزرگی است و بسیاری از کتابهای پیش از خود را گرد آورده و ترتیب آن، موضوعی است و می توان آن را پایان و جامع همه کتب لغت تا قرن چهارم هجری دانست. کتاب المحکم او نیز معتبر و معروف است.

۱۱. أساس البلاغة، محمود بن عمر الزمخشری، (۴۶۷ - ۵۳۸ ق).

زمخشری آخرین کسی است که خود در لغت اجتهاد کرده و اقوال قبلی را تا نسنجیده، نیاورده است. او خود در مقدمه کتابش می گوید که از اعراب نجد و تهامه در عربستان لغت شنیده است. پس از وی، منابع دیگر لغت، همه برگرفته از کتب لغت قبلی اند و کمتر مؤلفی به میان بادیه نشینان رفته است.

زمخشری در این کتاب، به تمییز معانی حقیقی از مجازی هم پرداخته و به بیش از

۵ هزار شعر استشهاد کرده است.

۱۲. لسان العرب، محمد بن مکرم انصاری (ابن منظور)، (۶۳۰-۷۱۱ ق).
ویژگی عمده لسان العرب، جمع لغتهای پیشین است و چون بیشتر به لغات قرآن و حدیث عنایت داشته، تمام کتاب النهایة ابن اثیر را که غریب الحدیث محسوب می شود، آورده است. او خود می گوید که چهار کتاب دیگر، یعنی تهذیب اللغة از هری، المحکم ابن سیده، الصحاح جوهری و العاشیة علی الصحاح ابن بری را نیز جمع آوری کرده است.

۱۳. المصباح المنیر، احمد بن محمد بن علی المقری الفیومی (م ۷۷۰ ق).
این کتاب که درباره لغات غریب شرح کبیر رافعی^۱ نگاشته شده با حجم اندک خود، بسیاری از ویژگیهای یک کتاب لغت را دارد. فیومی شکلهای گوناگون اسم و فعل را در هر ماده آورده و الفاظ متشابه و متمائل را توضیح داده و در موارد بسیاری معنای بابهای ثلاثی مزید را ذکر کرده است.

۱۴. القاموس المحيط، محمد بن یعقوب الفیروز آبادی، (۷۲۹-۸۱۶ یا ۸۱۷ ق).
مؤلف از الصحاح جوهری سود برده و محکم ابن سیده و الباب صاغانی را بدان افزوده است. در شرح هر ماده از جمهرة اللغة، تهذیب اللغة، حواشی ابن بری بر الصحاح جوهری و النهایة ابن اثیر استفاده کرده است. او توانسته ۲۰ هزار ماده بر ۴۰ هزار ماده الصحاح بیفزاید. همچنین در کتاب خود از حرفهای خاصی برای رمزگذاری استفاده کرده که عبارت اند از: م (= معروف)، ج (= جمع)، جج (= جمع الجمع)، ع (= موضع)، ة (= قرية)، د (= بلد).

۱۵. کلیات، ایوب بن موسی حسینی کفوی، (۱۰۲۸-۱۰۹۴ ق).
این کتاب منبع خوبی برای شناسایی سیر تحولات و تطوّر لغت است و اگر چه بیشتر به اصطلاحات فلسفی و فقهی عنایت دارد، اما یاور خوبی برای تفسیر معانی قرآن و احادیث نبوی به شمار می رود.

۱. شرح کبیر رافعی، شرح کتاب الوجیز فی الفروع امام محمد غزالی (م ۵۰۵) است که از کتب مهم فقه شافعی است.

۱۶. تاج العروس من جواهر القاموس، سیّد محمّد مرتضیٰ حسینی زبیدی،
(۱۱۴۵-۱۲۰۵ق).

این کتاب شرح مزجی القاموس المحيط و در پی حل مشکلات و تکمیل آن است، ولی با توجه به اشاره‌های او به واژه‌هایی که فراهیدی و ابن درید و ازهری و جوهری و ابن سیّده و حتی ابن منظور مهمل نهاده‌اند، می‌توان آن را مستدرکی برای همه کتب لغت پیشین دانست. مؤلف شواهد شعری متعدّدی را نیز افزوده است.

پیوست ۲: کتب مهم غریب الحدیث

کتابهای غریب الحدیث با شرح واژه‌های نامأنوس و غریب، فهم متن حدیث را برای ما آسان می‌کنند و از این نظر مانند کتابهای لغت هستند.

ویژگی مهم کتب غریب الحدیث، پرداختن به واژه‌های خاص به کار رفته در حوزه حدیث است و در موارد بسیاری تفسیر ارائه شده در همان محدوده است. در اینجا چند کتاب مهم غریب الحدیث را بر می‌شمیریم و علاقه‌مندان را به مقاله سیر تدوین غریب الحدیث از همین قلم ارجاع می‌دهیم.^۱

۱. غریب الحدیث، ابو عبید قاسم بن سلام هروی (م ۲۲۴ ق).

ابو عبید چهل سال از عمر خود را در جمع‌آوری معانی لطیف حدیث صرف کرد و با استفاده از رساله‌های پراکنده غریب الحدیث مانند نوشته‌های نصر بن شمیل مازنی (م ۲۰۳ ق) و معمر بن مثنی (م ۲۱۰ ق)، اولین کتاب در خور غریب الحدیث را نگاشت. او کتابش را به شیوه مسندهای حدیثی، سامان داد و از این رو با همه نیکوییهایش، یافتن واژه غریب در آن دشوار است. از این رو در سالهای اخیر فهرستهایی برای آن تهیه شده است.

۲. غریب الحدیث، ابو محمد عبدالله بن مسلم، مشهور به ابن قتیبه (م ۲۷۶).

او نیز مانند ابو عبید قاسم بن سلام واژه‌های غریب را از درون احادیث استخراج کرد و آنها را به همان شکل مسندی سامان داد. ابن قتیبه، تعدادی از مصطلحات فقهی را نیز در آغاز کتابش شرح کرد. گفتنی است لغات شرح شده او غیر از لغات شرح شده از سوی قاسم بن سلام است.

۳. غریب الحدیث، ابوسلیمان حمد بن محمد خطابی شافعی (م ۳۸۸ ق).

۱. این مقاله ابتدا در مجله علوم حدیث، ش ۱۳ به چاپ رسید و سپس متن اصلاح و تعریب شده آن در مقدمه کتاب غریب حدیث بحار الانوار منتشر شد.

خطابی سومین غریب‌نگار بزرگ سبک مسندی است. او واژه‌های گرد آمده به وسیله قاسم بن سلام و ابن قتیبه را کنار نهاد و شرح واژه‌های غریب دیگر را به عهده گرفت. کتاب او نیز همسنگ دو کتاب پیشین است و با همان اشکال دشواریابی واژه‌ها روبه‌روست.

۴. الغریبین، ابو عبید احمد بن محمد هروی (م ۴۰۱ ق).

کتاب او اختصاص به غریب الحدیث ندارد و غریب القرآن را هم در بر دارد. او سه کتاب پیشین را کنار هم نهاد و سپس آنها را با غریب القرآن یکجا کرد و با اقتباس از کتب لغت، همه واژه‌ها را به شکل الفبایی و بر اساس مواد آنها سامان داد. روش ابو عبید جاری و ساری شد و کتاب او محور نگارش بسیاری از کتب غریب الحدیث گشت. ابو المکارم علی بن محمد نحوی (م ۵۶۱ ق) کتاب الغریبین را تلخیص کرد.

۵. مجمع الفرائب و منبع الرغائب، ابو الحسن عبد الغافر بن اسماعیل فارسی (م

۵۲۹ ق).

او تقریباً همه کتابهای مهم غریب الحدیث را که پیش از وی تألیف شده بود یکجا گرد آورد و آن‌گونه که خود او می‌گوید این کار تا اواخر عمرش یعنی سال ۵۲۶ هجری قمری به طول انجامید.

۶. الفائق فی غریب الحدیث، ابو القاسم جار الله محمود بن محمد زمخشری

(م ۵۴۸ ق).

این کتاب بسیار غنی و پر محتوا که ابن اثیر آن را بامسمی می‌خواند، همچون دیگر کتابهای زمخشری، پرفایده است، اما متأسفانه ترتیب آن الفبایی کامل نیست و از این رو یافتن برخی واژه‌های غریب در آن دشوار است.

۷. المجموع المغیث فی غریبی القرآن و الحدیث، ابو موسی محمد بن عمر مدینی

(م ۵۸۱ ق).

ابو موسی مدینی از عالمان بزرگ قرن ششم بود و توانست واژه‌های غریب دیگری در احادیث بیابد که حتی ابو عبید احمد بن محمد هروی هم در کتاب خود نیاورده بود و به گفته ابن اثیر حجم گرد آورده او و نیز ارزش علمی آنها با آنچه ابو عبید هروی عرضه داشته است برابری می‌کند.

۸. النهایة فی غریب الحدیث والاثار، ابو السعادات مبارک بن محمد جزری، ابن اثیر

(م ۶۰۶ ق).

ابن اثیر با کنار هم نهادن آنچه ابو عبید هروی در الغریبین و ابو موسی مدینی در المجموع المغیث گرد آورده بودند و نیز واژه‌هایی که خود بدانها دست یافته بود، کتاب بزرگ خویش را پدید آورد.

او کتاب را به همان ترتیب مشهور الفبایی سامان داد و پس از ذکر واژه غریب، عبارتی از حدیث را که مشتمل بر آن واژه و نیازمند شرح است آورد. او برای اختصار، واژه‌های غریب قرآنی را از الغریبین حذف کرد و بسیاری از شواهد شعری را نیز نیاورد. زحمات و ابتکارات او موجب شد که کتابش هنوز، اصلی‌ترین منبع در غریب الحدیث باشد و دیگر کتابهای غریب الحدیث مانند کتاب بزرگ ابن حاجب (م ۶۴۶ ق) و حتی کتاب دیگر خودش، منال الطالب فی شرح طوَال الغرائب، را تحت الشعاع قرار دهد.

صفی‌الدین ارموی و جلال‌الدین سیوطی بر کتاب نهاییه، ذیل و تکمله نگاشتند و صلاح‌الدین حنفی و نسیب سیوطی آن را تلخیص کردند. عماد‌الدین ابو الفداء حنبلی هم آن را به شعر درآورد و الکفایه فی نظم النهایه نامید.

۹. مجمع البحرین و مطلع النیرین، فخرالدین محمد علی بن احمد، مشهور به طریحی (م ۱۰۸۵ ق).

او ابتدا کتاب غریب احادیث الخاصه را نوشت و در آن لغات غریب احادیث ائمه شیعه علیهم‌السلام را گرد آورد. در گام بعدی، واژه‌های غریب قرآن را نیز شرح کرد و بدان افزود و کتاب مجمع البحرین را پدید آورد. او در این کتاب با ارائه گاه و بیگاه تاریخیچه‌ای از پیامبران و محدثان و دانشمندان و حتی مکانها و نیز توضیح عقاید و فرقه‌ها کتاب خود را از یک غریب الحدیث فراتر برد. شیوه تنظیم او نیز الفبایی است، اما به دلیل تسهیل دستیابی، همه کلمات مهموز اللام و ناقص را در حرف «الف» کتاب جای داد.

۱۰. غریب حدیث بحار الانوار، حسین حسینی بیرجندی (معاصر).

علامه محمد باقر مجلسی در طول تدوین بحار الانوار و شرح جوامع روایی شیعه، واژه‌های بسیاری را تفسیر کرد. او با استفاده از کتب لغت، غریب الحدیث و نیز تسلط بر احادیث مفسر و شارح، توانست در موارد بسیاری تفسیر حدیث با حدیث به دست دهد. از این رو گردآوری این واژه‌ها و شرح آنها و ترتیب الفبایی آنها دریچه‌ای به سوی واژه‌های غریب حدیث شیعه است و این کار تا حدود بسیاری در این کتاب به انجام رسیده است.

فهرست منابع

- الاجارة (١٣٦٥ ش)، للسيد ابى القاسم بن على اكبر الخونى، قم: مدرسة دارالعلم.
- الاجتهاد والتقليد (١٤١٠ ق)، للسيد ابى القاسم بن على اكبر الخونى، قم: دارالهادى، الطبعة الثالثة.
- الاحاديث المقلوبة وجواباتها (١٣٧٤ ش)، لحسين بن على الطباطبائى البروجردى، تعليق محمد رضا الحسينى الجلالى، قم: مؤسسه فرهنگى دارالحديث.
- الاحتجاج على اهل اللجاج (١٤١٣ ق)، لأبى منصور أحمد بن على بن أبى طالب الطبرسى، تحقيق إبراهيم البهادرى و محمد هادى به، تهران: دارالأسوة، الطبعة الأولى.
- إحياء علوم الدين (١٤١٢ ق)، لأبى حامد محمد بن محمد الغزالى، بيروت: دارالهادى، الطبعة الأولى.
- الاختصاص (١٤١٤ ق)، المنسوب بالشيخ المفيد، تحقيق على أكبر الغفارى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى، الطبعة الرابعة.
- اختيار معرفة الرجال (رجال الكشى)، الشيخ الطوسى، تحقيق السيد مهدي الرجائى، قم: مؤسسة آل البيت الطبعة الأولى.
- الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد (١٤١٣ ق)، الشيخ المفيد، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى.
- أساس البلاغة (١٣٨٥ ق)، لأبى القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبدالرحيم محمود، بيروت: دار صادر.
- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لأبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، تحقيق حسن الموسوى الخراسان، تهران: دارالكتب الإسلامىة، الطبعة الأولى.
- الإصابة فى تمييز الصحابة (١٤١٥ ق)، لأبى الفضل أحمد بن على بن الحجر العسقلانى، تحقيق عادل أحمد عبدال موجود و على محمد معوض، بيروت: دارالكتب العلمىة، الطبعة الأولى.
- اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها (١٤١٣ ق)، للميرزا على المشكينى، قم: نشر الهادى، الطبعة الخامسة.
- اصلاح المنطق (١٩٧٠ م)، لابن سكيث يعقوب بن اسحاق، شرح و تحقيق احمد محمد شاكر و عبدالسلام محمد هارون، قاهره: دارالمعارف.
- أصول السرخسى (١٤١٤ ق)، لأبى بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل السرخسى، تحقيق أبى الوفاء الأفغانى، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية. حيدرآباد الدكن الهند، فى بيروت - لبنان: دار الكتب العلمىة، الطبعة الأولى.
- اصول الفقه (١٣٧٠ ش)، للشيخ محمد رضا المظفر، قم: مكتب الاعلام الاسلامى، الطبعة الرابعة.

- أعلام الدين في صفات المؤمنين، لأبي محمد الحسن بن محمد الديلمي، قم: مؤسسة آل البيت.
إعلام الوري بأعلام الهدى (١٤١٧ ق)، لأبي عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي، قم: تحقيق و نشر مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى.
- أعيان الشيعة (١٤٥٣ ق)، للسيد محسن بن عبدالكريم الأمين الحسيني العاملي الشقراي، إعداد السيد حسن الأمين، بيروت: دارالتعارف، الطبعة الخامسة.
- الإفصاح في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام (١٤١٢ ق)، الشيخ المفيد، قم: مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى.
الأمالي للصدوق (١٤٥٧ ق)، الشيخ الصدوق، قم: مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى.
الأمالي للطوسي (١٤١٤ ق)، الشيخ الطوسي، قم: مؤسسة البعثة، دارالثقافة الطبعة الأولى.
الأمالي للمفيد (١٤٥٤ ق)، الشيخ المفيد، تحقيق حسين أستاذ ولي وعليّ أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية.
- الإمامة والتبصرة من الحيرة (١٤٥٧ ق)، الحسين بن بابويه القمي، تحقيق محمد رضا الحسيني، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى.
- أمل الآمل في علماء جبل عامل = تذكرة المتبحرين في العلماء المتأخرين، لمحمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق السيد أحمد الحسيني، النجف الأشرف: مطبعة الآداب.
بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (١٤٥٣ ق)، للعلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، بيروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية.
- البدر الزاهر (١٣٦٢ ش)، تقارير مباحث آيت الله بروجردي (ره)، به قلم آيت الله منتظري، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي.
- البرهان في علوم القرآن (١٣٧٦ ق)، لبدرالدين محمد بن عبدالله الزركشي، تحقيق محمدابوالفضل ابراهيم، قاهره: داراحياء الكتب العربية، الطبعة الاولى.
- البيان والتبيين (١٤٥٥ ق)، الجاحظ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قاهره: مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة.
- تاج العروس من جواهر القاموس (١٤١٤ ق)، للسيد محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق عليّ شيري، بيروت: دارالفكر، الطبعة الأولى.
- تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله (١٤٥٤ ق) لأبي محمد الحسن بن عليّ الحرّاني المعروف بابن شعبة، تحقيق عليّ أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية.
- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى (١٤١٥ ق)، محمد عبدالرحمان ابن عبدالرحيم المباركفوري، تحقيق صدقي محمد جميل عطّار، بيروت: دار الفكر.
- تذكرة الحفاظ، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي، بيروت: داراحياء التراث العربي.
تذكرة الفقهاء، العلامة الحلّي، قم: مؤسسة آل البيت.
- ترتيب اصلاح المنطق (١٤١٢ ق)، لابن السكيت، تحقيق و شرح محمد حسن بكائي، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية، الطبعة الاولى.

- تصحیح الاعتقاد (مصنّفات الشيخ المفيد) (۱۴۱۳ ق)، الشيخ المفيد، تحقيق حسين درگاهي، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى.
- تصحيفات المحدثين (۱۴۰۲ ق)، للحسن بن عبدالله بن سعيد العسكري، تحقيق محمود احمد ميرة، قاهره: مطبعة العربية الحديثة، الطبعة الأولى.
- تفسير القرآن الكريم، لصدرالدين محمد بن ابراهيم الشيرازي، تصحيح محمد خواجهي، قم: نشر بيدار.
- تفسير نورالثقلين (۱۴۱۲ ق)، للشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، قم: مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة.
- تكملة أمل الآمل، للسيد حسن الصدر، تحقيق السيد أحمد الحسيني، بيروت: دار الأضواء.
- تنبيه الخواطر ونزهة النواظر (مجموعة ورام)، لأبي الحسين ورام بن أبي فراس، بيروت: دارالتعارف و دارصعب.
- تنزيه الأنبياء، لأبي القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف بسيد المرتضى (۱۴۰۹)، بيروت، لبنان: دارالاضواء، الطبعة الثانية.
- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة (۱۴۰۱ ق)، الشيخ الطوسي، بيروت: دارالتعارف، الطبعة الأولى.
- التوحيد (۱۳۹۸ ق)، الشيخ الصدوق، تحقيق هاشم الحسيني الطهراني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى.
- توضيح الافكار لمعاني تنقيح الانظار (۱۴۱۷ ق)، لابي ابراهيم محمد بن اسماعيل الصنعاني، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، بيروت: دارالكتب العلمية.
- ثواب الاعمال (۱۳۶۸ ش)، شيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه، تحقيق السيد محمد مهدي السيد حسن الخراسان، قم: منشورات الشريف الرضي، دوم.
- جامع الأحاديث (۱۴۱۳ ق)، لأبي محمد جعفر بن أحمد بن علي القمي المعروف بابن الرازي (القرن الرابع)، تحقيق السيد محمد الحسيني النيسابوري، مشهد: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للحضرة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى.
- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي، بيروت: دارالكتب العلمية.
- جامع الرواة (۱۴۰۳ ق)، لمحمد بن علي الغروي الأردبيلي، بيروت: دارالاضواء.
- جامع المدارك (۱۳۵۵ ق)، لسماحة الحجة السيد احمد الخوانساري، تحقيق علي اكبر الغفاري، تهران: مكتبة الصدوق، الطبعة الثانية.
- جامع المسائل (۱۴۲۰ ق)، للشيخ محمد تقى بهجت، قم: نشر شفق، الطبعة الأولى.
- جامعه از ديدگاه نهج البلاغه (۱۳۷۲ ش)، ولي الله برزگر كليشمي، تهران: سازمان تبليغات اسلامي.
- الجعفريات (الأشعثيات)، لأبي الحسن محمد بن محمد بن الأشعث الكوفي (القرن الرابع)، تهران: مكتبة نينوى، طبع ضمن قرب الإسناد.
- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام (۱۴۱۲ ق)، لمحمد حسن النجفي، بيروت: مؤسسة

المرتضى العالمية.

حاشية مجمع الفائدة والبرهان (١٣١٧ق)، للعلامة محمد باقر الوحيد البهبهاني، تحقيق و نشر مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، الطبعة الاولى.

الحج (محاضرات السيد ابوالقاسم الموسوي الخوئي) (١٤٠٧ق)، للسيد رضا الخلخالي، قم: مدرسة دارالعلم.

الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة (١٣٧٧ق)، للشيخ يوسف بن أحمد البحراني، تحقيق محمّد تقى الايرواني، نجف: دارالكتب الإسلامية.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (١٣٨٧ق)، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الإصبهاني، بيروت: دارالكتاب العربي، الطبعة الثانية.

الخصال (١٤١٤ق)، الشيخ الصدوق، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الرابعة. خلاصة الأقوال في علم الرجال (١٤٠٢ق)، العلامة الحلّي، تحقيق السيد محمّد صادق بحر العلوم، قم: مكتبة الرضى.

الخلاف، لابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، قم: دارالكتب العلمية.

الخلل في الصلاة، للامام الخميني (قدس)، قم: مطبعة المهر.

الخمس (١٤١٨ق)، للشيخ مرتضى الحائري، تحقيق محمد حسين امر الله، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الاولى.

دانش نامه امام علي عليه السلام (١٣٨٥ش)، على اكبر رشاد، مركز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر.

الدراية في علم مصطلح الحديث، لزين الدين بن علي العاملي، المعروف بالشهيد الثاني، النجف الأشرف: مطبعة النعمان.

الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة (١٣٦٥ش)، لمحمّد بن الشيخ جمال الدين مكّي بن محمّد بن حامد بن أحمد العاملي النبطي الجزيني الملقّب بالشهيد الأول، مؤسسة طبع و نشر الأستانه الرضوية المقدّسة.

دروس في علم الاصول (١٤٠٦ق)، للسيد محمد باقر الصدر، بيروت: دارالكتاب اللبناني، الطبعة الثانية.

دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام (١٣٨٩ق)، لأبي حنيفة النعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، تحقيق آصف بن عليّ أصغر فيضي، مصر: دارالمعارف، الطبعة الثالثة.

دلائل الإمامة (١٤١٣ق)، لأبي جعفر محمّد بن جرير الطبري، قم: مؤسسة البعثة، الطبعة الاولى. الديوان المنسوب إلى الإمام عليّ، لأبي الحسن محمّد بن الحسين الكيدري، ترجمة أبوالقاسم إمامي، انتشارات أسوة - ترهان.

الذريعة إلى تصانيف الشيعة (١٤٠٣ق)، شيخ آغا بزرگ طهراني، بيروت: دارالاضواء - بيروت، الطبعة الثالثة.

- ذکری الشیعة، الشهيد الأول، قم: مكتبة بصيرتی.
- الرافد فی علم الاصول (تقریرات السيد علی الحسيني السيستاني) (۱۴۱۴ ق)، للسید منیر السيد عدنان القطیفی، قم: مكتبة آیت الله العظمی السيد السيستاني، الطبعة الاولى.
- رجال النجاشی (فهرس أسماء مصنفی الشيعة) (۱۴۰۸ ق)، لأبي العباس أحمد بن علی النجاشی، بیروت: دارالأضواء، الطبعة الأولى.
- رسائل الشهيد الثاني، لزين الدين بن أحمد العاملی الجبعی، قم: مكتبة بصيرتی، قم و استفدنا من الطبعة المحققة أخيراً، نشر مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم.
- الرواشح السماوية فی شرح الأحاديث الإمامية (۱۴۰۵ ق)، لمير محمد باقر الحسيني المرعشي الداماد، قم: مكتبة آیت الله المرعشي، الطبعة الأولى.
- روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات، للعلامة محمد باقر الخوانساري، تحقيق أسدالله إسماعيليان، قم: نشر مكتبة إسماعيليان.
- روضة المتقين، للعلامة مجلسي، تهران: بنياد فرهنگ اسلامي كوشانپور.
- رهاورد خرد (ترجمه تحف العقول) (۱۳۷۶ ق)، پرويز اتابكي، تهران: نشر و پژوهش فرزبان.
- رياض العلماء و حياض الفضلاء (۱۴۰۱ ق)، للميرزا عبدالله أفندي الإصبهاني، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم: مكتبة آیت الله المرعشي العامة، الطبعة الأولى.
- رياض المسائل فی تحقيق الأحكام بالدلائل (۱۴۰۴ ق)، للسيد علي الطباطبائي بن السيد محمد علي بن أبي المعالي، قم: مؤسسة آل البيت.
- ريحانة الأدب، لمحمد علي المدرس (معاصر)، تبريز: المكتبة الخيام، الطبعة الثانية.
- الزهد، لأبي عبدالرحمن بن عبدالله بن المبارك الحنظلي المروزي، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت: دارالكتب العلمية.
- الزهد (۱۳۹۹ ق)، للحسين بن سعيد الكوفي الأهوازي، قم: المطبعة العلمية.
- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى (۱۴۱۰ ق)، لأبي جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية.
- سماة المقال فی علم الرجال، للكلباسي أبي الهدى بن أبي المعالي، تحقيق السيد محمد الحسيني القزويني، مؤسسة ولي العصر للدراسات الإسلامية.
- سنن ابن ماجة (۱۳۹۵ ق)، لأبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الأولى.
- سنن أبي داود (۱۴۱۰ ق)، لأبي داود سليمان بن أشعث السجستاني الأزدي، تحقيق سعيد محمد اللحام، بيروت، لبنان: دارالفكر، الطبعة الاولى.
- سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، بيروت، لبنان: دارالفكر، الطبعة الثانية.
- السنن الكبرى (۱۴۱۴ ق)، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى.

- شرح أصول الكافي، للحكيم الشيرازي صدر المتألهين، الطبعة الحجرية.
- شرح اصول الكافي (١٤٢١ ق)، للمولى محمد صالح المازندراني، ضبط وتصحيح السيد علي عاشور، بيروت: داراحياء التراث العربي.
- شرح جهل حديث (١٣٧١ ش)، للامام الخميني (قدس)، تهران: مؤسسه تنظيم ونشر آثار امام خميني (س).
- شرح النخبة (نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر) (١٩٩٢ م)، ابن حجر العسقلاني، تحقيق نور الدين عتر، دمشق: مطبعة الصباح.
- شناخت نامه علامه مجلسي، مهدي مهريزي و هادي رباني، تهران: همايش بزرگداشت علامه مجلسي.
- صحيح البخاري (١٤٠١ ق)، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، دارالفكر.
- صحيح مسلم (١٤١٢ ق)، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: دارالحديث، الطبعة الأولى.
- الصراف المستقيم إلى مستحقّي التقديم (١٣٨٤ ق)، للشيخ زين الدين أبي محمد علي بن يونس النباطي البياضي، إعداد محمد باقر البهودي، تهران: المكتبة المرتضوية، الطبعة الأولى.
- الصلاة (١٤١٥ ق)، للشيخ مرتضى الانصاري، تحقيق لجند تحقيق تراث الشيخ الاعظم، قم: مؤسسة باقري، الطبعة الاولى.
- طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، لعلی أصغر بن شفيح الموسوي الجابلقی، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي.
- الطهارة (١٤١٥ ق)، للشيخ مرتضى الانصاري، قم: مؤسسة الهادي، الطبعة الاولى.
- طهارة الكبير (١٤١٨ ق)، للسيد مصطفى الخميني، قم: مؤسسة تنظيم و نشر آثار الامام الخميني (قدس)، الطبعة الاولى.
- عارضة الاحوذى بشرح صحيح الترمذی (١٤١٥ ق)، لابي عربي محمد بن عبدالله المالكي، اعداد هشام سمير البخاري، بيروت: داراحياء التراث العربي.
- العدد القويّة لدفع المخاوف اليوميّة (١٤٠٨ ق)، العلامة الحلّي، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آيت الله المرعشي، الطبعة الأولى.
- عدّة الأصول، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق محمد مهدي نجف، قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى.
- العقل و الجهل في الكتاب والسنة (١٤١٢ ق)، لمحمد الري شهري، قم: دارالحديث، الطبعة الأولى.
- علل الشرائع (١٤٠٨ ق)، الشيخ الصدوق، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الأولى.
- العلم والحكمة في الكتاب والسنة (١٣٧٦ ش)، لمحمد الري شهري، قم: دارالحديث، الطبعة الأولى.
- عون المعبود شرح سنن ابي داود (١٤١٥ ق)، لابي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الثانية.
- العين (١٤٠٩ ق)، لأبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المنخزومي، قم: دارالهجرة، الطبعة الأولى.

عیون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، تحقیق السید مهدی الحسینی اللاجوردی، تهران: منشورات جهان.

عیون الحکم والمواظ (۱۳۷۶ ش)، لأبی الحسن علی بن محمد اللیثی الواسطی، تحقیق حسین الحسینی البیرجندی، قم: دارالحديث، الطبعة الأولى.

غرر الحکم ودرر الکلم (۱۳۶۰ ش)، لعبدالواحد الأمدی التمیمی، تحقیق میر سید جلال الدین المحدث الأرموی، جامعة طهران، الطبعة الثالثة.

غریب الحدیث (۱۴۰۲ ق)، لأبی سلیمان محمد بن محمد الخطابی البستی، تحقیق عبدالکریم ابراهیم الغرباوی، مکه: جامعة ام القرى.

الغیبة، لأبی عبدالله محمد بن ابراهیم بن جعفر الکاتب النعمانی، تحقیق علی أكبر الغفاری، تهران: مکتبة الصدوق.

فتح الباری (شرح صحیح البخاری) (۱۳۷۹ ق)، ابن حجر العسقلانی، تحقیق عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، بیروت: دارالفکر، الطبعة الأولى.

فرائد الاصول فی تمييز المزئف عن القبول = (الرسائل)، للشيخ مرتضى الأنصاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

فرهنگ لاروس (۱۳۷۵ ش)، لخلیل جر، ترجمه حمید طیبیان، تهران: امیر کبیر.

فضائل الأشهر الثلاثة (۱۳۹۶ ق)، الشيخ الصدوق، تحقیق غلامرضا عرفانیان، قم: مکتبة الداوری، الطبعة الأولى.

فقه اللغة و سر العربية (۱۳۹۲ ق)، لابی منصور عبدالملک بن محمد الثعالبی، قاهره: المکتبة الفیصلیة.

الفقیه = کتاب من لا یحضره الفقیه (۱۳۹۰ ق)، الشيخ الصدوق، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

فوائد الاصول (۱۴۰۶ ق)، للشيخ محمد علی الکاظمی الخراسانی، تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

الفهرست (۱۴۱۷ ق)، لأبی جعفر محمد بن الحسن الطوسی، تحقیق جواد القیومی، قم: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى.

فیض القدر، لزين الدين محمد عبدالرؤوف المناوی، بیروت: دارالفکر.

القاموس المحيط، للشيخ أبي طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادی، بیروت: دارالفکر.

القوانين المحكمة (۱۳۷۸ ق)، للميرزا القمى أبى القاسم الجیلانی، تهران: المکتبة العلمیة.

الکافی (۱۴۰۱ ق)، محمد بن یعقوب بن إسحاق الكلینی الرازی، تحقیق علی أكبر الغفاری، بیروت: دارصعب و دارالتعارف، الطبعة الرابعة.

کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او (۱۴۱۳ ق)، اتان کلبرگ، ترجمه سید علی قرانی و رسول جعفریان، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.

کشف الخفاء و مزیل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس (۱۴۰۸ ق)، لإسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی، بیروت: دارالکتب العلمیة.

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (١٣٧٨ ق)، مصطفى بن عبدالله كاتب الجلبى (المعروف بحاجى خليفه)، تهران: اوفست المكتبة الإسلامية.
- كشف الغمة فى معرفة الأئمة (١٤٠١ ق)، لعلى بن عيسى الإربلى، تصحيح السيد هاشم الرسولى المحلاتى، بيروت: دارالكتاب الإسلامى، الطبعة الأولى.
- كشف اللثام عن كتاب قواعد الأحكام، لمحمد بن تاج الدين بن محمد الإصفهاني، المعروف بالفاضل الهندي، الطبعة الحجرية، قم: مكتبة المرعشى.
- كفاية الاصول (١٤٢٢ ق)، للاخوند محمد كاظم الخراسانى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
- الكفاية فى علم الرواية (١٤٠٩ ق)، احمد بن على بن ثابت (خطيب البغدادى)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الكلينى والكافى (١٤١٦ ق)، للشيخ عبدالرسول عبدالحسن الغفار، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، الطبعة الاولى.
- كنز العمال فى سنن الأقوال والأفعال (١٤٠٩ ق)، لعلاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندي، تصحيح صفوة السقا، بيروت: لبنان، مؤسسة الرسالة .
- كنز الفوائد، (١٤١٠ ق)، للشيخ أبى الفتح محمد بن على بن عثمان الكراجكي الطرابلسى، إعداد عبدالله نعمة، قم: دارالذخائر، الطبعة الأولى.
- لسان العرب (١٤١٠ ق)، ابن منظور المصرى، بيروت: دارصادر، الطبعة الأولى.
- مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلّى، تحقيق محمد على البقال، بيروت: دار الأضواء.
- المجازات النبوية، الشريف الرضى، تحقيق و شرح طه محمد الزينى، قم: مكتبة بصيرتى.
- مجمع البحرين (١٤٠٨ ق)، لفخر الدين الطريحي، تحقيق السيد أحمد الحسينى، تهران: مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١٤١٢ ق)، لنور الدين على بن أبى بكر الهيثمى، تحقيق عبدالله محمد درويش، بيروت: دارالفكر، الطبعة الأولى.
- المجموع فى شرح المذهب، لابی زكريا محيى الدين يحيى بن شرف النووى، بيروت: دارالفكر.
- المحاسن (١٤١٣ ق)، لأبى جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقى، تحقيق السيد مهدي الرجائى، قم: المجمع العالمى لأهل البيت، الطبعة الأولى.
- محاضرات فى اصول الفقه (تقريبات السيد الخونى) (١٤١٠ ق)، للشيخ محمد اسحاق الفياض، قم: دارالهادى، الطبعة الثالثة.
- المحبة فى الكتاب والسنة (١٤٢١ ق)، لمحمد الرى شهرى، بيروت: دارالحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
- مختار الصحاح (١٣٩٣ ق)، لمحمد بن ابى بكر بن عبدالقادر الرازى، بيروت: دارالفكر.
- مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول (١٣٧٠ ش)، للعلامة المجلسى، تحقيق هاشم الرسولى المحلاتى، تهران: دارالكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة.
- مرآة الكتب (١٤١٤ ق)، للعلامة ثقة الاسلام التبريزى، تحقيق محمد على الحانرى، قم: مكتبة

آیت الله المرعشی العامة، الطبعة الاولى.

مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني، قم: تحقيق ونشر مؤسسة المعارف الإسلامية. المستدرک علی الصحیحین (۱۴۱۱ ق)، الحاکم النیسابوری، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (۱۴۰۷ ق)، لمیرزا حسین النوری الطبرسی، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى.

مستدرکات اعیان الشیعة (۱۴۰۸ ق)، لحسن الامین، بیروت: دارالتعارف.

مستمک العروة الوثقی (۱۴۰۴ ق)، للسید محسن الطباطبائی الحکیم، قم: مکتبة السید المرعشی.

مستند الشیعة فی أحكام الشریعة، لأحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر النراقی، قم: مؤسسة آل البيت. مسند أبی یعلی الموصلی (۱۴۰۸ ق)، لأبی یعلی أحمد بن علی بن المثنی التمیمی الموصلی، تحقیق حسین سلیم اسد، دارالمأمون للتراث، الطبعة الأولى.

المسند لأحمد بن حنبل (۱۴۱۴ ق)، لأحمد بن محمد بن حنبل الشیبانی، تحقیق عبدالله محمد الدرویث، بیروت: دارالفکر، الطبعة الثانية.

مشارق الشموس فی شرح الدروس، لآقا حسین بن جمال الدین محمد الخوانساری، طبع بالأوفسیت فی مؤسسة آل البيت.

مشرق الشمسین واکسیر السعادتین (۱۴۱۴ ق)، الشیخ البهائی، تحقیق السید مهدي الرجائی، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة.

مشكاة الأنوار فی غرر الأخبار (۱۴۱۸ ق)، لأبی الفضل علی الطبرسی، تحقیق مهدي هوشمند، قم: دارالحديث، الطبعة الأولى.

مصایب الانوار لحل مشكلات الاخبار، لعبدالله شبر، تحقیق السید علی نجل السید محمد، قم: بصیرتی.

مصادقة الاخوان (۱۴۰۲ ق)، الشیخ الصدوق، عراق: مکتبة الامام صاحب الزمان العامه.

مصباح الفقاهة (۱۳۷۱ ش)، للسید ابی القاسم بن علی اکبر الخوئی، قم: مکتبة وجدانی، الطبعة الثالثة.

مصباح الفقیه، رضا بن محمد هادی الهمدانی الغروی، قم: المؤسسة الجعفریة لإحياء التراث.

المصنّف، لأبی بکر عبدالرزاق بن همام الصنعانی، تحقیق حبیب الرحمن الأعظمی، بیروت: منشورات المجلس العلمی.

المصنّف فی الأحادیث والآثار، لأبی بکر عبدالله بن محمد بن أبی شیبة العبسی الکوفی، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت: دارالفکر.

مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول (۱۴۲۰ ق)، کمال الدین محمد بن طلحة الشافعی، تحقیق ماجد ابن احمد العطیة، مؤسسة أم القرى للتحقیق و النشر، بیروت، لبنان، اول.

معانی الأخبار (۱۳۶۱ ش)، الشیخ الصدوق، تحقیق علی أكبر الغفاری، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، الطبعة الأولى.

- المعتبر فى شرح المختصر (١٣٦٤ ق)، للمحقق الحلّى نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلى، تحقيق لجنة بإشراف الشيخ ناصر مكارم، مؤسسة سيّد الشهداء. معجم السفر (١٤١٤ ق)، لابي طاهر احمد بن محمد السلفى، تحقيق عبدالله عمر البارودى، بيروت: دارالفكر.
- المعجم الكبير (١٤٠٤ ق)، لأبى القاسم سليمان بن أحمد اللخمي الطبرانى، تحقيق حمدى عبدالمجيد السلفى، بيروت: دار إحياء التراث العربى، الطبعة الثانية.
- معرفة علوم الحديث (١٤٠٠ ق)، الحاكم النيسابورى، بيروت: دارالآفاق الجديدة، الطبعة الرابعة. معجم المؤلفين، للدكتور عمر رضا كحالة، بيروت: مكتبة المثنى.
- المغنى (١٤٠٣ ق)، لابي محمد عبدالله بن احمد بن قدامة، بيروت: دارالكتاب العربى.
- مقاييس اللغة = معجم مقاييس اللغة (١٤٠٤ ق)، لأبى الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، المعروف بابن فارس، تحقيق وضبط عبدالسلام محمّد هارون، قم: مركز النشر لمكتب الإعلام الإسلامى.
- مقاييس نقد متون السنة (١٤٠٤ ق)، لمسفر بن غرم الله الدمينى، رياض: مسفر بن غرم الله الدمينى. مقتضب الاثر فى النص على الائمة الاثنى عشر (١٤٠٥ ق)، لابي عبد الله احمد بن محمد بن عياش الجوهري، بيروت: دار الاضواء.
- مقدمة ابن الصلاح فى علوم الحديث (١٤١٦ ق)، عثمان بن عبد الرحمان الشهرزورى، تحقيق صلاح محمّد عويضة، بيروت: دارالكتب العلمية.
- مكتبة العلامة الحلّى (١٤١٦ ق)، للسيد عبدالعزيز الطباطبائى، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، الطبعة الاولى.
- المنار المنيف (١٤٠٨ ق)، لشمس الدين محمد بن ابى بكر بن قيم الجوزية، تحقيق احمد عبدالشافى، بيروت: دارالكتب العلمية.
- متقى الجمان فى الأحاديث الصحاح و الحسن، للحسن بن زين الدين (الشهيد الثانى) المعروف بصاحب المعالم، تحقيق على أكبر الغفارى، قم: مؤسسة النشر الإسلامى.
- متهى المطلب فى تحقيق المذهب، ابو منصور الحسن بن يوسف الحلّى، مشهد: بنياد پژوهشهاى آستان قدس رضوى.
- منية المرید (١٤٠٩ ق)، لزين الدين علىّ العاملي المعروف بالشهيد الثانى (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق رضا المختارى، قم: مكتب الإعلام الإسلامى، چاپ الأولى.
- الموطأ (١٤٠٦ ق)، لمالك بن أنس، تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي، بيروت: داراحياء التراث العربى، الطبعة الأولى.
- موسوعه الامام على بن ابى طالب عليه السلام فى الكتاب والسنة (١٤٢٠ ق)، لمحمد حمدى الرى شهرى، قم: دارالحديث، الطبعة الاولى.

- المؤمن (۱۴۰۴ ق)، لحسين بن سعيد الكوفي الاهوازي، قم: مدرسة الامام المهدي عليه السلام.
- مذهب البارع (۱۴۰۷ ق)، لجمال الدين احمد بن محمد بن فهد الحلبي، تحقيق الشيخ مجتبي العراقي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- ميراث حديث شيعه، فصلنامه، به كوشش مهدي مهريزي و علي صداري خويي، قم: مؤسسة فرهنگي دارالحديث، دفتر اول ۱۳۷۷.
- ميزان الحكمة (۱۴۱۶ ق)، لمحمد المحمدي الري شهري، قم: دارالحديث.
- الميزان في تفسير القرآن (۱۳۹۴ ق)، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، قم: طبع مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، الطبعة الثالثة.
- نثر الدرّ (۱۹۸۱ م)، لأبي سعيد منصور بن الحسين الأبي، تحقيق محمد عليّ قرنة، مصر: الهيئة المصرية العامة، الطبعة الأولى.
- نزهة الناظر وتنبيه الخواطر (۱۴۰۸ ق)، لأبي عبدالله الحسين بن محمد الحلواني، قم: مؤسسة الإمام المهدي (عج)، الطبعة الأولى.
- نگاهي به علي، محمد تقى جعفرى، قم: جهان آرا.
- النهاية في غريب الحديث والأثر (۱۳۶۷ ش)، ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، قم: مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الرابعة.
- نهاية المرام في تميم مجمع الفائدة و البرهان، للسيد محمد بن علي الموسوي العاملى المعروف بصاحب المدارك، مؤسسة النشر الإسلامي.
- نهج البلاغة (۱۳۷۲ ش)، ترجمه سيد جعفر شهيدى، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي.
- نهج السعادة في مستدرك نهج البلاغة، للشيخ محمد باقر المحمودى (معاصر)، بيروت: مؤسسة الأعلمي.
- نيل الاوطار من احاديث سيد الاخيار (۱۹۷۳ م)، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني، بيروت: دارالجيل.
- الوافي (۱۴۰۶ ق)، لملاً محسن بن مرتضى الفيض الكاشاني، تحقيق ضياء الدين حسين اصفهاني، اصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.
- وسائل الشيعة (۱۴۰۹ ق)، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملى، قم: مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى.
- الهداية، الشيخ الصدوق، قم: مؤسسة الامام الهادي عليه السلام.

اعلام

- آقابزرگ طهرانسی، محمد محسن ۴۰، ۴۹، ۲۰۷
- ابان بن تغلب ۷۰
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله ۲۱۵
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین ۳۵
- ابن ابی عمیر، محمد بن زیاد ۲۷، ۲۹، ۱۵۹
- ابن ابی یعفر، عبدالله ۱۱۹
- ابن اثیر، مبارک بن محمد ۸۴
- ابن ادريس، محمد بن احمد ۵
- ابن بابویه، محمد بن علی ۲۹، ۳۰، ۳۹
- ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۷۳، ۲۰۲، ۲۴۰
- ۲۴۵
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی ۱۶۷
- ابن حمدون، ابوالمعالی، محمد بن حسن ۶۴
- ابن حنبل، احمد بن محمد ۱۳۱
- ابن دقیق عید، محمد بن علی ۱۶
- ابن سبکیت، یعقوب بن اسحاق ۲۴۶
- ابن طاووس، احمد بن موسی ۳۴، ۳۶
- ابن طاووس، علی بن موسی ۱۴، ۳۴
- ابن عباس، عبدالله بن عباس ۸۶، ۸۷، ۱۳۱
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله ۱۲
- ابن عمر، عبدالله بن عمر ۱۶۸
- ابن فارس، احمد بن فارس ۸۱
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم ۸۴
- ابن میثم، میثم بن علی ۳۵
- ابن یقطین، یعقوب بن یقطین ۲۵۳
- ابوالقاسم علی بن الحسین الموسوی ← سید مرتضی
- ابوبکر بن عبدالرحمان بن حارث ۱۴۲
- ابو درداء، عُوَیمر بن زید ۱۸۰
- ابو ذر غفاری، جندب بن جناده ۲۵، ۱۶۶
- ابوسعید حسن بن حسین سبزواری ۳۵
- ابو عبید، قاسم بن سلام ۳۰، ۸۴، ۱۰۴، ۱۷۱
- ابو عبید هروی، احمد بن محمد ۸۴
- ابو عبیده، معمر بن مثنیٰ ۲۶، ۸۴
- ابو عبیده حذاء ۱۹۱
- ابو عزة، عمرو بن عبدالله بن عمیر ۱۴۶
- ابو هریره، عبدالله بن عامر ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۶۹
- احمر بجلی، ابان بن عثمان ۲۶، ۸۴
- ازهری، محمد بن احمد ۸۱
- استادی، رضا ۱۶۱
- استرآبادی، محمد امین بن محمد شریف ۳۷
- استرآبادی، محمد شفیع بن محمد علی ۴۹
- اشعث بن قیس ۲۱۴
- امّ معقل ۱۴۲، ۱۴۴

- ۵۱ امین عاملی، محسن
 ۵۲ امینی، عبدالحسین
 آنس بن مالک ۱۰۳
 اهوازی، حسین بن سعید ← کوفی اهوازی، حسین بن سعید
 ایزوتسو، توشیهیکو ۲۳۸
 بحرانی، یوسف بن احمد ۱۵، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۹۵
 بخاری، محمد بن اسماعیل ۱۶۷
 برقی، احمد بن محمد ۲۸، ۱۵۹
 بروجردی، حسین ۱۶۰، ۲۲۰، ۲۴۳
 بلاغی، محمدجواد ۳۷
 بهبودی، محمد باقر ۵۳
 بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل ۵۱
 بیهقی، احمد بن حسین ۱۳۴
 ثعالبی، عبدالملک بن محمد ۸۷
 جاحظ، عمرو بن بحر ۳۵
 جزایری، سید نورالدین بن نعمت الله ۸۸
 جزایری، نعمت الله بن عبدالله ۴۸، ۴۹
 جعفر بن محمد (ع)، امام ششم ۱۳، ۲۶، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۱۸، ۲۲۷، ۲۴۱، ۲۴۸
 جعفری، محمدتقی ۵۳، ۲۴۶
 جمال الدین خوانساری ← آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین
 جوهری، اسماعیل بن حماد ۸۱
 حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله ۶
 حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله ۶، ۱۴۵
 حرّ عاملی، محمد بن حسن ۳۳، ۴۲-۴۴، ۱۶۰، ۲۰۶
 حسن بن علی (ع)، امام دوم ۲۰۳، ۲۱۶
 حسنی، هاشم معروف ۵۴
 حسین بن علی (ع)، امام سوم ۱۳۷، ۲۱۵، ۲۱۶
 حسینی استرآبادی، محمد باقر (میرداماد) ۳۷، ۱۹۷
 حسینی طالقانی، عبدالله ۴۸
 خاتون آبادی، میر محمد حسین ۴۵
 خطابی، احمد بن محمد ۸۴
 خفاجی، فخرالدین بن محمد ← طریحی
 خلیل بن احمد ۸۰، ۱۷۸، ۲۲۰
 خمینی، روح الله، رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران ۵۲، ۲۴۵
 خوانساری، محمد باقر ۴۵
 دمینی، مسفر بن عزم الله ۱۵۸
 رشید وطواط، محمد بن محمد ۳۵
 زرارة بن اعین ۲۹
 زمخشری، محمود بن عمر ۱۰۴
 زهری، محمد بن سعد ← ابن سعد، محمد بن سعد
 سبحانی تبریزی، جعفر ۴۶، ۵۳
 سعد بن ابی وقاص ۱۴۲
 سعید بن مسیب ۱۸۰
 سگونی ۱۹۴
 سلمان فارسی ۲۵
 سلیم بن قیس هلالی ۲۵، ۱۸۸
 سیبویه، عمرو بن عثمان ۸۰
 سید ابراهیم بن محمد باقر رضوی قمی ۵۱
 سید جزایری ← جزایری، نعمت الله بن عبدالله
 سید رضی، محمد بن حسین ← شریف الرضی، محمد بن حسین
 سید محمد حسین طباطبایی بروجردی ۵۱

- سید مرتضی ۱۰۴، ۳۲-۳۰
 سید نورالدین علی بن ابی الحسن عاملی ۳۸
 شبر، عبدالله ۵۱
 شبیری زنجانی، موسی ۲۴۳، ۱۶۰
 شریف الرضی، محمد بن حسین ۱۳۶، ۱۷۰
 شعرانی، ابوالحسن ۳۸، ۱۹
 شوشتری، محمدتقی ۵۴
 شهید ثانی، زین الدین بن علی ۷۶، ۳۶
 شهیدی، جعفر ۲۲۱، ۲۱۶
 شیخ بهایی، محمد بن حسین ۳۶
 شیخ تقی الدین کفعمی ۴۹
 شیخ جمال الدین حسن (فرزند شهید ثانی) ۳۶
 شیخ سلیمان بن عبدالله بحرانی ۴۹
 شیخ شوشتری، محمدتقی ← شوشتری، محمدتقی
 شیخ صدوق ← ابن بابویه، محمد بن علی
 شیخ مفید ۳۲-۳۰
 شیرازی، نصرالله بن محمد باقر ۸۸
 شیروانی، محمد بن حسن ۴۷
 صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم ۲۲۴، ۳۷
 صفار، محمد بن حسن ۱۵۹
 صنعانی، عبدالرزاق بن همام ۶۸
 طباطبایی، محمد حسین ۲۵۰، ۲۴۵
 طبرانی، سلیمان بن احمد ۱۴۲، ۱۳۴، ۲۳۲
 طبرسی، فضل بن حسن ۴۷
 طریحی، حسام الدین بن جمال الدین ۸۸
 طریحی، فخرالدین بن محمد ۸۴، ۴۹
 طوسی، محمد بن حسن ۴۳، ۳۳، ۳۲، ۱۷
- ۱۵۹، ۱۹۲-۱۹۵، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۳، ۲۳۷، ۲۵۴-۲۵۲
 ظاهری، ابوبکر محمد بن داوود ← ظاهری، محمد بن داوود
 ظاهری، محمد بن داود ۱۰۳
 عاصم بن حمید ۲۲۰
 عاملی، ابراهیم بن علی ← کفعمی، ابراهیم بن علی
 عاملی، عزالدین حسین بن عبدالصمد ۳۷
 عاملی، محمد جواد ۵۱
 عایشه بنت ابی بکر ۱۴۵
 عبایه بن عمرو بن ربیع اسدی (از تابعان) ۱۳۵
 عبدالرحمان بن حجاج (از اصحاب امام صادق) ۱۳۸
 عبدالله بن عمر ۱۶۷
 علامه حلی، حسن بن یوسف ۳۴، ۱۴، ۳۶
 علی بن ابی طالب (ع)، امام اول ۱۰، ۱۳، ۲۰، ۲۴-۲۶، ۴۹، ۵۵، ۶۴، ۷۷، ۷۸، ۹۰، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۵۷، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۱۴-۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۵، ۲۴۶
 علی بن حسین (ع)، امام چهارم ۲۲۰
 علی بن رئاب ۱۲۰
 علی بن مغیره (از اصحاب امام صادق) ۱۳۲
 علی بن موسی (ع)، امام هشتم ۲۰، ۲۷، ۶۴، ۱۴۰، ۱۶۹، ۲۳۰
 علی بن مهزیار ۱۵۹
 عمار ساباطی (از اصحاب امام صادق) ۷۰، ۱۹۲

- عیص بن قاسم (از اصحاب امام صادق) ۱۹۰
 مجلسی، عبدالله بن محمد تقی ۴۷
 مجلسی، عزیزالله بن محمد تقی ۴۶
 مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی ۱۵، ۳۸، ۴۵، ۶۵، ۷۵، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۶۰، ۲۰۶
 محدث نوری، حسین بن محمد تقی ←
 نوری، حسین بن محمد تقی
 محمد بن علی (ع)، امام پنجم ۱۳، ۱۴۰، ۱۹۴، ۱۷۶
 محمد بن مارد ۲۴۰
 محمد بن مسلم ۱۹۷، ۱۸۸
 محمد تقی بن عبدالرحیم تهرانی ۵۱
 محمد شریف خاتون آبادی ۴۹
 محمد صالح بن عبدالواسع حسینی
 خاتون آبادی ۴۷
 محمد (ص)، پیامبر اسلام ۱۰، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۳۷، ۵۴، ۶۶، ۶۷، ۷۶، ۷۸، ۸۴، ۹۲، ۱۰۰-۱۰۳، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۳۱-۱۳۷، ۱۳۹-۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۶-۱۷۲، ۱۷۹-۱۸۱، ۱۹۶، ۲۱۳، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۶، ۲۴۷
 محمدی ری شهری، محمد ۵۳، ۵۵
 مدینی اصفهانی ۸۴
 مسلم بن حجاج نیشابوری ۱۶۸
 معاویة بن عمّار (از اصحاب امام صادق) ۲۹
 معروف الحسنی، هاشم ← حسنی، هاشم معروف
 معلی بن خنیس ۱۸۸، ۲۲۷
 مغیره بن احنس (از اصحاب امام علی) ۹۹
 مقداد بن أسود ۲۵
 ملا خلیل قزوینی ۳۸
 غزالی، محمد بن محمد ۲۱۷
 غفاری، علی اکبر ۷۵، ۵۲
 فاطمه زهرا (س) ۱۳۷
 فاضل آبی، حسن بن ابی طالب ۱۳۶
 فراهیدی، خلیل بن احمد ← خلیل بن احمد فضیل بن عثمان ۲۴۰
 فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۴، ۷۵، ۲۰۶
 فیض، ملا محسن ← محمد بن شاه مرتضی
 قاضی سعید قمی، محمد سعید بن محمد مفید ۴۹
 قاضی نعمان مغربی ۲۵۲
 قرضاوی، یوسف ۲۱۷
 قزوینی، عبدالکریم بن محمد یحیی ۴۸
 قطب راوندی، سعید بن هبة الله ۲۱۵
 کاشفی بیهقی سبزواری، کمال الدین حسین ۳۵
 کاظمی نجفی قاسم بن محمد ۴۷
 کفعمی، ابراهیم بن علی ۸۸
 کلینی، محمد بن یعقوب ۲۸، ۳۰، ۸۹، ۱۸۸
 کوفی اهوازی، حسین بن سعید ۱۵۹
 گلستانه، علاء الدین ۴۷
 لاهیجی، محمد باقر بن عبدالرزاق ۴۸
 مازندرانی، محمد صالح بن احمد ۳۸، ۱۴۱
 مازندرانی، محمد هادی ۳۸
 مازنی، نصر بن شمیل ۸۰
 مالک اشتر ۲۰۳
 مالک بن انس ۸۰

- میرک بن موسیٰ بن ابراہیم حسینی توفی ۴۷
 ۳۷ ملا رفیع الدین محمد بن مؤمن گیلانی
 نباطی عاملی، علی بن محمد ۳۵
 نوری، حسین بن محمد تقی ۲۵۲، ۵۱
 نووی، یحییٰ بن شرف ۱۶۷
 وحید بہبہانی ← بہبہانی، محمد باقر بن
 محمد اکمل
 ولید بن صبیح ۱۴۲، ۱۴۴
 ہاشم بن سلیمان بن اسماعیل موسیٰ
 بحرانی توبلی ۴۷
 یوسف بن عبداللہ بن سلام (از تابعان) ۱۴۳
 یونس بن عبدالرحمان ۲۷، ۲۹، ۱۵۹
 ۱۸۸ منصور بن حازم
 موسیٰ بن جعفر (ع)، امام ہفتم ۲۶، ۲۷،
 ۱۳۹، ۲۵۳
 ۳۸ میر اسماعیل خاتون آبادی
 میرداماد ← حسینی استرآبادی، محمد باقر
 میرزا حسین نوری ← نوری، حسین بن
 محمد تقی
 میرزا محمد بن سید حیدر حسینی
 طباطبائی (میرزا رفیع الدین نائینی) ۳۸