

اعتبارسنجی اخبار آحاد از منظر اصولی و معرفت‌شناختی*

محسن رفعت** و امید قربانخانی***

چکیده

اخبار آحاد حجم گسترده‌ای از میراث حدیثی مسلمانان را تشکیل می‌دهند. چگونگی اعتبارسنجی آن‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این اخبار به لحاظ موضوعی به دو دسته فقهی و غیر فقهی قابل تقسیم هستند که در اعتبارسنجی آن‌ها نیز دو رویکرد متفاوت اصولی و معرفت‌شناختی مطرح شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی ابتدا به تبیین این دو رویکرد و تشریح معنای اعتبار و ملاک آن از منظر هر یک از آن‌ها پرداخته و سپس با لحاظ ملاک‌های مذکور و با هدف دستیابی به دیدگاه روایی در مسئله اعتبارسنجی اخبار آحاد، روایات معصومان^β را مورد بررسی قرار داده و به این نتیجه دست یافته که ملاک اعتبارسنجی مورد اشاره در روایات برای هر دو دسته اخبار فقهی و غیر فقهی، «موافقت با آموزه‌های قرآن و سنت» است. راست‌آزمایی نشان می‌دهد ملاک مزبور در هر دو رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی، دارای اعتبار بوده و نزد بسیاری از دانشمندان، مبنای اعتبارسنجی روایات قرار گرفته است. این ملاک نسبت به بررسی سندی، مقدم بوده و از آن کفایت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: حدیث، خبر واحد، حجیت خبر، موافقت روحی، اعتبارسنجی، معرفت‌شناختی.

*. تاریخ دریافت: ۹۸/۹/۲۹ و تاریخ تأیید: ۹۹/۲/۱.

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه حضرت معصومه، قم؛ (mohsenrafaat@gmail.com).

*** دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)؛ (hadithomid@yahoo.com).

راه دستیابی به بسیاری از آموزه‌های دینی از طریق روایات است؛ به همین علت، بحث از اعتبارسنجی احادیث از موضوعات بنیادین در شاخه‌های مختلف علوم دینی و تمامی پژوهش‌های روایت‌محور بوده و نقش مهمی در جهت‌گیری پژوهش‌ها و نتایج حاصل از آن‌ها دارد. روایات به متواتر و واحد تقسیم می‌شود. خبر متواتر مورد پذیرش همه دانشمندان اسلامی است؛ اما در اعتماد به خبر واحد که حجم عمده از اخبار را دربر دارد، از نگاه بیشتر علما، نیاز به اعتبارسنجی بوده و به همین جهت ملاک‌های سنجش اعتبار درباره آن‌ها مطرح است. نظر به اینکه این اخبار به لحاظ موضوعی به دو دسته فقهی و غیر فقهی تقسیم می‌شوند، همواره سؤالاتی برای محققان در باب اعتبارسنجی وجود داشته است؛ از جمله: ملاک اعتبار هر کدام از اخبار آحاد فقهی و غیر فقهی چیست؟ آیا ملاک فقهی در پذیرش اخبار آحاد فقهی، در پذیرش اخبار آحاد غیر فقهی نیز معتبر است؟ آیا ائمه β ملاکی برای پذیرش اخبار معرفی کرده‌اند؟ بر فرض وجود چنین ملاکی، آیا ملاک مطرح‌شده برای هر دو دسته اخبار فقهی و غیر فقهی کارایی دارد؟

پژوهش حاضر با هدف کشف پاسخ پرسش‌های مزبور، ابتدا به تبیین دو رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی در اعتبارسنجی اخبار آحاد می‌پردازد؛ سپس توصیه‌های معصومان β در چگونگی مواجهه با اخبار را بررسی کرده و ملاک متخذ از آن‌ها را بر مبنای رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی راستی‌آزمایی می‌کند و در نهایت به ذکر شواهد مقبولیت ملاک منتخب در نزد عالمان اسلامی می‌پردازد.

هرچند این پژوهش به لحاظ پرداختن به اعتبارسنجی اخبار آحاد دارای پیشینه‌ای عمومی در آثار اصولی، حدیثی و تفسیری است و در دوره معاصر، کیفیت اعتبارسنجی اخبار غیر فقهی بیش از پیش مورد توجه دانشوران قرار گرفته است (برای آگاهی بیشتر از این آثار مهریزی، ۱۳۸۹: ۲۳ و ۲۲؛ محمدی، ۱۳۹۷: ۴۵-۴۸)؛ اما مطالعه تطبیقی رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی، تنقیح ملاک اعتبار در هر کدام و ارائه معیاری مبتنی بر روایات که واجد مقبولیت در هر دو رویکرد باشد، مسأله اصلی تحقیقات ارزشمند پیشین نبوده است؛ لذا از این حیث، جستار حاضر، رهیافتی جدید در ارزیابی اخبار آحاد ارائه می‌کند.

ساختار این مقاله عبارت است از: الف) مفهوم‌شناسی «رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی» و «اعتبار خبر واحد»؛ ب) چگونگی مواجهه با روایات در لسان معصومان β ؛ ج) شواهد ملاک «موافقت» در آثار عالمان اسلامی.

الف) مفهوم‌شناسی «رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی» و «اعتبار خبر واحد» در این بخش، ابتدا تعریفی از رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی ارائه می‌گردد و سپس به مفهوم اعتبار خبر واحد و ملاک‌های آن پرداخته می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی «رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی»

دو رویکرد اساسی که تاکنون در اعتبارسنجی اخبار آحاد مورد توجه محققان قرار گرفته، «رویکرد اصول فقهی» که اختصاراً آن را «رویکرد اصولی» می‌نامند و دیگری رویکرد «معرفت‌شناختی» است (محمدی، اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی، ۱۳۹۷: ۳۹-۴۶). در «رویکرد اصولی» به ارتباط مضمون خبر با انسان از آن جهت که قصد التزام به آن را (خواه در مقام عمل و خواه در مقام اعتقاد) دارد، توجه می‌گردد؛ اما در «رویکرد معرفت‌شناختی» ارتباط مضمون خبر با واقع و عالم خارج مدنظر قرار می‌گیرد. «رویکرد اصولی» در پی این سؤال شکل گرفته است که آیا فرد، مجاز به التزام به مضمون خبر است یا خیر؟ در مقابل، «رویکرد معرفت‌شناختی» ناشی از پرسش درباره انطباق مضمون خبر با واقع است. «رویکرد اصولی» به دنبال یافتن مستمسک برای ایمنی از عذاب الهی و رسیدن به پاداش اخروی است؛ در حالی که «رویکرد معرفت‌شناختی» در پی کشف طریق دستیابی به واقعیت است. بنابراین می‌بایست در اعتبارسنجی روایات ناظر به امور تکلیفی از «رویکرد اصولی» و در اعتبارسنجی روایات بیانگر امور تکوینی از «رویکرد معرفت‌شناختی» استفاده کرد. توضیح آنکه: اگر خبر واحدی مانند اخبار فقهی که در مورد اعمال مکلف است در حوزه پاداش و عقاب قرار گیرد، با توجه به قطعی نبودن صدور آن، لازم است بررسی گردد که آیا شارع مجوز التزام به آن خبر را می‌دهد یا خیر؟ تا در صورت عمل به آن و کشف خلاف، عذر موجهی برای رهایی از عقاب برای عاملان وجود داشته باشد. از این رو، اعتبار چنین خبری را می‌بایست با رویکرد اصولی مورد بررسی قرار داد. در مقابل اگر خبر واحدی همچون اخبار تاریخی، پزشکی، و... بیانگر امری تکوینی مانند تحقق یک حادثه در مقطعی از تاریخ و یا ویژگی دارویی یک گیاه باشد که ارتباطی با حوزه تکلیف ندارد، می‌بایست با توجه به قطعی نبودن انطباق آن با واقع، بررسی شود که آیا این خبر به لحاظ واقع‌نمابودن، قابل پذیرش است یا خیر؟ از این رو، اعتبار چنین روایتی با «رویکرد معرفت‌شناختی» بررسی می‌شود.

۲. معنا و ملاک اعتبار خبر واحد

با توجه به آنچه گذشت، هدف رویکرد اصولی، بررسی جواز تمسک به خبر واحد و هدف رویکرد معرفت‌شناختی، بررسی امکان دسترسی به واقعیت از طریق این نوع خبر است. تفاوت

هدف، موجب تفاوت مفهوم اعتبار در هر یک از این رویکردها می‌شود. معتبر بودن خبر واحد در رویکرد اصولی به معنای آن است که التزام به خبر واحد، شایسته و بایسته است و در اصطلاح از آن به معذرت و منجزیت خبر واحد یا حجیت آن تعبیر می‌شود (خراسانی، کفایة الاصول، ۱۴۰۹: ۲۷۷)؛ اما معتبر بودن در رویکرد معرفت‌شناختی به معنای برخورداری خبر واحد از واقع‌نمایی در سطح مقبول است. بر این اساس، هر چند که گفته شد اعتبار روایات ناظر به امور تکلیفی، با رویکرد اصولی و اعتبار روایات مربوط به امور تکوینی، با رویکرد معرفت‌شناختی بررسی می‌گردد؛ اما با نگاه تکلیفی به روایات حوزه تکوین، می‌توان بسیاری از آن‌ها را در حوزه عمل مکلف وارد کرده و در نتیجه از منظر اصولی نیز اعتبار آن‌ها را مورد بررسی قرار داد. به عنوان نمونه روایاتی که پیرامون مراحل رشد انسان و ویژگی‌های هر دوره می‌باشند (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۴۷/۶؛ طبرسی، مکارم الأخلاق، ۱۳۷۰: ۲۲۲) در نگاه اولیه تکلیفی نبوده و صرفاً واقعیت خارجی را حکایت می‌کنند؛ لذا می‌بایست اعتبار آن‌ها با رویکرد معرفت‌شناختی ارزیابی گردد؛ اما مضمون این روایات اگر به دین نسبت داده شود، از آنجا که اعتقاد، فعل قلب است، این روایات در حوزه عمل مکلف وارد شده و لذا باید با رویکرد اصولی نیز مورد ارزیابی قرار گیرد (خویی، مصباح الاصول، ۱۴۲۲: ۱/۲۷۷-۲۷۸). از این روست که برخی از محققان، التزام اعتقادی به این اخبار را موجب ورود آن‌ها در حوزه تکلیف قلمداد کرده و بر این مبنا روایات تفسیری را واجد حجیت اصولی برشمرده‌اند (بابایی، مکاتب تفسیری، ۱۳۸۹: ۲/۲۷۱؛ همو، قواعد تفسیر قرآن، ۱۳۹۴: ۲۷۶)؛ البته، برخی عالمان همچون علامه طباطبایی روایات غیر فقهی را فاقد حجیت اصولی دانسته (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰: ۱/۲۹۳؛ ۲/۳۷۸؛ ۵/۲۹۱-۲۹۲؛ ۶/۵۷؛ ۸/۱۴۱؛ ۹/۲۱۱؛ ۱۰/۳۴۹ و ۳۶۵؛ ۱۴/۲۰۶-۲۰۵) و به طور خاص حجیت اخبار آحاد در تفسیر را منکر شده‌اند (همان، ۹/۲۱۱-۲۱۲).

به نظر می‌رسد عمده دلیل قائلان به عدم حجیت اصولی در روایات غیر فقهی - به خصوص شیخ طوسی (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی‌تا: ۱/۶-۷) - همان مبنای «**الخبر الواحد لا یوجب علماً و لا عملاً**» است که شیخ مفید در آثارش، بارها به آن تمسک کرده است و مفهوم آن، راه نداشتن حجیت تعبیه در مواردی است که هدف، حصول علم و یقین باشد نه جواز عمل؛ زیرا ایشان معتقدند تعبد تنها در مورد عمل امکان‌پذیر است نه در مسائل اعتقادی، تفسیری و تاریخی که حصول اطمینان قطعی مدنظر است (مفید، التذکره بأصول الفقه، ۱۴۱۴: ۸/۳۸؛ همو، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ۱۴۱۴: ۱۲۳؛ همو، المسح علی الرجلین، ۱۴۱۴: ۱۸). سید مرتضی نیز هم‌نظر استاد خویش، شیخ مفید است (علم الهدی، رسائل المرتضی، ۱۴۰۵: ۱/۳۰، ۲۱۱، ۲۶۱، ۳۱۶ و

۳۱۷؛ ۳۲/۲؛ ۱۵۵/۳، ۲۷۰؛ همو، الفصول المختارة، ۱۴۱۴: ۳۰۷؛ همو، الذریعة إلى اصول الشریعة، ۱۳۴۸: ۵۱۷/۲؛ همو، الشافی فی الإمامة، ۱۴۱۰: ۵۵/۴؛ همو، الانتصار، ۱۴۱۵: ۳۵۱). بنا بر آنچه گذشت، مشخص گردید که اگر روایات غیر فقهی به لحاظ انتساب به دین و التزام قلبی مورد توجه قرار گیرند، در دامنه فعل مکلف وارد شده و حجیت اصولی در مورد آنها معنادار خواهد بود. علاوه بر این، از منظر اصولی، محققان اعتبار خبر واحد فرد ثقه را منحصر در روایات فقهی ندانسته و به جهت آنکه سیره عقلا به عنوان دلیل حجیت خبر واحد، تفاوتی میان روایات فقهی و غیر فقهی قائل نیست (خراسانی، کفایة الاصول، ۱۴۰۹: ۳۰۳؛ نائینی، أجدود التقریرات، ۱۳۶۹: ۱۱۵/۲) خبر واحد غیر فقهی را نیز حائز ملاک حجیت اصولی به شمار آورده و قابل التزام قلبی و انتساب به دین می دانند (معرفت، التفسیر الأثری الجامع، ۱۳۸۷: ۱۲۷/۱ و ۱۲۸، فاضل لنکرانی، مدخل التفسیر، ۱۳۹۶: ۱۷۳-۱۷۵). ایشان مبتنی بر همین رویکرد اصولی، ملاک پذیرش اخبار آحاد را نقل از طریق سند صحیح و عدم مخالفت با قرآن و سنت قطعی برمی شمارند (ربانی، اصول و قواعد فقه الحدیث، ۱۳۸۳: ۱۷۴-۱۸۸، بابایی، قواعد تفسیر قرآن، ۱۳۹۴: ۲۷۴).

بنابراین، اعتبارسنجی روایات آحاد غیر فقهی دو جنبه اصولی و معرفت شناختی دارد که متناسب با جهت اعتبار (جواز التزام یا واقع نمایی) یکی از آن دو رویکرد اتخاذ شده و ملاک اعتبار آن، مبنای پذیرش روایت قرار می گیرد. اگر جهت اعتبار جواز التزام باشد، روایات غیر فقهی همچون روایات فقهی اعتبارسنجی می شوند و ملاک اعتبارشان همان است که گذشت؛ اما اگر جهت اعتبار واقع نمایی باشد، اعتبارسنجی براساس رویکرد معرفت شناختی انجام می گیرد. از منظر معرفت شناختی اخباری در نزد عقلا معتبر هستند که مفید قطع و یقین و یا ظنّ قریب به یقین (که از آن به ظنّ اطمینانی تعبیر می شود و عرفاً علم به شمار می آید) باشند (انصاری، فرائد الأصول، ۱۴۱۶: ۲۱۳/۱ و ۲۱۴). مراد از این اطمینان نیز یک اطمینان نوعی است یعنی هر چند فردی شخصاً به یک خبر اطمینان نکند اگر عقلا نوعاً از آن خبر به مضمونش اطمینان پیدا کنند؛ خبر مذکور واجد اعتبار معرفت شناختی است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰: ۱۳۱۲/۱۸).

با توضیحات بیان شده معنا و ملاک اعتبار اخبار آحاد از منظر اصولی و معرفت شناختی مشخص گردید. حال سؤال این است که آیا ائمه معصومین β برای هر یک از دو رویکرد اصولی و معرفت شناختی، ملاک اعتبار جداگانه ای بیان کرده اند؟ آیا این ملاک ها همان ملاک های اشاره شده هستند یا آنکه ایشان اساساً ملاک دیگری را معرفی نموده اند؟ در بخش بعد، روایات بیان کننده چگونگی مواجهه با اخبار، بررسی و پاسخ این پرسش ها پیگیری خواهد شد.

ب) چگونگی مواجهه با روایات در لسان معصومان β

خبر واحدی که راویان آن امامی مذهب، ثقه و نیز متصل به معصوم باشند در سنت عالمان شیعی صحیح شمرده شده (شهیدثانی، الرعاية في علم الدراية، ۱۴۰۸: ۷۷) و حجیت آن مورد وفاق قریب به اتفاق علما است (انصاری، فرائد الأصول، ۱۴۱۶: ۱۰۸/۱؛ آخوندخراسانی، کفایة الاصول، ۱۴۰۹: ۲۹۳)، از این رو اگر بتوان از روایات صحیح السند، مبنایی برای پذیرش اخبار آحاد استخراج کرد، تبعاً آن مینا نیز از ملاک حجیت برخوردار بوده و به لحاظ اصولی معتبر است. در این بخش، روایات صحیح، مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرند.

مطالعه روایات پیامبر α و ائمه β نشان از آن دارد که ایشان همواره پیروان خود را به احتیاط در مواجهه با احادیث و پرهیز از تکذیب آن‌ها سفارش کرده‌اند؛ تا به جهت عدم فهم روایات، به انکار حقیقت و خروج از دایره ایمان دچار نشوند. در همین راستا از امام صادق ^۷ نقل شده است:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ^۷ أَوْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ^۷ قَالَ: لَا تُكَذِّبُوا بِحَدِيثِ أَتَاكُمْ أَحَدٌ فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعْلَهُ مِنَ الْحَقِّ فَتُكْذِبُوا اللَّهَ فَوْقَ عَرْشِهِ؛ حدیثی را که فردی برای شما می آورد تکذیب نکنید؛ چرا که نمی دانید، شاید آن حدیث مطلب حقی باشد و شما خدا را در فوق عرش خود تکذیب کرده باشید. (صفار، بصائر الدرجات، ۱۴۰۴: ۵۳۸/۱)^[۱]

روایت فوق و نیز بررسی خانواده حدیث درباره مفهوم «نهی از تکذیب»، نشان می دهد که ائمه β مستمسک به ضعف های سندی و متنی برای تکذیب روایات منتسب به ایشان را جایز ندانسته و از آن بر حذر داشته اند. در ادامه به برخی دیگر از روایات که نهی از انکار و تکذیب حدیث دارند، اشاره می گردد و سپس ملاک معصوم ^۷ در پذیرش خبر واحد ارائه می شود.

۱. عدم انکار به جهت ضعف سندی

طبق روایت صحیح السندی که شیخ صدوق در علل الشرایع نقل می کند صرف وجود راویان غیر امامی در سلسله اسناد مجوزی برای انکار ورد حدیث شمرده نمی شود.

أَبِي رَجْمَةَ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيعٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي حُصَيْنٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ^۷ قَالُوا: «لَا تُكَذِّبُوا بِحَدِيثِ أَتَاكُمْ بِهِ مُرْجِيٌّ وَلَا قَدْرِيٌّ وَلَا خَارِجِيٌّ نَسَبَهُ إِلَيْنَا فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعْلَهُ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فَتُكْذِبُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ؛ حدیثی را که مُرْجِنی مذهب یا قَدْری مسلک و یا خَارِجی مرام برای شما آورد و نسبت آن را به ما بدهد، تکذیب نکنید؛ زیرا شما نمی دانید؛ شاید

حدیث حق و صحیح باشد؛ آن وقت خدای عزوجل را در فوق عرشش تکذیب کرده‌اید (صدوق، علل الشرائع، ۱۳۸۵: ۳۹۵/۲).^[۲]

گرچه ظاهر روایت حاکی ناظر بودن سخن امام به آخرین راوی است که فرد از او حدیث را دریافت کرده؛ اما با توجه به تعلیلی که حضرت بیان می‌کند (تکذیب حقیقت از روی جهل)، مشخص می‌شود که راوی آخر خصوصیتی نداشته، بلکه غیر امامی بودن هیچکدام از راویان سند، مجوز انکار حدیث نیست. علاوه بر این، با توجه به عدم مدخلیت خصوصیات راوی در اجتناب از انکار، می‌توان از حدیث مزبور استفاده کرد که حتی روایات مرسل را نیز نمی‌توان تکذیب و رد کرد. شرط نبودن خصوصیات راوی تا بدان جاست که امام صادق^ع در پاسخ به سفیان بن سمط دربارهٔ راوی مشهور به کذب، صرف شهرت به کذب را مجوز انکار حدیث نمی‌داند و هشدار می‌دهد که اگر حدیثی مخالف بدیهیات نباشد، انکار راوی (ولو اینکه شهرت به کذب داشته باشد) به منزله انکار خود امام است.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَيْسَى عَنِ الْخُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدِ الْبَرْقِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُنْدَبٍ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ السَّمْطِ، قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ^ع: جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا تَيْبَةَ الرَّجُلِ مَنْ قَبْلَكُمْ يَعْرِفُ بِالْكَذِبِ فَيَحْدِثُ بِالْحَدِيثِ فَتَسْتَبْشِرُهُ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ^ع: يَقُولُ لَكَ: إِنِّي قُلْتُ اللَّيْلُ [لَيْلٍ] إِنَّهُ نَهَارٌ، وَ النَّهَارُ [لِلنَّهَارِ] إِنَّهُ لَيْلٌ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَإِنْ قَالَ لَكَ هَذَا إِنِّي قُلْتُهُ فَلَا تُكَذِّبْ بِهِ، فَإِنَّكَ إِنَّمَا تُكَذِّبُنِي؛ سفیان بن سمط می‌گوید: به امام صادق^ع عرض کردم فدایتان شوم، فردی که به کذب شناخته می‌شود، از ناحیه شما نزد ما می‌آید و حدیثی را نقل می‌کند که ما آن را ناپسند می‌شماریم. امام فرمودند: آیا به تو می‌گوید که من گفته‌ام که شب، روز است و روز، شب است؟ سفیان می‌گوید: خیر؛ حضرت می‌فرمایند: پس اگر به تو گفت (آنچه نقل می‌کند) را من گفته‌ام تکذیبش نکن؛ چراکه در این صورت مرا تکذیب کرده‌ای (حلی، مختصر البصائر، ۱۴۲۱: ۲۳۳).^[۳]

۲. عدم انکار به جهت غرابیت مضمون

علاوه بر جایز نبودن انکار روایت به علت ضعف سند، برخی ضعف‌های متنی همچون: شگفتی و اعجاب برانگیزی مضمون که به اصطلاح «غرابیت مضمون» گفته می‌شود نیز، مجوز انکار حدیث نیست. از همین رو، وقتی سفیان بن سمط از امام صادق^ع در مورد چنین خبری سؤال می‌کند، ایشان از تکذیب حدیث در صورتی که مخالف با بدیهیات نباشد نهی کرده و انکار آن را به منزله تکذیب خود دانسته‌اند.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُنْدَبٍ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ

السَّمُطُ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ الرَّجُلَ لِيَأْتِينَا مِنْ قِبَلِكَ فَيُخْبِرُنَا عَنْكَ بِالْعَظِيمِ مِنَ الْأَمْرِ فَيُضَيِّقُ بِدَلِكِ صُدُورَنَا حَتَّى نُكْذِبَهُ قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ۷ أَلَيْسَ عَنِّي يَحْدِثُكُمْ قَالَ قُلْتُ بَلَى قَالَ فَيَقُولُ لِلَّيْلِ إِنَّهُ نَهَارٌ وَ لِلنَّهَارِ إِنَّهُ لَيْلٌ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ لَا قَالَ فَقَالَ رُدُّهُ إِلَيْنَا فَإِنَّكَ إِنْ كَذَّبْتَ فَإِنَّمَا تُكْذِبُنَا؛ سفیان بن سمط می گوید به امام صادق ۷ عرض کردم جانم فدایتان شود، فردی از جانب شما نزد ما می آید و از امری عظیم در مورد شما خبر می دهد که قلوب ما به قدری از آن به تنگ می آید که می خواهیم او را تکذیب کنیم؛ حضرت می فرمایند: آیا از من حدیثی را نقل می کند؟ سفیان می گوید: بله. حضرت می پرسند آیا می گوید (از قول من) که شب، روز است و روز، شب است. سفیان می گوید: خیر. حضرت می گویند: پس آن حدیث را به ما رد کنید؛ چراکه اگر او را تکذیب کنید ما را تکذیب کرده اید (صفار، بصائر الدرجات، ۱۴۰۴: ۵۳۷/۱).^[۴]

دورایت پیشین از سفیان بن سمط، احتمالاً دو گزارش از یک گفت‌وگو هستند که هر کدام علاوه بر بخش مشترک، بخش مجزایی از گفتگورا نقل می کنند. مفهوم مشترکی که از این دو روایت استفاده می شود این است که مجوز تکذیب حدیث تنها در صورتی وجود دارد که مضمون آن مخالف امور بدیهی چون روزبودن روز و شب بودن شب باشد. مشخص است که این ملاک شمولیت داشته و می توان برخی از ملاک های رد روایات همچون مخالفت با بدیهیات عقلی، نص قرآن، سنت قطعی، ضروری دین و مذهب، بدیهیات علمی و واقعیات مسلم تاریخی (میرجلیلی، روش و مبانی فقه الحدیث، ۱۳۹۰: ۱۷۰-۱۹۵؛ ربانی، اصول و قواعد فقه الحدیث، ۱۳۸۳: ۱۷۴-۲۱۰) را از مصادیق آن دانست.

۳. عدم انکار به جهت مخالفت با انگاره های سابق

در روایت دیگری که کلینی سه طریق برای آن ذکر می کند، ناسازگار بودن مضمون روایت با ارتکاز ذهنی که فرد از معارف ائمه β دارد نیز مجوزی برای انکار حدیث نمی باشد. امام کاظم ۷ در جوابیه ای که به مسائل علی بن سوید دارند، می فرمایند:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ الْخُرَاعِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ عَنْ عَمِّهِ حَمْرَةَ بْنِ بَرِيْعٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ وَ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ النَّهْدِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَنْصُورٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ قَالَ: لَا تَقُلْ لِمَا بَلَغَكَ عَنَّا وَ نُسِبَ إِلَيْنَا هَذَا بَاطِلٌ وَ إِنْ كُنْتَ تَعْرِفُ مِنَّا خِلَافَهُ. فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي لِمَا قُلْنَاهُ وَ عَلَيَّ أَيْ وَجْهِهِ

وَصَفْنَاهُ؛ در مورد حدیثی که به تو می رسد و منسوب به ما است هر چند که خلاف آن را از ما می دانی نگو که این باطل است، چرا که تو نمی دانی برای چه آن را گفته ایم و به چه وجهی آن را وصف کرده ایم

(کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۸، ۱۲۴).^[۵]

از روایات پیش‌گفته استفاده می‌شود که انکار خبر چنان که علامه مجلسی نیز بدان تصریح کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۸۷) فقط در صورت تعارض با «بدیهیات» مجاز است و در غیر این صورت، با وجود راویان ضعیف (اعم از غیر امامی و مشهور به کذب) در سلسله سند یا حتی ارسال سند و یا غرابت متن (چه به لحاظ غرابت مضمون و چه به لحاظ ناسازگاری با انگاره‌های قبلی) مجوزی برای رد و انکار حدیث وجود ندارد.

نکته حائز اهمیت، تکذیبی که در روایات از آن نهی شده، ناظر به عالم ثبوت و مقام صدور روایت بوده و لذا به معنای اجتناب از انکار صدور حدیث از معصوم^۷ است؛ اما اخبار مزبور در عالم اثبات و مقام پذیرش حدیث، دلالت بر عدم اجازه کنارگذاری روایت ندارد؛ لذا ممکن است فرد، صدور حدیث از امام را انکار نکند، اما به جهاتی حدیث را نپذیرفته و به اصطلاح در مورد آن توقف نماید. بر این اساس، عدم تکذیب خبر به معنای پذیرش آن نیست؛ چرا که در مقام پذیرش روایت فرد مخیر بین قبول و توقف است. از این رو روایات پیشین، بیشتر از نهی در انکار روایات خلاف بدیهیات، دلالتی ندارند و در مورد مابقی روایات، فرد را بر سر دو راهی توقف یا پذیرش قرار می‌دهند؛ پس ناگزیر باید ملاکی یافت تا مبتنی بر آن بتوان بین احادیثی که می‌بایست در مورد آن‌ها توقف کرد و بین احادیثی که مجاز به قبول آن‌ها هستیم تفکیک کرد.

۴. ملاک پذیرش خبر واحد

طبق روایت صحیح السنندی که مرحوم کلینی از راویان امامی و ثقه در الکافی نقل می‌کند و علامه مجلسی نیز آن را معتبر می‌شمارد (مجلسی، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۱۴۰۴: ۳۱۲/۴) پیامبر اکرم^۸ پس از بیان آنکه حدیث آل محمد^۹ دشوار و مشکل (صعب و مستصعب) است، ملاک پذیرش روایات را برای اصحابشان به عنوان یک قاعده کلی، «اقبال قلبی به مضمون حدیث» توأم با «سازگاری با آن با آموزه‌های دین» بیان می‌کنند و در صورت عدم حصول این ملاک، اصحابشان را از انکار روایت بر حذر داشته و توصیه به ارجاع علم آن به آل محمد^{۱۰} می‌کنند.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مَرْوَانَ عَنْ جَابِرٍ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ^۷: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ^۸ إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمَنُ بِهِ إِلَّا مَلَكَ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ فَمَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَدِيثِ آلِ مُحَمَّدٍ فَلَا تَنْتَهُ لَهُ قُلُوبُكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ فَأَقْبَلُوهُ وَ مَا اسْتَمَأَزَّتْ مِنْهُ قُلُوبُكُمْ وَ أَنْكَرْتُمُوهُ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى الْعَالِمِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَ إِنَّمَا الْهَالِكُ أَنْ يَحْدِثَ أَحَدُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْهُ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَقُولَ وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ اللَّهُ مَا كَانَ هَذَا وَ الْإِنْكَارُ هُوَ الْكُفْرُ (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۴۰۱/۱)؛ امام باقر^۷ می‌فرمایند: رسول خدا^۸ فرمودند: حدیث آل محمد^۹ «صعب

و مستصعب» است، جز فرشته مقرب یا پیغمبر مرسل یا بنده‌ای که خدا دلش را به ایمان آزموده، به آن ایمان نیاورد. پس هر حدیثی که از آل محمد α به شما رسید و در برابر آن آرامش دل یافتید و آن را آشنا دیدید، بپذیرید و هر حدیثی را که دلتان از آن رمید و ناآشنا دیدید، به خدا و پیامبر و عالم آل محمد α رد کنید، همانا هلاک شده کسی است که حدیثی را که تحمل ندارد، برایش بازگو کنند و او بگوید به خدا این چنین نیست، بخدا این چنین نیست، و انکار مساوی کفر است (مصطفوی، ترجمه اصول الکافی، ۱۳۶۹: ۲/۲۵۳).^[۶]

دو تعبیر «لَأَنْتَ لَهُ قُلُوبُكُمْ» و «اَسْمَأَزَّتْ مِنْهُ قُلُوبُكُمْ» دلالت بر معیاربودن «اقبال و ادبار قلبی» در پذیرش روایات دارد. علاوه بر این، فعل «عَرَفَ» و «أَنْكَرَ» که در روایت مذکور در مقابل هم به کار رفته‌اند، در لغت نیز دارای تقابل معنایی بوده (طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ۵۰۲/۳) و به معنای «شناختن» و «نشناختن» هستند (ابن سیده، المحکم و المحيط الأعظم، بی‌تا: ۸۰۴/۶). اما این شناخت و عدم شناخت به معنای فهم و عدم فهم نیست؛ بلکه به معنای آشنا یافتن و آشنا نیافتن شخص یا امری است، کما اینکه در آیه II «وَ جَاءَ إِخْوَةَ يُوسُفَ فَنَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَ هُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ» (یوسف/۵۸) هم‌نشینی مشتقات این دو واژه در سیاق واحد به معنای آن است که حضرت یوسف γ برادرانش را افرادی آشنا یافت؛ اما آن‌ها حضرت را فردی آشنا نیافتند. با این توضیح مراد از تعبیر «عَرَفْنَاهُ» و «أَنْكَرْنَاهُ» در روایت نبوی α ، آشنا دیدن و ناآشنا دیدن حدیث است و از آنجا که مخاطب این دستور، اصحاب حضرت هستند که دانش‌آموختگان تعالیم قرآن و سنت می‌باشند، می‌توان گفت مراد از آشنا یافتن و ناآشنا یافتن حدیث، «سازگاری یا عدم سازگاری آن با آموزه‌های قرآن و سنت» است.

با دقت نظر در نسبت بین دو مؤلفه بیان شده در روایت نبوی α یعنی «سازگاری یا روایت با آموزه‌های قرآن و سنت» و «اقبال قلبی به روایت» مشخص می‌شود که بین آن دو «رابطه سببیت» برقرار است؛ به این معنا که سازگاری یا روایت با تعالیم قرآن و سنت، سبب اقبال قلبی است. از این رو می‌توان ملاک اصلی بیان‌شده در روایت را همان «سازگاری یا آموزه‌های قرآن و سنت» دانست که با حصول آن طبیعتاً «اقبال قلبی» نیز ایجاد می‌شود. بنابراین مفاد روایت چنین تقریب می‌گردد که اگر فرد عالم به تعالیم قرآن و سنت در مواجهه با حدیثی، آن را سازگار با آموزه‌های قرآن و سنت دید و در نتیجه به آن اقبال قلبی پیدا کرد، مجاز به قبول آن حدیث بوده و در پذیرش آن دارای حجت است. (آشکار است که این ملاک خود متضمن دو ملاک دیگر محدثان در پذیرش روایت یعنی عدم مخالفت با قرآن و سنت قطعی نیز هست)؛ در مقابل اگر مضمون آن حدیث را

ناسازگار با تعالیم قرآن و سنت یافت و در نتیجه نسبت به آن قلباً ادبار داشت، نباید صدورش از معصوم را انکار کند و در عوض می‌بایست در مورد آن توقف کرده و علم آن را به آل محمد α واگذار کند. البته روایت مذکور که در ناحیه سلبی خود به‌عنوان قاعده کلی از انکار صدور حدیث غریب المضمون نهی می‌کند و دستور به توقف می‌دهد، به‌واسطه روایات پیشین که حدیث مخالف با بدیهیات را باطل می‌دانستند تخصیص خورده و لذا حکم توقف آن به احادیثی که مخالف بدیهیات (با همه مصادیقش) نیستند اختصاص می‌یابد.

نظر به آنکه ملاک «موافقت و سازگاریابی با آموزه‌های قرآن و سنت» از روایت صحیح السنند اتخاذ شده است، از منظر اصولی معتبر بوده و حجت می‌باشد. از این رو در اعتبارسنجی با رویکرد اصولی می‌توان این ملاک را همچون برخی اصولیان مبنای پذیرش روایات قرار داد، همچنان که آیت‌الله سیستانی در بیانی مشابه ملاک حجیت خبر را عدم مخالفت با آموزه‌های مسلم اسلام و موافقت روحی و هم‌سنخی با کتاب و سنت برشمرده و می‌گوید:

لا بد فی تحقیق مضمون الخبر من مقایسته بشواهد الكتاب و السنة و نقده نقدا داخليا و ذلك من جهتین: الاولى: أن لا يكون مضمون الخبر مخالفا للمعارف المسلمة فی الإسلام مما ورد فی الكتاب و السنة... الثانية: أن يكون مضمونه موافقا مع الكتاب و السنة توافقا روحيا بمعنى أن يتساخ مع المبادئ الثابتة من الشريعة الإسلامية من خلال نصوصها القطعية و لو فی مستوى التناسب و الاستئناس؛ باید مضمون اخبار را از دو جهت با کتاب و سنت مقایسه کرده و نقد داخلی کرد، یکی آنکه مضمون آن‌ها مخالف معارف مسلم کتاب و سنت نباشد و دیگر آنکه مضمونش موافقت روحی با کتاب و سنت داشته باشد به معنای آنکه با مبادی ثابت در شریعت هم‌سنخ و یا حداقل متناسب باشد (سیستانی، قاعده لاضرر، ۱۴۱۴: ۲۱۲ و ۲۱۳).

ایشان معتقد است بیشتر اصولیان متأخر، موافقت و مخالفت با کتاب و سنت را به موافقت و مخالفت نصی تفسیر می‌کنند؛ به این معنا که خبر را با آیه‌ای معین تطبیق می‌دهند؛ در حالی که مراد از موافقت، «موافقت روحی» است، یعنی موافقت مضمون حدیث با اصول کلی اسلام که از کتاب و سنت قابل فهم است و این همان چیزی است که علمای متأخر حدیث، نقد داخلی خبر نامیده‌اند، یعنی مقایسه مضمون آن با اصول کلی و اهداف اسلام (سیستانی، الرافد فی علم الأصول، ۱۴۱۴: ۱۱ و ۱۲). به غیر از ایشان برخی دیگر از اصولیان نیز بر این باورند که مراد از کنارگذاری اخبار خلاف قرآن که در روایات بیان شده، کنارگذاری اخباری است که با روح عام قرآن مخالف هستند؛ پس خبر ظنی‌ای که با طبیعت قانون‌گذاری و مزاج احکام آن هماهنگی ندارد

را حجت نمی‌دانند (هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الأصول تقریر درس آیه‌الله سیدمحمدباقر صدر، ۱۴۱۷: ۷/۳۳۳ و ۳۳۴).

ملاک «سازگاریابی با قرآن و سنت» علاوه بر منظر اصولی از منظر معرفت‌شناختی نیز دارای اعتبار بوده و مورد قبول عقلا است. توضیح آنکه نوع انسان‌ها وقتی یک خبر را با پیش‌فرض‌های ذهنی خود سازگار می‌یابند، نسبت به آن اقبال قلبی پیدا کرده و سکون و آرامشی در نفس ایشان پدید می‌آید که به موجب آن گرچه عقلاً احتمال خلاف آن خبر وجود دارد اما از آن احتمال چشم‌پوشی می‌کنند و خبر بیان‌شده را می‌پذیرند. این سکون و آرامش قلبی که توأم با احتمال خلاف است، همان بالاترین مرتبه ظن یعنی اطمینان بوده که با حصول آن، انسان از احتمالات عقلی و منطقی در خلاف‌بودن خبر، صرف نظر کرده و آن خبر را می‌پذیرد. بنابراین ملاک بیان‌شده به لحاظ معرفت‌شناختی نیز معتبر بوده و مبنای عمل عقلا می‌باشد.

در اینجا ممکن است سؤال مطرح شود: با مبنای قرارگرفتن این ملاک در ارزیابی روایات، بررسی سندی چه جایگاهی خواهد داشت و اساساً چه نسبتی با ملاک مذکور پیدا خواهد کرد؟ همان‌طور که مشخص شد «سازگاریابی با قرآن و سنت» به‌عنوان ملاک پذیرش روایات در هر دو رویکرد اعتبارسنجی (رویکرد اصولی و معرفت‌شناختی) معتبر است و این اعتبار یک اعتبار استقلالی و بدون ضمیمه به بررسی سندی می‌باشد. بنابراین هرگاه مضمون خبری موافق با تعالیم قرآن و سنت تشخیص داده شود خبر مذکور معتبر بوده و در پذیرش آن نیازی به بررسی سندی نیست. در توضیح این بی‌نیازی در هر یک از دو رویکرد باید گفت، با احراز ملاک مذکور، عدم نیاز به بررسی سندی در رویکرد معرفت‌شناختی از آن جهت است که بررسی سندی به‌عنوان سیره عقلا در مواجهه با اخبار، زمانی انجام می‌گیرد که مخاطب نسبت به مضمون خبر تردید داشته باشد؛ اما وقتی نسبت به مضمون خبر مطمئن باشد نوبت به بررسی وضعیت ناقلان خبر نمی‌رسد. به‌همین صورت در مورد روایات نیز با اطمینانی که از موافقت مضمون خبر با تعالیم قرآن و سنت برای فرد حاصل می‌شود دیگر احتیاجی به بررسی سندی نیست.

در رویکرد اصولی نیز با احراز ملاک مذکور نیازی به بررسی سندی وجود ندارد، زیرا:

اولاً، بررسی سندی مستند به سیره عقلا است و بر اساس سیره عقلا (همان‌طور که در رویکرد معرفت‌شناختی گذشت) زمانی که اطمینان به مضمون خبری پیدا شود نوبت به بررسی سندی نمی‌رسد؛ بنابراین، این سیره به لحاظ اینکه در رؤیت معصومان نیز بوده و از آن ردعی نشده، از جهت اصولی حجت است.

ثانیاً، این سیره نه تنها مورد نهی و ردع واقع نشده، بلکه همان‌طور که از روایت نبوی α

مشخص شد به‌عنوان ملاک اعتبارسنجی، به مفاد آن تصریح نیز شده است؛ لذا از آنجا که در لسان روایت مذکور به‌عنوان ملاکی مستقل و بدون ضمیمه معرفی شده، با احراز آن نیازی به بررسی سندی نیست.

ثالثاً، ادله قرآنی و روایی که اصولیان در بیان حجیت خبر واحد ذکر کرده‌اند و از آن‌ها حجیت بررسی سندی نیز به‌عنوان روش اعتبارسنجی احادیث قابل استفاده است به چند دسته قابل تقسیم هستند: الف) آیات قرآن که عبارتند از: آیه نبأ، آیه نفر، آیه سؤال، آیه کتمان و آیه إذن؛ ب) روایاتی که در مورد اخبار متعارض وارد شده است؛ ج) روایاتی که دلالت بر ارجاع برخی از روایان به برخی از اصحاب ائمه دارد؛ د) روایاتی که دلالت بر وجوب رجوع به روایان و علما دارد؛ هـ) روایاتی که ظاهرشان دلالت بر جواز عمل به خبر واحد دارد (انصاری، فراند الأصول، ۱۴۱۶: ۱۱۶/۱-۱۴۴؛ مظفر، اصول الفقه، ۱۳۶۸: ۷۴-۷۶). بررسی دلایلی آیات و روایات مزبور نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از آن‌ها در مقام بیان، همانند روایت نبوی α ، ملاکی کلی و عمومی برای ارزیابی اخبار نیستند و دلالتشان بر معرفی یک روش کلی اعتبارسنجی، غیرصریح است؛ در حالی که روایت نبوی α در مقام بیان، ملاکی کلی برای اعتبارسنجی است و دلالتش بر ملاک «موافقت و سازگاری» صریح و مطابقی است. از این رو ملاک مستفاد از روایت نبوی α بر ملاک مستفاد از روایات مذکور ترجیح داشته و با احراز آن، حجت اصولی برای پذیرش روایت حاصل می‌گردد و با حصول حجت اصولی، دیگر نیازی به بررسی سندی (ملاک مستفاد از روایات غیرصریح) نیست. نتیجه آنکه با احراز ملاک «موافقت و سازگاری» در هیچ از دو رویکرد بررسی سندی لازم نیست و تنها در صورت عدم حصول این ملاک واکاوی سند ضرورت می‌یابد.

ج) شواهد ملاک «موافقت» در آثار عالمان اسلامی

علاوه بر عباراتی که از برخی علمای اسلامی نقل شد و دلالت صریح بر تمسک به ملاک «موافقت و سازگاری» با قرآن و سنت در اعتبارسنجی روایات داشت، بررسی عملکرد دانشمندان اسلامی در ارزیابی اخبار نیز نشان می‌دهد که بسیاری از آنان بر اساس همین مبنا، روایات را پذیرفته و یا کنار می‌گذاشته‌اند. به‌عنوان مثال فیض کاشانی بسیاری از احادیثی که غزالی در احیاء العلوم بدان‌ها استناد ورزیده، چون مطابق با روح دین نمی‌بیند، مردود خوانده و از این رو کتاب وی را نیازمند پالایش و پیرایش حدیثی می‌داند (فیض کاشانی، المحجة البیضاء، ۱۴۱۷: ۱/۱ و ۲).

شیخ حرّ عاملی نیز قرآنی دالّ بر صحت صدور حدیث ذکر می‌کند که یکی از آن‌ها موافقت محتوای حدیث با کلیت قرآن و سنت است (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۱۴۰۹: ۲۴۳/۳۰-۲۴۷).

عالمان اسلامی ملاک «موافقت» را نه تنها معیار پذیرش اخبار بلکه معیار ارزیابی یافته‌های فلسفی نیز می‌دانسته‌اند تا آنجا که ملاصدرا فیلسوف نامدار اسلامی می‌گوید:

تبا لفسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة؛ نابود باد آن فلسفه‌ای که قوانینش با گفتار خدا و سنت هماهنگی نداشته باشد (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸).

در ادامه با ذکر نمونه‌های روایی ملاک «موافقت» در ارزیابی هر دو دسته روایات فقهی و غیر فقهی نزد دانشمندان اسلامی نشان داده می‌شود.

۱. کاربرد ملاک «موافقت» در ارزیابی روایات فقهی

چنان‌که گذشت در رویکرد اصولی به ارتباط مضمون خبر با انسان از آن حیث که شخص قصد التزام به آن خبر را (خواه در مقام عمل و خواه در مقام اعتقاد) دارد توجه می‌گردد، از این‌رو اعتبار روایات ناظر به امور تکلیفی (= روایات فقهی) با این رویکرد بررسی می‌شود. نمونه‌های ذیل نشان می‌دهد که فقها و اصولیان در اعتبارسنجی روایات فقهی سازگاری یا عدم سازگاری با آموزه‌های کلی دین و روح شریعت را به‌عنوان ملاکی تعیین‌کننده مدنظر قرار می‌داده‌اند.

در مورد استحباب مانع میان نمازگزار و عابر، به روایتی از امام علی^۷ استناد شده است که از ایشان در مورد عبور کردن از برابر نمازگزار سؤال می‌شود و ایشان می‌فرمایند:

چیزی نماز را قطع نمی‌کند و رها نکن کسی را که در نماز از جلوی تو می‌گذرد؛ هرچند با او مقاتله کنی (مغربی، دعائم الإسلام، ۱۳۸۵: ۱۹۱/۱).

صاحب جواهر در بررسی این روایت آن را دستاویزی برای اهل سنت و برخی از بی‌سوادان می‌داند که هرگونه برخورد نمازگزار با عبورکننده از مقابلش را روا می‌دارند و معتقد است که وضع چنین احکامی با مذاق شریعت ناسازگار است (نجفی جواهری، جواهر الکلام، ۱۴۰۴: ۴۰۵/۸).

دو دسته روایت در مورد طهارت و نجاست شراب نقل شده که برخی بر پاکی آن (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۱۴۰۹: ۴۶۸/۳ و ۴۶۹) و برخی بر نجاستش دلالت دارند (همان، ۴۷۱/۳)؛ بر این اساس بعضی از فقها نجاست شراب را تقیه‌ای دانسته (حلی، ۱۴۱۳: ۴۷۲/۱)، اما برخی دیگر هرچند که دیدگاه عامه بر نجاست است، تقیه را نپذیرفته‌اند (موسوی خوانساری، جامع المدارک، ۱۴۰۵: ۲۰۲/۱ و ۲۰۳). برخی مجموعه روایات را تضعیف کرده (خمینی، کتاب الطهارة، بی‌تا: ۱۸۱/۳)، اما برخی مذاق شریعت را به‌عنوان مرجّحی برای روایات دالّ بر نجاست دانسته‌اند؛ زیرا معتقدند شارع اهتمام فراوانی به اجتناب از شراب دارد (سبزواری، مهذب الأحکام، ۱۴۱۳:

(۳۹۵/۱).

در باره فاصله ایستادن زن و مرد در نماز، روایات مقادیر مختلفی همچون یک وجب، یک ذراع، یک قدم و... را مطرح کرده‌اند (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۱۴۰۵: ۱۲۳/۵-۱۳۱). برخی چنین استدلال می‌کنند که حدود موجود در روایات بسیار غیر منضبط هستند و آنچه از مذاق شارع به دست می‌آید این است که در احکام الزامی، هرگز چنین اختلافی در میان اسناد شرعی وجود ندارد (مؤمن و جوادی آملی، کتاب الصلاة، ۱۴۱۶: ۲۶/۳).

حرمت احتکار از جمله نمونه‌هایی است که در نزد فقها امری مسلم فرض شده و روایتی از حلبی در دست است که چون درباره حکم احتکار پرسش می‌کند امام در تنگنا قرار گرفتن خوراک مردم را دلیل بر کراهت احتکار می‌داند (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ۱۴۰۵: ۴۲۴/۱۷). امام خمینی ع از ظهور لفظ «یکره» به خاطر عدم سازگاری با مذاق شریعت دست کشیده و جواز و کراهت چنین احتکاری را صحیح نمی‌داند؛ ایشان معتقد است مذاق شریعت در روایت، ظهور در حرمت دارد (خمینی، کتاب البیع، ۱۴۲۱: ۶۰۷/۳ و ۶۰۸).

برخی روایات از تقیه کردن در اموری چون مسح از روی کفش، شرب خمر (کلینی، الکافی، ۱۴۰۷: ۲/۲۱۷/۲)، اخفات در بسمله (مغربی، دعائم الاسلام، ۱۳۸۵: ۱۱۰/۱) و متعه حج (طوسی، تهذیب الأحکام، ۱۴۰۷: ۱۱۴/۹) نهی کرده‌اند. برخی فقها با اعراض از این روایات، تقیه در همه این موارد را جایز شمرده‌اند؛ به عنوان مثال در مورد «مسح بر خفین» گفته‌اند: بدیهی است وقتی کسی را میان مسح از روی کفش و قطع کردن گردنش مخیر کرده باشند، مسح بر پوست پا جایز نخواهد بود؛ زیرا واضح است که مذاق شارع راضی به کشته شدن مکلف نیست (آملی، مصباح الهدی، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۳؛ حکیم، مصباح المنهاج، بی تا: ۳۸۴/۲؛ صافی گلپایگانی، ذخیره العقبی، ۱۴۲۷: ۳۳۷/۵).

۲. کاربست ملاک «موافقت» در ارزیابی روایات غیر فقهی

همان طور که بیان شد در رویکرد معرفت‌شناختی، ارتباط مضمون خیر با واقع و خارج مورد نظر است؛ بنابراین، اعتبار روایات مربوط به امور تکوینی (روایات غیر فقهی) با این رویکرد بررسی می‌گردد. شواهد متعدد در آثار عالمان اسلامی نشان می‌دهد که بسیاری از آنان در مواجهه با روایات غیر فقهی، ملاک موافقت و عدم موافقت با آموزه‌های قرآن و سنت را مبنای پذیرش یا عدم پذیرش قرار داده‌اند.

شیخ طوسی که مقدمه و متن تهذیبین او می‌تواند از جمله منابع برای تبیین مبانی و روش‌های نقد روایات به‌شمار آید (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۴۰۷: ۵-۲/۱) درباره روایات «خطای دو ملک»، ذیل آیه ۱۰۲ سوره بقره معتقد است که این‌ها اخباری آحاد هستند که بخاطر تنافی با

آموزه‌های دینی (ناسازگاری با عصمت انبیا) نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۳۸۴/۱).

جعفر مرتضی عاملی درباره «شکافتن سینه پیامبر توسط جبرئیل» می‌نویسد:
از جمله ادله جعلی بودن این افسانه، تعارض و تنافی مضمون آن با مفاهیم بلند قرآنی است (عاملی، الصحیح من سیرة النبی الأعظم، ۱۴۲۶: ۱۶۹/۲).

روایت «قبض روح موسی و سیلی وی به عزرائیل» نیز از منظر برخی محققان مورد نقد واقع شده است، کما اینکه علامه شرف الدین، احادیث این چنینی را منافی عقل، جایگاه والای انبیاء و دور از روح کلام الهی می‌داند (شرف الدین عاملی، أبهریره، بی تا: ۷۳ و ۷۴).

«سیزده‌گانه بودن ائمه» نیز که در برخی روایات بدان تصریح شده در لسان علامه شوشتری خلاف ضرورت و مسلمات مذهب دانسته شده است (شوشتری، الأخبار الدخیلة، ۱۳۶۶، ۳/۲/۱).

آیت الله معرفت در تبیین مفهوم «نقد محتوایی و متنی حدیث» آن را مقارنت و سازگاری مضمون حدیث با اصول عام و مبانی اولیه شریعت معرفی می‌کند و در این راستا موافقت و مخالفت با کتاب را نه موافقت و مخالفت حرفی بلکه سازگاری و عدم سازگاری با جوهر دین و روح شریعت برمی‌شمارد (معرفت، التفسیر الأثری الجامع، ۱۳۸۷: ۲۲۵/۱ و ۲۲۷).

علامه طباطبایی روایاتی که زنا و شرب خمر را به دو فرشته الهی هاروت و ماروت نسبت می‌دهند (حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۱۴۱۵: ۱۱۴/۱-۱۱۱؛ فیض کاشانی، الصافی، ۱۴۱۵: ۱۷۳/۱-۱۷۶) مخالف نصّ قرآن (آیات دال بر نزاهت و طهارت ملائکه الهی) دانسته و آن‌ها را مطابق نقل یهود و از جمله جعلیات آن‌ها برمی‌شمارد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۱).

همچنین ایشان روایات تقاضای موسی برای رؤیت خداوند را به معنای رؤیت ظاهری گرفته‌اند؛ علامه معتقد است این روایات با اصول مسلم در اخبار اهل بیت: موافق نیست (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰: ۲۵۷/۸ و ۲۵۸). علاوه بر این، ایشان، روایاتی که بیان می‌کنند: موسی پس از درخواست رؤیت، از هر رعد و صاعقه‌ای که بر او می‌گذشت سؤال می‌کرد که «آیا تو خدای من هستی؟» (عیاشی، کتاب التفسیر، ۱۳۸۰: ۲۶/۲؛ بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۶: ۸۴/۲؛ قمی مشهدی، کنز الدقائق و بحر الغرائب، ۱۳۶۸، ۱۷۴/۵)، مخالف با اصول دین و عصمت انبیاء می‌داند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰: ۲۵۹/۸). بر همین مبنا، علامه طباطبایی روایت تمایل یوسف به زنا با زلیخا (مجلسی، بحار الانوار، ۱۴۰۳: ۳۲۶/۱۲) را از احادیث جعلی

دانسته و برآن است که کلیت روایات دیگر مبنی بر عصمت انبیاء β ، با این روایت مخالفت دارد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰: ۱۱/۱۶۷).

نمونه روایی دیگر، نقل ابن ابی حاتم از امیر مؤمنان γ در تفسیر آیه $\text{إِيْمَانُهُمْ يُظَلِّمُهُم}$ (انعام/۸۲) است که این آیه به طور خاص درباره حضرت ابراهیم و یارانش نازل شده و نه در مورد این امت و مسلمانان. علامه در نقد این خبر می گوید:

این روایت توافقی با ظاهر اصول کلی مستخرج از کتاب و سنت ندارد؛ زیرا مضمون آیه برخلاف احکام شرعی فرعی که گاه مختص یک امت و زمان مخصوصی است، شامل حکمی خاص برای امتی مشخص نیست (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰: ۷/۲۱۱ و ۲۱۲).

علامه در بسیاری از مواضع دیگر نیز روایات تفسیری را که با ظاهر آیات و روایات ناسازگار دیده، به نقد کشیده است (همان، ۳۲۰/۵: ۲۳۲/۸؛ ۳۰۷/۱۰: ۱۸۳/۱۱ و ۳۳۲: ۲۲۲/۱۲؛ ۱۲۵/۱۳: ۱۰۶/۱۴؛ ۳۱۸/۱۸: ۱۸۲/۱۹؛ ۱۴۳/۱۶: ۲۴۶/۱۹؛ ۱۰۱/۲۰).

گذشته از عالمان شیعی، روش برخی مفسران اهل سنت نیز در مواجهه با روایات درخور توجه است. رشیدرضا را می توان به عنوان یکی از محققان این عرصه مثال زد که در برخی موارد، روایاتی را که معارض با روح کلی قرآن است، کنار می گذارد (رشیدرضا، تفسیر المنار، ۱۹۹۰: ۳/۱۵۱؛ ۴/۵۹ و ۳۶۲: ۱۱/۳۳۳)؛ حتی روایات مضطرب و معارض با سنن الهی یا متعارض با اصول و نصوص قطعی دین یا قضایای یقینی را برنمی تابد (همان، ۴۲۳/۹). او احادیث مربوط به «دجال» را با قطعیت دین مخالف می داند (همان، ۴۰۹/۹) و روایاتی که در «فضائل اعمال» وارد شده و برخی علما حکم به جواز آن‌ها داده‌اند را مخالف اصول شریعت عنوان می کند (همان، ۸/۲۳۴). رشیدرضا همچنین روایات ذیل آیه ۷۵ سوره توبه که بیان می کنند: «پیامبر α توبه ثلثه را نپذیرفت در حالی که او قصد پرداخت زکات اموال خود را داشت»، مخالف با اصل شریعت قطعی برمی شمارد (همان، ج ۱، ص ۱۱۳).

از دیگر عالمان سنی که به ملاک «موافقت» توجه داشته، می توان ذهبی است. وی معتقد است: بر مفسر واجب است که در نهایت بیداری و هشیاری و دقت قرار گیرد تا بتواند از ورطه دهشتناک اسرائیلیات آن چنان که مناسب و شایسته روح قرآن است و با عقل و نقل توافق دارد خود را رها سازد (ذهبی، التفسیر و المفسرون، بی تا: ۱/۱۸۱).

نتیجه

۱. در اعتبارسنجی اخبار آحاد دو رویکرد اساسی وجود دارد؛ یکی «رویکرد اصولی» و دیگری رویکرد «معرفت شناختی» که اولی ناظر به ارتباط مضمون خبر با انسان از حیث التزام به خبر و

دومی ناظر به ارتباط مضمون خبر با واقع است.

۲. هدف «رویکرد اصولی» بررسی جواز تمسک به خبر واحد و هدف «رویکرد معرفت‌شناختی» بررسی امکان دسترسی به واقعیت از طریق خبر واحد است. بر این اساس عموماً اعتبار روایات ناظر به امور تکلیفی (روایات فقهی) با رویکرد اصولی و اعتبار روایات مربوط به امور تکوینی (روایات غیر فقهی) با «رویکرد معرفت‌شناختی» بررسی می‌گردد.

۳. بررسی روایات صادره از معصومان^β در مورد چگونگی مواجهه با روایات (اعم از فقهی و غیر فقهی) نشان می‌دهد که «موافقت و عدم موافقت با آموزه‌های قرآن و سنت» ملاکی است که ایشان برای پذیرش و عدم پذیرش روایات معرفی کرده‌اند.

۴. از آنجا که ملاک «موافقت» متخذ از روایات صحیح‌السند است و همچنین منجر به ظن اطمینانی می‌شود، هم به لحاظ اصولی و هم به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر می‌باشد.

۵. واکاوی مبانی و عملکرد عالمان اسلامی در بررسی اخبار، حاکی از آن است که برخی از ایشان ملاک «موافقت» را به طور کلی به‌عنوان مبنای ارزیابی روایات اتخاذ کرده‌اند و برخی دیگر به‌طور موردی در ارزیابی روایات، این ملاک را مبنا قرار داده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

[۱] وضعیت رجالی راویان حدیث: «احمد بن محمد» عنوانی است مشترک بین دو نفر که هر دو توثیق شده‌اند؛ یکی «احمد بن محمد بن عیسی اشعری» که شیخ قمی‌ها و موثق است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲؛ خوبی، ۱۳۷۲: ۲/۲۹۶)؛ دیگری «احمد بن محمد بن خالد برقی» است که گفته شده فی نفسه ثقة بوده و تنها اشکالش نقل از ضعف‌ها و اعتماد بر احادیث مرسل است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۷۶؛ خوبی، ۱۳۷۲: ۲/۲۶۱)؛ در این روایت با توجه به نقل از «محمد بن اسماعیل بن بزیع» که از صلحا و ثقات بوده (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۰؛ خوبی، ۱۳۷۲: ۱۵/۳۵۴) می‌توان به او اعتماد کرد. «جعفر بن بشیر» نیز با تعبیر بلندی مورد توثیق قرار گرفته است: «من زهاد أصحابنا و عبادهم و نساکهم و کان ثقة» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۱۹؛ خوبی، ۱۳۷۲: ۴/۵۵) و در نهایت «ابو بصیر اسدی» که از اصحاب اجماع بوده (کشی، ۱۴۰۹: ۲۳۸) و مورد توثیق قرار گرفته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۴۱؛ خوبی، ۱۳۷۲: ۱۴/۱۴۰).

[۲] به جهت مشترک بودن اکثر راویان این سند با سند قبل فقط به ذکر راویان مختلف می‌پردازیم. «سعد بن عبدالله» با تعبیری چون: «شیخ هذه الطائفة و فقیهها و وجهها» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۷) مورد توثیق قرار گرفته است. «احمد بن ابی عبدالله» نیز همان احمد بن محمد خالد برقی می‌باشد که پیش‌تر توصیف او گذشت. «ابوالحصین اسدی» کنیه «زحر بن عبدالله» است که نجاشی در توثیق او می‌گوید: «ثقة روی عن أبي جعفر و أبي عبدالله» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۶)

[۳] وضعیت رجالی راویان حدیث: «احمد بن محمد بن عیسی اشعری» از اجلای روات شیعه و شیخ قمیون بوده است: «شیخ القمیین و وجههم و فقیههم» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۸۲)، «حسین بن سعید اهوازی» نیز از جمله مصنفین و راویان جلیل‌القدر شیعه است که توثیق گردیده: «ثقة عين جلیل‌القدر» (حلی، ۱۴۱۱: ۴۹)، «محمد بن خالد برقی» را نجاشی تضعیف کرده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۵)؛ اما شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۶۵) و غالب رجالیان او را توثیق کرده‌اند؛ چنان‌که علامه حلی در مقام داوری بین نظر نجاشی و شیخ می‌گوید: «الاعتماد عندي على قول الشيخ أبي جعفر الطوسي ره من تعديله» (حلی، ۱۴۱۱: ۱۳۹)، «عبدالله بن جندب» نیز که از اصحاب امام کاظم^ع و امام رضا^ع و ثقة است (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۹ و ۳۴۰) و در نهایت «سفیان بن سمط» برای او توثیقی ذکر نشده و برقی و شیخ او را در میان اصحاب امام صادق^ع ذکر کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۰؛ برقی، ۱۳۴۲: ۴۱).

[۴] وضعیت رجالی راویان حدیث: جدا از «عبدالله بن جندب» و «سفیان بن سمط» که وضعیت آن‌ها بیان شد، «محمد بن عیسی بن عبید» از راویان مورد اختلاف است که برخی چون نجاشی او را توثیق کرده: «ثقة عين كثير الرواية حسن التصانيف» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۳)؛ اما برخی دیگر او را تضعیف کرده‌اند: «ضعيف ... قيل: إنه كان يذهب مذهب الغلاة» (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۲)؛ اما علامه حلی در مقام داوری توثیق او را ترجیح می‌دهد: «اختلف علماونا في شأنه ... الأقوى عندي قبول روايته» (حلی، ۱۴۱۱: ۱۴۱ و ۱۴۲)، «محمد بن عمرو بن سعید» نیز از راویان ثقة است: «ثقة عين» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۶۹).

[۵] سه طریقی که کلینی به رساله امام کاظم^ع از طریق «علی بن سويد» داشته، دلیل اعتبار این رساله است. خود «علی بن سويد» نیز در زمره اصحاب توثیق شده ائمه: می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵۹).

[۶] وضعیت رجالی راویان حدیث: «محمد بن یحیی العطار» از اجلای مشایخ کلینی است که نجاشی در مورد او می‌گوید: «شيخ أصحابنا في زمانه ثقة عين كثير الحديث» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۵۳). «محمد بن الحسین» که نام کامل او «محمد بن الحسین بن أبي الخطاب أبو جعفر الزيات الهمداني» است، ثقة بوده و درباره او گفته شده: «جلیل من أصحابنا عظیم القدر كثير الرواية، ثقة عين حسن التصانيف مسكون إلى روايته» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۳۴)، «محمد بن سنان» از راویانی است که وثاقتش مورد اختلاف علمای رجال بوده، اما قول محققانه آن است که او از اصحاب سیر ائمه: بوده و ثقة می‌باشد (شیبیری زنجانی [دروس خارج رجال]، ۱۳۹۶: جلسه ۳۸)، «عمار بن مروان» نیز همراه با برادرش مورد توثیق قرار گرفته‌اند: «مولى بني ثوبان بن سالم مولى يشكر و أسخوه عمرو ثقتان» (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۹۱). «جابر بن یزید جعفی» که وضعیت رجالی او مورد اختلاف رجالیان است در بررسی‌های محققانه مورد توثیق قرار گرفته است (بادکوبه‌هزاه، ۱۳۸۴: مدخل جابر بن یزید جعفی، ۱۸۱/۹).

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، تحقیق: عبدالحمید هنداوای، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
۳. امام عسکری ۷، حسن بن علی، التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری ۷، قم، مدرسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹ق.
۴. انصاری، مرتضی بن محمد، فرائد الأصول، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۵. آملی، میرزا محمدتقی، مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی، تهران: نشر مؤلف، ۱۳۸۰ق.
۶. بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ش.
۷. بابایی، علی اکبر، قواعد تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ش.
۸. بادکوبه هزاوه، احمد، مدخل جابر بن یزید جعفی در دانشنامه جهان اسلام، تهران: دائرة المعارف اسلامی، جلد ۹، ۱۳۸۴ش.
۹. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۱۰. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی، مصحح: محمد بن حسن طوسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۲. حلّی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، تحقیق: مشتاق مظفر، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۱ق.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، رجال العلامة الحلّی، تحقیق: محمدصادق بحر العلوم، نجف: دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
۱۴. ذهبی، شیخ محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۵. ذهبی، شیخ محمدحسین، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۶. حکیم، سید محمدسعید، مصباح المنهاج، قم: مؤسسة المنار، بی تا.
۱۷. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۸. خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۹. خمینی، سیدروح الله، کتاب الطهارة، قم: مطبعة مهر، بی تا.
۲۰. خمینی، سیدروح الله، کتاب الیوم، تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی، ۱۴۲۱ق.
۲۱. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم: مرکز نشر الثقافة

- الإسلامية، ۱۳۷۲ش.
۲۲. خوئی، سید ابوالقاسم، مصباح الأصول، مقرر: واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۲۳. ربانی، محمد حسن، اصول وقواعد فقه الحديث، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳ش.
۲۴. رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، مصر: الهيئة المصرية، ۱۹۹۰م.
۲۵. سزوارى، سید عبدالأعلى، مهذب الأحكام فى بیان الحلال و الحرام، قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۲۶. سیستانی، سید علی، قاعده لا ضرر و لا ضرار، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۱۴ق.
۲۷. سیستانی، سید علی، الرافد فی علم الأصول، تحقیق: سید منیرالدین عدنان القطیفی، قم: مکتب آية الله السيد السيستاني، ۱۴۱۴ق.
۲۸. شرف الدين، سید عبدالحسين، أبوهريرة، قم: مؤسسة انصاريان، بی تا.
۲۹. شوشتری، محمدتقی، الأخبار الدخيلة، تعليق: علی أكبر غفاری، تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۶۶ش.
۳۰. شهيد ثانی، زين الدين بن علی، الرعاية فى علم الدراية، تحقیق: عبدالحسين محمد علی بقال، قم: مکتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۸ق.
۳۱. صافی گلپایگانی، علی، ذخيرة العقبي فى شرح العروة الوثقى، قم: گنج عرفان، ۱۴۲۷ق.
۳۲. صدرالدين شیرازی، محمد، الحكمة المتعالية، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۳۳. صدوق، محمد بن علی، علل الشرائع، قم: کتاب فروشى داوری، ۱۳۸۵ش.
۳۴. صدوق، محمد بن علی، کمال الدین و تمام النعمة، تحقیق: علی أكبر غفاری، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۳۵. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۳ق.
۳۶. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد، تحقیق: محسن کوچه باغی، ناشر: مکتبة آية الله المرعشى النجفى، ۱۴۰۴ق.
۳۷. طباطبایى، محمد حسین، المیزان فى تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۰ق.
۳۸. طبرسى، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، قم: الشریف الرضى، ۱۳۷۰ش.
۳۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرين، تحقیق: احمد حسینی اشکورى، تهران: مرتضوى، ۱۳۷۵ش.
۴۰. طوسى، محمد بن حسن، التبیان فى تفسیر القرآن، عاملى، احمد حبیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۱. طوسى، محمد بن حسن، تهذیب الأحكام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۲. طوسى، محمد بن حسن، رجال الطوسى، تحقیق: قیومی اصفهانی، جواد، قم: مؤسسة

- النشر الاسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، تحقیق: عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ ق.
۴۴. عاملی، سیدجعفر مرتضی، الصحیح من سیره النبی الأعظم، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۶ ق.
۴۵. علم الهدی، علی بن حسین، الانتصار، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. علم الهدی، علی بن حسین، الذریعة إلى اصول الشریعة، تحقیق: أبوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۴۷. علم الهدی، علی بن حسین، الشافی فی الإمامة، قم: مؤسسه إسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۴۸. علم الهدی، علی بن حسین، الفصول المختارة، تحقیق: نورالدین جعفریان الاصبهانی، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. علم الهدی، علی بن حسین، تنزیه الأنبیاء، قم: دارالشریف الرضی، ۱۳۷۷ ش.
۵۰. علم الهدی، علی بن حسین، رسائل المرتضی، تحقیق و تقدیم: سید احمد حسینی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۵۱. عیاشی، محمد بن مسعود، کتاب التفسیر، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ ق.
۵۲. فاضل لنکرانی، محمد، مدخل التفسیر، تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۹۶ ش.
۵۳. فیض کاشانی، ملامحسن، الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۵۴. فیض کاشانی، ملامحسن، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۵۵. فیض کاشانی، ملامحسن، المحجة البيضاء، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۶. قمی مشهدی، محمد، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۷. کشی، محمد بن عمر، رجال الکشی، تحقیق: شیخ طوسی، مشهد: دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
۵۸. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۵۹. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۰. مجلسی، محمدباقر، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
۶۱. محمدی، عبدالله، اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ش.
۶۲. مصطفوی، سیدجواد، ترجمه اصول الکافی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة،

- ۱۳۶۹ش.
۶۳. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ش.
۶۴. معرفت، محمدهادی، التفسیر الأثری الجامع، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۷ش.
۶۵. مغربی، قاضی نعمان، دعائم الإسلام، تحقیق: آصف فیضی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۵ق.
۶۶. مفید، محمدبن نعمان، التذکره بأصول الفقه، تحقیق: الشیخ مهدی نجف، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ش.
۶۷. مفید، محمدبن نعمان، المسح علی الرجلین، تحقیق: الشیخ مهدی نجف، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۶۸. مفید، محمدبن نعمان، تصحیح اعتقادات الإمامیه، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۶۹. موسوی خوانساری، سید احمد، جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
۷۰. مهریزی، مهدی، «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجیت»، مجله علوم حدیث، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، شماره ۵۵، ۱۳۸۹ش.
۷۱. مؤدب، سیدرضا، روش های تفسیر قرآن، قم: اشراق، ۱۳۸۰ش.
۷۲. مؤمن، محمد و جوادی آملی، عبدالله، کتاب الصلاة، تقریرات درس سید محمد محقق داماد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۷۳. میرجلیلی، علی محمد، روش و مبانی فقه الحدیث، یزد: دانشگاه یزد، ۱۳۹۰ش.
۷۴. نائینی، محمدحسین، أجود التقریرات، قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۶۹ش.
۷۵. نجاشی، احمد بن علی، ۱۳۶۵ش، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ش.
۷۶. نجفی جواهری، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، تحقیق: عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۷۷. نفیسی، شادی، «معیارهای نقد متن در ارزیابی حدیث»، مقالات و بررسی ها، تهران: دانشگاه تهران، دفتر ۷۰، ۱۳۸۰ش.
۷۸. هاشمی شاهرودی، سید محمود، بحوث فی علم الأصول تقریر درس آیه الله سید محمدباقر صدر، قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۷ق.
۷۹. دروس خارج رجال، شییری زنجانی، جلسه ۳۸، ۶۲، www.eshia.ir/Feqh/Archive/Shobeiry/Rejal، ۱۳۹۶ش.