

بازتاب پارادایم فقه حیل در الکافی کلینی

گزارش‌ها، تمایزها و فرضیه‌ها

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۱۲

علی راد^۱

چکیده

در روزگار کلینی کاربرت حیل در فقه اسلامی نظریه‌ای شایع و فراگیر است و تقریباً در غالب ابواب فقهی حضور جدی دارد و اعتبار آن نزد جمهور فقیهان مسلم و قطعی است. از جمله ادله طرفداران نظریه جواز حیل در مسأله زناى مریض، تبدیل مجازات حد زنا از شلاق به ترکه صدتایی از شاخه خرما با استناد به آیه «وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاُضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ» است. کلینی مضمون این دلیل را با اسانید خود از امام صادق علیه السلام گزارش کرده است. اعتبارسنجی گزارش‌های کلینی، تفاوت‌ها و تمایزهای آن با دیگر گزارش‌های موجود در جوامع حدیثی امامیه و اهل سنت، مسأله اصلی این نگاشته است. برآیند پژوهش، مناقشه در یک گزارش کلینی است که تمایزها و تفاوت‌های آن با سایر گزارش‌های شیعی و اهل سنت را ضمن چند فرضیه، تبیین نمودیم و در نهایت در طبقه‌بندی کلینی در زمره طرفداران پارادایم جواز حیل در استدلال به آیه فوق، در مسأله حد زنا مریض، تردید شده است.

کلیدواژه‌ها: الکافی کلینی، پارادایم حیل، آیه «وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْتًا فَاُضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ»، حد زناى مریض، نقد حدیث.

مقدمه

اصطلاح پارادایم به مدل والگوی مسلط و چارچوب فکری و فرهنگی غالب بر گروه یا

۱. دانشیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی) (ali.rad@ut.ac.ir).

جامعه علمی اشاره دارد که از آن به عنوان یک فراترظریه و دیدگاه فکری کلان در تحلیل، تبیین و پاسخ‌گویی به مسائل بهره می‌گیرند. این فراترظریه از محیط به مرور بر افراد آموزش داده می‌شود و در یک فرایند تاریخی در اذهان آن‌ها به یک اصل بدیهی، مسلّم و ابطال‌ناپذیر تبدیل می‌شود و تا پدید آمدن پارادایم جدید به حیات خود ادامه می‌دهد.^۱ در این پژوهش اصطلاح پارادایم برای ارجاع به دو فراترظریه / نظریه کلان فقهی رایج در میان محدثان، فقیهان و مفسران مسلمان و به عنوان چارچوب مرجع یا دیدگاه فکری مشترک آنان در تبیین شریعت اسلام ایفای نقش می‌کند.

پارادایم نخست، شریعت اسلام و شرایع پیشین ادیان ابراهیمی را آمیخته به حیل در برون رفت از انسداد در مناسبات و روابط انسانی بین‌افردی و رابطه انسان با خدا تفسیر می‌کند. از جمله ادله مشهور و شایع این پارادایم، انگاره سوگند آیوب علیه السلام برای تأدیب همسرش در آیه **﴿وَحُذِّبِيكَ ضِعْفًا فَاصْرَبِي بِهِ وَلَا تَحْنُثِي إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾**^۲ است که از سوی خداوند این حيله به وی الهام شد که به جای صد ضربه شلاق، یک ترکه صدتایی بر همسرش بزند تا سوگندش را نقض نکرده باشد. این تفسیر از آیه بر پایه احادیث موجود در جوامع حدیثی - تفسیری اهل سنت و شیعه شکل گرفته است و بنیان نظری تجویز و مشروعیت این حيله در فقه اسلامی است. تفسیر ارائه شده و مستندات حدیثی آن به عنوان یکی از اصول موضوعه پارادایم جواز حیل در فقه اسلامی است. مستندات حدیثی پارادایم مشهور به سه گونه تقسیم پذیرند: یک. مستنداتی که پسامتن و زمینه‌های داستان سوگند آیوب علیه السلام را تقریر می‌کنند (مستندات حدیثی - تاریخی)؛ دو. مستنداتی که در آن‌ها به مفاد آیه ی سوگند آیوب علیه السلام در استنباط فتاوی فقهی از جمله جواز حیل استدلال شده است (مستندات حدیثی - فقهی)؛ سه. مستنداتی که در معناشناسی آیات داستان آیوب علیه السلام اثر گذارند (مستندات تفسیری).

دومین فراترظریه، حرمت و منع حيله در شریعت اسلام است که تفسیر فوق از آیه **﴿وَحُذِّبِيكَ ضِعْفًا فَاصْرَبِي بِهِ وَلَا تَحْنُثِي...﴾** را نادرست می‌داند؛ اعتبار مستندات سه‌گانه آن را قبول ندارد و ساحت شریعت اسلام را از هرگونه تجویز حيله برای فرار، ابطال یا تبدیل نصوص و احکام اسلامی پیراسته می‌داند.^۳

۱. پارادایم جمال یوسف علیه السلام در تفسیر قرآن، ص ۳۰-۳۸.

۲. سوره ص، آیه ۴۴.

۳. نویسنده در پژوهشی، هر دو پارادایم را به تفصیل بررسی کرده است که ان شاء الله به زودی منتشر خواهد شد.

نیک می‌دانیم که الکافی کلینی (م ۳۲۹ق) کتاب سترگ حدیثی امامیه و نماینده اندیشه‌های فقهی - کلامی کلینی است و احادیث آن جایگاه و کارکرد ویژه‌ای در تبیین احکام فقهی و معارف امامیه دارد. مسأله اصلی پژوهش فرارو این است که کلینی در الکافی کدام یک از دو پارادایم جواز و حرمت حیل در شریعت اسلام را به عنوان نظریه فقهی امامیه می‌داند و مستندات حدیثی الکافی برای اثبات آن کدام است؟ البته به دلیل گستردگی موضوع، دامنه بحث به یکی از مشهورترین ادله قرآنی - حدیثی پارادایم جواز حیل (احادیث استدلال به آیه سوگند آیوب ع) (محدود شده است. پژوهش در سه بخش اصلی گزارش‌های کلینی، تمایزها و فرضیه‌ها و دستاورد تنظیم شده است.

یکم. گزارش‌های کلینی

الف. روایت یحیی بن عبّاد مکی

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنِ ابْنِ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ، عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيحٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ عَبَّادِ الْمَكِّيِّ قَالَ: قَالَ لِي سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ: إِنِّي أَرَى لَكَ مِنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَنْزِلَةً، فَسَلِّهُ عَنْ رَجُلٍ زَنَى وَهُوَ مَرِيضٌ إِنْ أَقِيمَ عَلَيْهِ الْحَدُّ مَاتَ، مَا تَقُولُ فِيهِ؟ فَسَأَلْتُهُ، فَقَالَ: هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِكَ، أَوْ قَالَ لَكَ إِنْسَانٌ أَنْ تَسْأَلَنِي عَنْهَا؟ فَقُلْتُ: سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ سَأَلَنِي أَنْ أَسْأَلَكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص أَتَى بِرَجُلٍ اخْتَبَنَ مُسْتَسْقِيَ الْبُظْنَ قَدْ بَدَتْ عُرُوقُ فَخَذَيْهِ، وَقَدْ زَنَى بِامْرَأَةٍ مَرِيضَةٍ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِعَذْقِ فِيهِ مِائَةَ شِمْرَاحٍ، فَضْرِبَ بِهِ الرَّجُلُ ضَرْبَةً وَضْرِبَتْ بِهِ الْمَرْأَةُ ضَرْبَةً، ثُمَّ خَلَى سَبِيلَهُمَا ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾^۱.

بخش پایانی این گزارش با استناد به آیه سوگند آیوب ع تصریح می‌کند که برزن زناکار، همانند مرد زانی حد اجرا شد. این مضمون در آثار حدیثی - فقهی شیخ صدوق^۲ و شیخ طوسی^۳ گزارش شده است. قاضی نعمان مغربی (م ۳۶۳ق) نیز این حدیث را در دعائم الاسلام بدون ذکر طریق، با ساختاری متفاوت این محتوا را با اختصار و البته با افزوده دلالت

۱. الکافی (مُشَكَّل)، ج ۷، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۲. کتاب من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۸.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۳۲.

فقهی در بخش پایانی متن حدیث گزارش کرده است.^۱ در آثار فتوایی فقه امامیه نیز استناد به مضمون این حدیث و گاه مفاد آیه سوگند آیوب علیه السلام حضور جدی دارد که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان در آثار بزرگانی چون صدوق، مفید، طوسی و ... یافت. در المقنع شیخ صدوق - که رساله فتوایی وی به شمار می‌آید - به این مضمون در بیان کراهت به تأخیر انداختن اجرای حد زنا استناد شده است.^۲ در آثار شیخ مفید نیز اشاراتی در استناد به فحوای آیه سوگند آیوب علیه السلام وجود دارد.^۳ همچنین، در آثار فقهی شیخ طوسی، همانند: الخلاف،^۴ المبسوط^۵ و النهایه^۶ به این مضمون استناد شده است.

ب. روایت أبوالعبّاس

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ: أُنِّي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بِرَجُلٍ دَمِيمٍ قَصِيرٍ، قَدْ سَقَى بَطْنَهُ وَقَدْ دَرَّتْ عُزُوقُ بَطْنِهِ، قَدْ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: مَا عَلِمْتُ بِهِ إِلَّا وَقَدْ دَخَلَ عَلَيَّ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: أَرَبَيْتِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَلَمْ يَكُنْ أُحْصِنَ. فَصَعَدَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بَصْرَهُ وَحَفَصَهُ، ثُمَّ دَعَا بِعِدْقٍ، فَعَدَّهُ مِائَةً ثُمَّ صَرَبَهُ بِشِمَارِيحِهِ.^۷

تفاوت اساسی این گزارش، فقدان افزوده استناد به آیه سوگند آیوب علیه السلام در بخش پایانی آن و سکوت از اجرای حد بر زن زناکار است. در آثار شیخ طوسی^۸ و الوافی ملامحسن فیض کاشانی نیز همین متن به همین سان گزارش شده است.^۹ مضمون این گزارش در منابع اهل سنت و شیعه از رسول خدا صلى الله عليه وآله با محتوایی مشترک، ولی با تفاوت در عبارات نقل شده است. با اغماض از آسیب نقل به معنا در این گزارش‌ها، قدر مشترک آن‌ها با گزارش ب الکافی کلینی، ارتکاب زناى مردی فرتوت با بیماری جسمی خاص با زنی از خدمت‌کاران

۱. دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۴۵۲.

۲. المقنع، ص ۴۳۳.

۳. الفصول المختارة، ص ۲۲۵.

۴. الخلاف، ج ۵، ص ۳۷۹ - ۳۸۰.

۵. المبسوط، ج ۸، ص ۵.

۶. النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، ص ۷۰۱.

۷. همان، ج ۷، ص ۲۴۴.

۸. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۳۳؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۲۱۱.

۹. الوافی، ج ۱۵، ص ۲۸۵.

خود است که رسول خدا ﷺ فقط اجرای حد زنا به شکل ترکه صحتایی از شاخه خرما را بر مرد زناکار تعیین می‌کند و برزن زنا شده حدی اجرا نمی‌شود؛ این مهم در منابع متعدد حدیثی - فقهی، تفسیری اهل سنت^۱ و شیعه^۲ پیش از الکافی کلینی نیز گزارش شده است. در گزارش‌های فوق، با وجود تنوع اسانید و مصادر، این مهم مشهود است که راویان تلاش می‌کنند حکم صادره از رسول خدا ﷺ را هر چند با الفاظ خود، ولی کامل و جامع گزارش نمایند؛ با این حال، در بیان نوع و میزان حکم با یکدیگر اختلاف ندارند.

دوم. تمایزها و فرضیه‌ها

گزارش الف کلینی با گزارش‌های پیش از آن، دو تفاوت اساسی دارد:

۱. تمایز در اجرای حد زنا بر زن زنا کار

در گزارش‌های منابع پیش از کلینی جمله «و لم یضرب المرأة»^۳ تصریح دارد که مجازات حد زنا بر زن زنا شده اجرا نشد، ولی احادیث شیعی (کتب اربعه حدیثی متقدم امامیه) با جمله «فَضْرِبَ بِه الرِّجْلُ ضَرْبَةً وَ ضَرْبَتْ بِه الْمَرْأَةُ ضَرْبَةً ثُمَّ خَلَّى سَبِيلَهُمَا»^۴ برای زن مورد تجاوز نیز تصریح کرده‌اند. گزارش‌های منابع پیش از کلینی اساساً از اشاره به حضور زنی که مورد تجاوز جنسی قرار گرفت، ساکت هستند. لذا فقط حد زنا بر مرد زناکار اجرا شد، ولی در الکافی کلینی و منابع بعد از آن، به حضور، اجرا حد و ترخیص مرد و زن زناکار با یکدیگر تصریح کرده‌اند که براراده عمل زنا از سوی زن زناکار دلالت دارد. بر پایه اصول تشریح مجازات حدود در فقه اسلامی فرد مکره به زنا از اجرای حد زنا معاف است؛ زیرا فاقد عنصر روانی جرم زنا است. از جمله نصوص عدم مسئولیت شخص مکره می‌توان به احادیث گزارش شده از رسول خدا ﷺ همانند: «تَجُوزُ عَنِ هَذِهِ الْأُمَّةِ عَنِ الْخَطَا وَالنَّسِيَانِ، وَمَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^۵، «إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنَّسِيَانِ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»^۶ اشاره تجاوز لامتی عما توسوس به صدورها. ما لم تعمل به أو تتكلم به. و ما استكروهوا عليه»^۶ اشاره

۱. تفسیر القرآن (الصنعانی)، ج ۳، ص ۱۶۷ - ۱۶۸؛ السنن الکبری (البیهقی)، ج ۱۰، ص ۶۴؛ غریب الحدیث (ابن سلام)،

ج ۱، ص ۲۹۱ - ۲۹۲؛ المعجم الکبیر، ج ۶، ص ۶.

۲. مسائل علی بن جعفر، ص ۲۸۹.

۳. مسائل علی بن جعفر، ص ۲۸۹.

۴. المصنف (الصنعانی)، ج ۶، ص ۴۱۰.

۵. همان جا.

۶. السنن (ابن ماجه)، ج ۱، ص ۶۵۹.

کرد. بر پایه استنباط فقیهان از قرآن و سنت چنین فردی معذور است و حد بروی جاری نمی‌شود.^۱ در گزارش‌های پیش از کلینی نشانه‌های متنی روشنی وجود دارد که آشکارا بر اکراه یا اجبار زن برای زنا از سوی مرد نام برده دلالت دارند. نشانه‌های متنی بیان‌گر مکره بودن زن بر عمل زنا عبارت‌اند از:

- «أن رجلاً أصاب فاحشة»، «قد فجر بامرأة» و «وجد علی أمة من إمائهم یخبث بها یخبث بها» در استناد جنبه مجرمانه عمل زنا فقط به مرد زنا کار، سکوت از عدم رضایت زن و بی‌طرفی و انفعال زن. اگر با رضایت و موافقت زن بود لازم بود، از ساختار صرفی رایج در زبان عرب بهره می‌جست که مشارکت دو سویه این عمل را نشان دهد.

- جمله «فهبش لها فوق علیها»: تهاجم جنسی مرد علیه زن برای انجام عمل زنا و غیر مترقبه بودن آن برای زن.

از سوی دیگر، در این گزارش‌ها به رضایت یا تمهیدات مقدمات عمل زنا از سوی زن نیز اشاره‌ای نشده است؛ در حالی که اگر خلاف این بود، باید به این مهم اشاره می‌شد؛ ولی همگی تصریح می‌کنند که رسول خدا ﷺ بر زن حد زنا جاری نساخت و درباره او حکمی بیان نکرد. از مفهوم مخالف این گزارش‌ها و مؤیدات درون متنی آن‌ها این نکته، به وضوح، استنباط می‌شود که چون زن از سوی مرد به اجبار مورد تجاوز جنسی قرار گرفت، از شمول حد زنا خارج بود. بنابراین، این گزارش‌ها با اصل عدم مجازات شخص مکره بر زنا هماهنگ هستند، ولی گزارش الف کلینی با این اصل و مستندات قرآنی و حدیثی در تعارض است و در این تعارض، ترجیح با گزارش‌هایی است که موافق با سنت، مقاصد شریعت و قواعد فقهی باشند.

۱-۱. فرضیه‌ها

در توجیه تفاوت گزارش الف الکافی و دیگر احادیث شیعی هم سوی با آن (دسته اول) با گزارش‌های پیش از کلینی (دسته دوم) چندین فرضیه قابل طرح است:

۱-۱-۱. فرضیه تفاوت قضایا

متون دسته اول و دسته دوم دو قضیه یا دو واقعه تاریخی متفاوت از همدیگر گزارش می‌کنند. لذا به دلیل تفاوت قضایا و موضوع حکم هر کدام مطابق اصول مجازات اسلامی نیز متفاوت از دیگری است و در چنین قضایایی اساساً ادعای تعارض سالبه به انتفای موضوع

۱. السرانر، ج ۶، ص ۱۷۶؛ شرح صحیح مسلم، ج ۱۸، ص ۷؛ فتح الباری، ج ۱۲، ص ۲۷۸.

است. ادله و شواهد اعتبار این فرضیه چنین است:

الف. وجه تفاوت دو قضیه در رضایت و عدم رضایت زانیه (زن زناکار یا زنا شده) به رابطه جنسی خاص با مرد زناکار است. در گزارش الف الکافی زن زانیه اراده و رضایت به عمل زنا دارد. لذا اطلاق عنوان زناکار (زانیه) به مفهوم حقیقی آن به وی صحیح است و همانند مرد زناکار مستحق اجرا حد زنا است؛ ولی در گزارش های پیش از کلینی زن مجبور و مکروه به زنا است و در حقیقت، از نگاه شریعت اسلام زانیه نیست. لذا حد زنا بر او جاری نشد. شاهد این که در گزارش مسائل علی بن جعفر^۱ راوی با جمله تفسیری «و لم یضرب المرأة» قصد تذکر به این نکته را دارد که در این قضیه زن رضایت به زنا نداشت و چون ممکن است با سایر قضایا در آمیخته شود، ناگزیر به بیان خودش این جمله تفسیری را - که از جمله قراین برون متنی و مؤثر در فهم معنا است - در پایان حدیث متذکر می شود.

ب. عبارت «و ضُرِبَتْ بِهَ الْمَرْأَةُ ضَرْبَةً» (جمله الف) نقش تفسیری در تبیین ابهام و رفع اجمال از عبارت «و قَدْ زَنَى بِامْرَأَةٍ مَرِيضَةٍ» (جمله ب) دارد. جمله ب صریح در رضایت یا عدم رضایت زن در عمل زنا نیست. لذا از این منظر، دچار ابهام و اجمال است. با استناد به کاربرد کلیدواژه صریح در حد زنا در جمله الف (و ضُرِبَتْ بِهَ) روشن می شود که زن مریض در جمله ب از روی عمد و رضایت عمل زنا را مرتکب شده بود. لذا حد زنا بروی جاری شد. این حکم مطابق اصول تشریح مجازات زنا در احکام اسلامی است. بنابراین احادیث با یکدیگر تعارض ندارند.

۱-۲-۱. فرضیه وحدت قضایا

با اغماض از نکات جزئی در برخی از گزارش ها - که در مقام حکایت جزئیات قضیه هستند - همه این احادیث در واقع، گزارش گریک داستان و قضیه بیش نیستند. شواهد و دلایل اعتبار این فرضیه چنین است:

الف. اشتراک مضمون و وحدت اسلوب بیانی گزارش ها دلیل استواری است که همه این احادیث در مقام گزارش یک واقعه تاریخی هستند. لذا فرضیه وحدت قضایا را قراین درون متنی گزارش ها تأیید می کند، ولی فرضیه تعدد قضایا فاقد قرینه درون متنی است و بیشتر بر قرینه برون متنی (برداشت راوی) استوار است که امری اجتهادی است. در تعارض این دو قرینه اولویت با قرینه درون متنی است که به دلیل وضوح کامل و نص بودن در بیان واقع،

۱. مسائل علی بن جعفر، ص ۲۸۹.

اجتهاد راوی فاقد اعتبار است. مستندات اشتراک مضمون و وحدت اسلوب بیانی گزارش‌ها چنین است:

اشتراک در هسته مرکزی موضوع داستان: همه گزارش‌ها از یک هسته مرکزی در موضوع داستان برخوردارند که راویان هر کدام با توجه به توانایی زبانی و القای مفاهیم این موضوع را از زوایای متعدد و گاه گوناگون به تصویر کشیدند. هسته مرکزی حدیث کلینی نیز با هسته مرکزی گزارش‌های پیش از الکافی تفاوتی ندارد و با آن‌ها یکی است.

هسته مرکزی موضوع گزارش‌ها عبارت است از زنای مردی با ضعف جسمانی، وجود نشانه‌های خاص بیماری و عدم اعتدال در اندام و جسم که گویی خانواده وی تلاش می‌کنند با استناد به وضعیت جسمانی وی رسول خدا ﷺ را اقناع نمایند که او را از اجرای حد زنا معاف کنند، ولی رسول خدا ﷺ با وجود وضعیت وصف شده از مرد زناکار، برای وی حد زنا تعیین نمود و دستور اجرای آن را صادر کرد. برخی از گزارش‌ها در اشاره به این مرد زناکار، به عنوان کلی مریض اکتفا کرده‌اند، ولی گزارش‌های کهن تر اهتمام دارند که نوع بیماری، وضعیت جسمانی و برخی اوصاف خاص وی را نیز توصیف کنند که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد. البته تفاوت در وصف و ترسیم جزئیات این فرد در تغییر هسته اصلی و گرانیگاه داستان اثری ندارد. مهم این است که این گزارش‌ها در هسته اصلی و بنیادین خود قصد دارند این موضوع را به مخاطب یادآوری کنند که شرایط مرد زناکار شرایط مرد عادی با سلامت جسمانی کامل نبوده است؛ حال، میزان و نوع مرض وی به چه مقدار و میزان بوده، تا حد زیادی به دقت راویان در گزارش و قدرت بیان و قاموس واژگانی آنان در اشاره دقیق به نوع مرض وی وابسته است که از پیامدهای تجویز نقل به معنا است؛ ولی این تفاوت‌ها هسته مرکزی داستان و موضوع محوری آن را تغییر نداده است.

همین هسته مرکزی در پرسش سفیان ثوری از امام صادق ع (گزارش الف کلینی) به شکل موجز و مجمل آمده است، ولی در گزارش‌های پیش از کلینی مبسوط و مفصل است. با توجه به آگاهی‌های سفیان ثوری از تراث حدیثی صحابه و تابعین و شهرت این داستان و نقش محوری سنت رسول خدا ﷺ در مسأله زنا، مریض به احتمال زیاد سفیان ثوری از آن مطلع بوده، ولی به هردلیلی دوست داشته که نظر و رأی امام صادق ع را نیز جویا شود.

اشتراک در مفردات و مفاهیم: گزارش‌ها در تصویر مختصات مرد زناکار از واژگان قریب‌المعنی و اصطلاحات با مضمون مشترک برخوردارند که فرضیه وحدت قضیه را تقویت

می‌نماید. ابعاد این اشتراک عبارت است از:

وضعیت جسمانی ناقص الخلقه: دو عبارت «أُتِيَ بِرَجُلٍ كَانَ فِي الْحَيِّ مَخْدَجٌ سَقِيمٌ» و «بَيْنَ أَيْتَانَا رُوَيْجِلٌ ضَعِيفٌ سَقِيمٌ مَخْدَجٌ فَلَمْ يَرِيعِ الْحَيُّ» با تعبیر «مخدج» در اشاره به این نکته مشترک هستند که مرد زناکار مخدج بود. واژه مخدج در این حدیث از کلمات غریب است. برپایه گزارش ابن سلام، أصمعی و دیگر لغت‌شناسان این واژه به معنای نقصان در اعضای جسم انسان به کار برده‌اند.^۱ زمخشری نیز در ماده خدج همین معنا را بیان کرده و به کاستی عضو خاص این شخص اشاره نمی‌کند.^۲

مکان وقوع جرم: قبیله بنی سعد در مدینه: «كَانَ فِي الْحَيِّ» و «بَيْنَ أَيْتَانَا» در این معنا مشترک هستند.

برجستگی رگ‌های بدن: بیرون زدن یا برجسته شدن عروق پاشی از بیماری احساس تشنگی شدید به آب است که در عبارت «أُتِيَ بِرَجُلٍ اخْتَبَنَ مُسْتَسْقَى الْبَطْنِ قَدْ بَدَتْ عُرُوقُ فَخَذَيْهِ» به آن اشاره شده است. به نظر می‌آید واژه أَجْرِبُ از جمله «وَجِلُّ أَجْرِبُ مَرِيضٌ قَدْ بَدَتْ عُرُوقُ فَخَذَيْهِ» تصحیف از أَجُوفُ (شکم‌کنده) یا أَحْبِنُ باشد.^۳ البته در فرض أَجْرِبُ نیز معنا صحیح و قابل جمع با گزارش اول است؛ زیرا در اثر بیماری حین پوست در اثر بزرگ شدن شکم دچار انقباض شدید و کشسانی زیاد می‌شود و رگ‌ها و استخوان‌ها نمایان‌تر می‌گردند که عبارت «فَعَادَ جِلْدَهُ عَلَى عَظْمٍ» در گزارش به پیامدهای این بیماری اشاره می‌کند. تصحیف نوشتاری از أَجْرِبُ به أَجُوبُ مصادیق دیگری نیز دارد.^۴

بهانه برای فرار از اجرای حد: راویان با عبارات به ظاهر متفاوت ولی مشترک در معنا این مهم را چنین حدیث کردند: «وَهُوَ مَرِيضٌ عَلَى شَفَا مَوْتٍ» و «أَنَّ ضَرْبَنَاهُ حَدًا قَتَلَنَاهُ أَنَّهُ ضَعِيفٌ». ترکه صدتایی شاخه خرما: همه متون تصریح می‌کنند که رسول خدا ﷺ حد زنا مرد را ترکه صدتایی شاخه خرما تعیین کرد که یک بار بروی زده شد. با هم‌آیی و اشتراک گزارش‌ها در این بخش - که مهم‌ترین بخش گزارش است - بسیار دقیق است. این وجه اشتراک در گزارش‌ها چنین است:

۱. غریب الحدیث، ج ۱، ص ۲۹۱ - ۲۹۲.

۲. الفایق فی غریب الحدیث، ج ۱، ص ۳۰۸.

۳. النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۳۳۵.

۴. عمدة القاری، ج ۱۸، ص ۱۱.

فَأَمْرُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِقَنُوفِيهِ مِائَةَ شِمْرَاخٍ فَضَرْبُهَا ضَرْبَةً وَاحِدَةً.
فَأَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْ يَأْخُذُوا لَهُ مِائَةَ شِمْرَاخٍ فَيَضْرِبُوهُ بِهَا ضَرْبَةً
وَاحِدَةً.

خذوا له عشكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه بها ضربة.

خذوا له عشكالا فيه مائة شمراخ فاضربوه به ضربة واحدة.

فجلده - رسول الله ﷺ - بغير مائة شمروخ، ضربة واحدة.

فَأَمْرُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِعَدْقِ فِيهِ مِائَةَ شِمْرَاخٍ فَضَرْبُ بِهِ الرَّجُلُ ضَرْبَةً.

همه گزارش‌ها در تأکید رسول خدا ﷺ بر یک بار ضربه زدن با ترکه صدتایی شاخه درخت خرما وحدت مضمون و وحدت الفاظ و مفاهیم دارند. وضوح این نکته چنان آشکار است که بی‌نیاز از استدلال و توضیح است.

ب. موضوع زناى مريض با مختصات ذکر شده در گزارش‌های فوق، بیش از یک بار در عصر رسول خدا ﷺ واقع نشده است؛ زیرا در منابع حدیثی و تاریخی غیر از داستان محل بحث ما قضیه دیگری به دست نیامده است. به نظر می‌آید که اگر چنین اتفاقی به تکرار یا در مکان و قبیله دیگری رخ داده بود، همانند سایر قضایای معروف نزد صحابه شهرت می‌یافت و با توجه به اهمیت و حساسیت موضوع برای محدثان و فقهیان دوره صحابه و تابعین در تعیین حد زنا به طور جدی به نقل آن اهتمام می‌ورزیدند؛ ولی واقعیت موجود در جوامع حدیثی - تاریخی موجود چنین نیست.

بنابراین، در صورت پذیرش فرضیه تعدد قضایا، چاره‌ای جز توجیه بخش متفاوت حدیث کلینی با گزارش‌های پیشین، با تمسک به وقوع یکی از آسیب‌های فرایند صدور و انتقال حدیث در این حدیث نداریم. به این موضوع در ادامه مقاله خواهیم پرداخت.

۲. تمایز در افزوده آیه سوگند ایوب ﷺ

استناد به آیه سوگند ایوب ﷺ به عنوان مستند حکم تخفیف در اجرای حد زنا بر مرد و زن زناکار دومین تفاوت گزارش الف کلینی با گزارش‌های پیش از کلینی است. گزارش‌های منابع پیش از کلینی در توجیه یا بیان مستند حکم صادر شده از سوی رسول خدا ﷺ برای مرد زناکار هیچ اشاره‌ای به آیه سوگند ایوب ﷺ و در نتیجه، دلالت آن بر پارادایم جواز حیل در مجازات ندارند؛ بلکه صریح در این معنا هستند که اساساً در سنت نبوی حکم زناى

چنین افراد همان صدترکه شاخه خرما بود که یک بار بر بدن زناکار مریض در هر شرایط سخت جسمانی زده شد؛ ولی در الکافی کلینی و منابع بعد از آن، ذیل «ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَحُذِّبِيكَ ضِعْفًا فَاصْرَبِي بِهِ وَلَا تَحْنُثِي﴾» (حدیث الکافی) و ذیل «وَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ ﴿وَحُذِّبِيكَ ضِعْفًا فَاصْرَبِي بِهِ وَلَا تَحْنُثِي﴾» (حدیث شیخ صدوق و شیخ طوسی) به عنوان مستند قرآنی حکم تخفیف حد زنا برای زانی و زانیه مریض در حدیث رسول خدا ﷺ تأکید شده است. ذیل «ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ...» و «وَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ» در مقام بیان دلالت حکم آیه در تخفیف مجازات زنا بر فرد مریض است. پیش فرض این توجیه چنین است که اصل در حد زنا غیرمحصنه صدضربه شلاق است که هر شلاق به صورت مجزا از شلاق دیگر و طی صد بار ضربه بر بدن زناکار زده می‌شود که به طور طبیعی زمان بر بوده و درد بیشتری را به همراه دارد؛ ولی در مسأله مورد بحث - که پرسش سفیان ثوری نیز بود - به دلیل مریض بودن زانی و زانیه در اجرا حد بر آن دو تخفیف داده شد و صدضربه شلاق به ترکه صدتایی از شاخه خرما تقلیل و تبدیل یافت؛ به همان سان که ایوب عليه السلام با اشاره و حیانی در سوگند برای تأدیب همسرش صدضربه شلاق را به ترکه صدتایی از رستنی نرم تبدیل کرد. به عبارت دیگر، میان دو قضیه نوعی قیاس و تنظیر شده است و داستان مذکور در حدیث رسول خدا ﷺ (همانند پرسش سفیان ثوری) نظیر و همانند عذر فراروی ایوب عليه السلام در اجرای سوگند تأدیب همسرش است که از روی تکریم صدضربه به ترکه صدتایی تخفیف یافت و در این مورد نیز از روی ترحم و مصلحت خوف از مرگ صدضربه به ترکه صدتایی تخفیف یافت.

۱-۲. فرضیه‌ها

در تبیین چرایی و اعتبار افزوده عبارات «ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ...» و «وَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ» در گزارش الف کلینی (دسته اول) فرضیه‌های ذیل قابل طرح است:

۱-۱-۲. فرضیه حدیث تفسیری

بر پایه این فرضیه عبارات «ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ...» و «وَذَلِكَ قَوْلُهُ ﷺ...» ذیل گزارش الف کلینی (متون دسته اول) از اجزای اصلی متن حدیث هستند که از لسان معصوم صادر شده‌اند. هدف از بیان این ذیل در تتمه سنت نبوی تبیین استنطاق دلالت فقهی و تعمیم مقاصد تشریحی آیه سوگند ایوب عليه السلام و تطبیق آن در یک مسأله نوآمد است. بنابراین، ذیل مذکور در احادیث شیعی در گونه‌شناسی احادیث امامیه ذیل گونه حدیث استنطاق قرآن

کریم طبقه بندی می شوند که افزون بر تبیین قرآن، آموزه و احکام آیات را نیز در جاری زمانه و مسائل مستحدثه استخراج و عرضه می نماید که می توان این قسم از احادیث را تبیین استنطاقی قرآن نیز نامید. شایان ذکر است که این تحلیل مبتنی بر این مهم است که واژه «قَرَأَ» و تعبیر «ذَلِكْ قَوْلُهُ» در متون دسته اول را به تفسیر اجتهادی صحابه و تابعین از آیه سوگند ایوب عَلَيْهِ السَّلَامُ معنا بکنیم؛ نه بیان سبب نزول آیه در این مسأله یا خوانش دیگری که مستلزم قرآن پنداری این عبارت ها بشود.^۱

بر پایه فرضیه نخست، ذیل موجود در گزارش الف کلینی از جمله نمونه های استنطاق قرآن در احادیث معصومان است؛ زیرا حکم مسأله ای جدید را از آیه ای مربوط به داستان ایوب عَلَيْهِ السَّلَامُ استنطاق کرده است؛ هر چند که ظاهراً این آیه دلالتی بر آن ندارد، ولی از مقاصد و بطون آن چنین حکمی را استنباط نموده است. هر چند بر پایه ظاهر گزارش های پیش از کلینی محتمل است که رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این عبارت را نفرموده باشند، ولی امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ آن را بیان کرده اند. لذا در انتساب این بخش به معصوم تردیدی نیست. تفاوت جزئی رخ داده در الفاظ عبارات ذیل احادیث شیعی نیز از باب نقل به معنا است. قدر مشترک عبارات ذیل احادیث شیعی مستند بودن آیه سوگند ایوب عَلَيْهِ السَّلَامُ برای تبیین وجه تخفیف حد زناى مریض است. این استناد به گونه ای در مقام بیان دلالت قرآن بر پاسخ پرسش سفیان ثوری و تبیین بن مایه قرآنی سنت رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در تشریح حد زناى مریض است که گزارش های پیش از کلینی اصل حکم آن را از سنت حدیث کردند، ولی احادیث شیعی هر دو وجه سنت و قرآن را با یکدیگر دارا هستند.

بررسی و نقد

مناقشات ذیل، فراروی اعتبار فرضیه نخست قرار دارند که در صورت عدم توفیق پارادایم مشهور در پاسخ به آن ها، اصالت و اعتبار این فرضیه تضعیف می شود:

یک. اصالت حدیث بودن ذیل موجود در گزارش کلینی و احادیث شیعی هم سو محل تردید است؛ زیرا بر پایه فرضیه های رقیب (ادامه نوشتار) عبارات ذیل در احادیث شیعی، حدیث مدرج یا حدیث تقیه ای است که به دلیل فقدان سه شرط لازم حدیث تفسیری هر گونه تبیین و استنباط مبتنی بر این متون نیز استنطاق صحیح نخواهد بود. حدیث تفسیری

۱. «تحلیل انتقادی نظریه قرائت مدرجه قرآن»، ص ۱۸۹ - ۲۱۲؛ «نگاهی به شخصیت تفسیری آیت الله میلانی»، ج ۱، ص ۵۰۳ - ۵۰۹.

باید حداقل دارای سه شرط وحدت موضوع حدیث با آیه، کارکرد دلالت معناشناختی حدیث با آیه، مصدر حدیث (صادره از معصوم در شرایط عادی و غیر تقیه‌ای و مدارا با مخالفان) باشد و تجمیع آن‌ها در یک حدیث برای تفسیری بودن آن ضروری است؛ ولی عبارات ذیل احادیث شیعی این سه شرط را ندارند؛ زیرا محتمل است که اساساً این متن مدرج راوی باشد یا این‌که در شرایط غیر عادی و مداراتی با مخالفان از معصوم علیه السلام صادر شده باشد. حتی اگر مدرج یا تقیه‌ای بودن این متون نیز مقبول نیفتد، باز به دلیل فقدان شرط دوم حدیث تفسیری، استنتاج مبتنی بر آن نیز معتبر نیست.

بر پایه شرط دوم، حدیث تفسیری باید مدلول آیه را برای مخاطب تبیین معناشناختی نماید و برای معنای ارائه شده از متن آیه و سیاق کلام نشانه‌های کافی از متن وجود داشته باشد تا انتساب معنای مذکور به آیه صادق و توجیه‌پذیر باشد. از این رو، حدیث تفسیری، دلالت‌ساز برای قرآن نیست، بلکه دلالت‌نما است و با تبیین خود از دلالت آیه ما را به مدلول مقصود و حقیقی خداوند رهنمون می‌کند. لذا حدیث تفسیری معتبر با مدلول زبانی آیات تعارض ندارد و معنای مقصود را در چارچوب همان قواعد وضع الفاظ بر معانی و اصول حاکم بر دلالت و قواعد محاوره عرفی برای مخاطب روشن می‌نماید.

ذیل موجود در احادیث شیعی، همانند ادله حدیثی پارادایم مشهور فاقد این شرط حدیث تفسیری هستند و برای آیه ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ﴾^۱ دلالت‌سازی نموده‌اند؛ زیرا ظاهر آیه بدون این اخبار بر معنا و حکم استنباط شده از آن دلالتی ندارد. آیه فاقد هر گونه قرینه متنی، اعم از مفردات و مفاهیم، در دلالت بر حکم جواز حیل در مجازات شرعی است؛ زیرا اساساً در این اخبار فرایند تبیین و دلالت الفاظ آیه بر معنای مقصود آن‌ها مسکوت است و در متن آیه نیز نشانه لفظی برای معنا ادعا شده وجود ندارد. لذا این اخبار برای ظاهر آیه دلالت‌سازی کرده و آن را به سود پارادایم حیل سوق دادند. بنابراین، با استناد به ضعف مستندات تفسیری آیه سوگند ایوب علیه السلام و با توجه به مؤلفه‌های سه‌گانه حدیث تفسیری، ذیل مذکور در احادیث شیعی به دلیل هم‌سانی با اخبار و اسرائیلیات فاقد مؤلفه‌های حدیث تفسیری است و تفسیر و استنتاج ارائه شده از آن نیز چیزی جز تفسیر به رأی نیست و دارای اعتبار لازم نیست.

دو تفسیر پارادایم مشهور از آیه سوگند ایوب علیه السلام به دلیل ابتنای بر اخبار سست و اسرائیلیات فاقد اعتبار است.^۱ لذا استنتاج ارائه شده از آیه نیز ناصحیح خواهد بود. هر

۱. محاسن التأویل، ج ۷، ص ۲۱۴.

چند رویکرد استنباطی به قرآن و تفسیر عصری از آموزه‌های آن ضروری است، ولی استنباط قرآن بایسته است که بر پایه اصول و قواعد معتبر آن انجام پذیرد. پیش فرض، مستندات و مقاصد استنباط ارائه شده از آیه سوگند ایوب عَلَيْهِ السَّلَام با مناقشات جدی روبه روست و نباید به چنین استنباطی از آیه **«وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ»** اعتماد نمود. استنباط مذکور با اصول و مقاصد قرآن در آموزه نبوت در تضاد است؛ زیرا مستلزم پذیرش گناهکار بودن ایوب عَلَيْهِ السَّلَام و سلطه ابلیس بر ایشان است. به طور قطع، هرگونه برداشت و استنباط از ظواهر، بطون و مقاصد قرآن - که در تضاد و ستیز با بنیان‌های محکم و قطعی وحی و عقل باشد - نادرست و غیرمعتبر است و از گونه استنباط به رأی خواهد بود و نباید مبنا فتوا و نظر فقیه قرار بگیرد.

پیش فرض این استنباط قیاس و تنظیر عذر مرض جسمانی زانی و زانیه با قضیه عذر فراروی ایوب عَلَيْهِ السَّلَام در سوگند تأدیب همسرش است. بر پایه این تنظیر، داستان مذکور در حدیث رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (همان پرسش سفیان ثوری) نظیر و همانند عذر فراروی ایوب عَلَيْهِ السَّلَام در اجرای سوگند تأدیب همسرش است که از روی تکریم صد ضربه به ترکه صدتایی تخفیف یافت و در این مورد نیز از روی ترحم و مصلحت خوف از مرگ زانی و زانیه صد ضربه به ترکه صدتایی تخفیف یافت. با توجه به تقریر ذیل از قاعده تنظیر در تفسیر و استنباط از آن، تنظیر ملحوظ در ذیل احادیث شیعی و پارادایم مشهور از آیه **«وَ خُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاصْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ»** نادرست است.

با توجه به اصول تنظیر صحیح، فرضیه یا ادعای تنظیر صدر احادیث شیعی با ذیل این احادیث و تفسیر عبارات **«ثُمَّ قَرَأْ هَذِهِ الْآيَةَ: ...»** و **«وَذَلِكَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَام...»** به تنظیر دو قضیه «زانی و زانیه مریض» با قضیه «تأدیب همسر ایوب با ترکه صدتایی» به دلیل فقدان شرط‌های سه گانه تنظیر صحیح نادرست است؛ زیرا هیچ گونه تماثل حقیقی و تجانس موضوعی میان این دو قضیه برقرار نیست و تماثل و تجانس مد نظر این فرضیه ادعایی و غیر قابل اثبات است. مبنای این هم‌گون‌سازی اسرائیلیات و اخبار سست است و نظریه رقیب، تفسیر دیگری از داستان ایوب عَلَيْهِ السَّلَام دارد و بر پایه نتایج آن، هرگونه تنظیر این داستان با قضیه تخفیف حد زناى مریض را از بنیان نادرست می‌داند.

بر فرض محال و با اغماض از این آسیب و بر پایه پنداره فرضیه نخست، میان دو مقوله تکریم به عنوان فلسفه تخفیف حد بر همسر ایوب عَلَيْهِ السَّلَام و مقوله ترحم قهری به عنوان فلسفه

تخفیف حد زانی مریض هیچ گونه مشابهت و تماثل برقرار نیست و ادعای تنظیر این دو قیاس مع الفارق و غیر علمی است. از سوی دیگر، اساساً حد زنا ی مریض و غیر مریض در سنت همان ترکه صدماتی از شاخه خرما است. لذا هیچ گونه تخفیف و حیل‌ای در اجرای آن برزانی و زانیه صورت نگرفته است. لذا اصل مدعای تخفیف در قضیه زنا ی مریض و قیاس و تنظیر آن با تفسیر انتزاعی از قضیه همسر ایوب علیه السلام قابل مناقشه است و تنظیر میان این دو فاقد معیارهای تنظیر صحیح در دانش تفسیر و اصول فقه است. همچنین موضوع سوگند با موضوع زنا هیچ گونه تجانس ندارند و حکم آن‌ها نیز با یکدیگر متفاوت است و قیاس حکمت و فلسفه مجازات این دو با یکدیگر قیاس مع الفارق است.

۲-۱-۲. فرضیه حدیث تقیه‌ای

بر پایه این فرضیه، با توجه به ضعف پیش فرض‌ها و آسیب مستندات حدیثی پارادایم مشهور در تبیین دلالت آیه سوگند ایوب علیه السلام بر حکم تخفیف مجازات، از نظر عقلی ممتنع است که معصوم مبتنی بر این مستندات به تفسیر آیه سوگند ایوب علیه السلام و استنتاج حکم مسأله از آن پرداخته باشد؛ زیرا مستلزم تناقض قول معصوم با اصول و محکّمات قرآن در آموزه نبوت است. از این رو، چاره‌ای نیست که ظاهر ذیل گزارش الف الکافی و احادیث شیعی را بر تقیه‌ای بودن آن حمل نماییم. این فرضیه، ضمن عدم نفی امکان صدور ذیل احادیث شیعی از سوی معصوم، با توجه به زمینه‌ها و موقعیت فرهنگی عصر صدور این احادیث، راهکار تقیه را سایر فرضیه‌ها مقبول‌تر دانسته و بر پایه اصول اعتبارسنجی احادیث امامیه، صدور چنین حدیثی از سوی امام صادق علیه السلام را توجیه پذیر می‌داند. این فرضیه برای اثبات تقیه‌ای بودن این احادیث به شواهد و دلایلی استناد جسته است.

شواهد فرضیه

بر اساس نتایج واکاوی تاریخی جریان‌های فکری حاکم در عصر امام صادق علیه السلام، به ویژه فضای فقهی و قضایی آن دوره شواهد تقیه‌ای بودن ذیل موجود در احادیث شیعه عبارت است از:

یک. سلطه نظریه تفسیری مشهور

تفسیر آیه ﴿وَحُدُّ بَيْدِكَ ضِعْفًا فَأَضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ﴾ به سوگند ایوب علیه السلام برای تأدیب همسرش و استنباط جواز حکم حیل از آن در عصر امام صادق علیه السلام به دلیل شهرت و استناد

آن به صحابه و تابعین شایع است و نظریه تفسیری غالب و معیار از آیه سوگند ایوب علیه السلام است. مخالفت با این نظریه تفسیری و استنباط فقهی آن از آیه به دلیل محذورات و پیامدهای آن چندان به مصلحت شیعیان نیست و مخالفت با آن برای شیعیان آسیب‌زا است. لذا برای امام صادق علیه السلام زمینه لازم برای آوردن به تقیه در مواجهه با این نظریه فقهی و استنباط فقهی از آیه سوگند ایوب علیه السلام وجود دارد و ناگزیر، ایشان برای پرهیز از توسعه دامنه اختلافات با نظریه سلطه در تفسیر فقهی و پیامدهای منفی آن برای خود وی و شیعیان ایشان در ظاهر با رأی این نظریه تفسیر فقهی از آیه سوگند ایوب علیه السلام همراهی ننماید.^۱ با آگاهی از این وضعیت، بخش اصلی حدیث حدیث صادق علیه السلام - بیان سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله - برای بیان حکم واقعی این مسأله دارای کفایت و اعتبار لازم است و نیاز به استدلال به ذیل آن نیست؛ زیرا به دلیل تقیه‌ای بودن، در مقام بیان حکم واقعی نیست و فقط از سوی امام صادق علیه السلام، با هدف موافقت ظاهری با نظریه تفسیر فقهی حاکم و صاحب سلطه صادر شده است. بنابراین، منافاتی ندارد که ذیل موجود در گزارش الف کلینی را تقیه‌ای و ما قبل آن را غیرتقیه‌ای بدانیم.

دو. سلطه قضات حیل‌گرا

پارادایم حیل در فقه اسلامی در عصر صادق علیه السلام به دلیل حمایت دستگاه خلافت، انتصاب فقیهان باورمند به کار بست حیل در فقه در مناصب قاضی القضاة، اجرای حدود شرعی بر پایه حیل در احکام، معاضدت فقهای عامه و به دنبال آن اقبال جریان فرهنگ عمومی جامعه از این پارادایم، توان و فرصت آن را پیدا کرد تا نظریه رقیب و مخالف را تحت سیطره فقهی و سلطه قضایی خود قرار دهد. به طور معمول، در پارادایم‌هایی که از حمایت دستگاه حاکمیت و اقبال فرهنگ عمومی برخوردار است و مبنای حل و فصل دعاوی و تنظیم معیشت و معاش قرار می‌گیرند، مخالفت با آن پیامدهای ناگواری به دنبال دارد؛ همان طوری که در جریان محنه و حلیت نوشیدن نبیذ شاهد آن هستیم که مخالفان خویش را به تمکین اجباری وادار کرد و با مخالفان از سر نخوت و سرکوب برخورد نمود؛ آن گونه که ابن حنبل تا پای جان در مقابل جریان محنه ایستاد و تمامی لوازم آن را به جان خرید.^۲ در مقابل، علی بن مدینی در مقابل فشارها تقیه نمود و ضمن ترک نقل حدیث از ابن حنبل،

۱. برای دیدن فضای چند قطبی فقیهان عصر امام صادق علیه السلام به پرسش‌های کلبی از فقیهان مدینه و امام، رک: الکافی،

ج ۱، ص ۳۵۰ - ۳۵۱.

۲. العلل ابن حنبل، ج ۱، ص ۷۹.

دیگران را به رد و نفی احادیث نقل شده از وی تشویق نمود و از این طریق، خود را به قاضی خلیفه - که مجری محنه بود - نزدیک نمود.^۱ در داستان الزام مخالفان به نوشیدن نبیذ، قضات دستگاه خلافت مخالفان این حکم را مجازات می‌کردند و این علت فرار برخی از فقیهان از مراکز قدرت بود.^۲ بنابراین با توجه به چنین فضای سلطه قضایی - که از حمایت دستگاه خلافت برخوردار بود - دومین زمینه برای روی آورد امام صادق علیه السلام به تقیه در مواجهه با این نظریه فقهی و استنباط فقهی از آیه سوگند آیوب علیه السلام نیز وجود داشت. شاهد دیگر این مدعا تصریح محقق بحرانی است که معتقدند احادیث بیان‌گر مستثنیات ربا در تعارض آشکار با عقل و نقل و آیات حرمت ربا است، لذا چاره‌ای جز تقیه‌ای دانستن آن‌ها نیست و استناد به آن‌ها در اثبات جواز حیل در ربا ممنوع است.^۳ به همین سان، در مسأله حیل در مجازات نیز همین سلطه را شاهد هستیم.

سه. شخصیت دوگانه سفیان ثوری

شخصیت دوگانه سفیان ثوری و احتیاط امام صادق علیه السلام از وی قرینه دیگری بر تقیه ایشان در هم‌گرایی با رأی فقهای عامه است. در صدر گزارش الف الکافی و پیش از بیان پاسخ شاهد احتیاط و دقت امام در پرسش از نام پرسش‌گزار راوی هستیم. از صدر حدیث، به وضوح این نکته به دست می‌آید که سفیان ثوری تلاش می‌کند یحیی بن عباد مکّی را به دلیل اطمینان حضرت به ایشان برای طرح پرسش از امام و دریافت نظر اصلی وی تشویق نماید. لذا خودش با وجود امکان، پرسش را به طور مستقیم و بدون واسطه از امام مطرح نمی‌کند. امام نیز به دلیل اهمیت و حساسیت مسأله از راوی پرسش‌گراصلی مسأله را جویا می‌شود که در ادامه، یحیی بن عباد خود را واسطه سفیان ثوری در طرح این پرسش از ایشان معرفی می‌کند. این نکته از یک سواحتیاط و دقت امام در پاسخ به این مسأله را نشان‌گر است و از سوی دیگر، به وجود اختلاف نظر فقهای عامه با نظر امام اشاره می‌کند و اهمیت مسأله تا حدی است که امام را به پرسش از شیعی یا غیرشیعی بودن پرسش‌گراصلی آن وادار نموده است. برای درک عمیق این قرینه توجه به شخصیت سفیان ثوری ضروری است. سفیان بن سعید بن مسروق، با کنیه ابا عبدالله،^۴ از تبار ثور بن عبد

۱. همان، ص ۸۲.

۲. الصراط المستقیم، ج ۳، ص ۲۴۵.

۳. الحدائق الناضرة، ج ۱۹، ص ۲۵۹ - ۲۶۲.

۴. المعارف، ص ۴۹۷.

مناة است.^۱ سفیان در استماع حدیث از مشایخ زیادی تلاش نمود و بسیاری نیز از وی حدیث نقل کردند.^۲ شماری از راویان سفیان ثوری از مشایخ وی و برخی نیز از اقران او بوده‌اند.^۳ منابع رجالی اهل سنت سفیان ثوری را به دلیل نقل احادیث فراوان، امیرالمؤمنین در حدیث نامیده‌اند.^۴ اصحاب سفیان ثوری جایگاه علمی و اخلاقی وی را در همان دوران حیاتش کم نظیر جلوه داده، فضایل بسیاری برای او برشمردند و او را از تعدیل و توثیق بی نیاز دانستند.^۵ در سال ۱۵۵ قمری سفیان ثوری، بعد از این که با خبر شد از سوی خلیفه عباسی به اعدام با صلیب محکوم شده است،^۶ کوفه را به قصد مکه ترک کرد و در سال ۱۶۷ هجری در بصره از دنیا رفت و وصیت کرد کتاب‌هایش را در آتش بسوزانند.^۷ عبیدالله بن عبد الرحمن کوفی، شاگرد برجسته سفیان ثوری، بعد از مرگ سفیان در مسند وی در کوفه نشست. عبیدالله سی هزار حدیث از سفیان شنیده بود و کتاب‌هایش را در اختیار داشت.^۸ سفیان ثوری با ابوحنیفه مخالف بود و او را گمراه می‌دانست:

قال: سمعت جبرئیل يقول سمعت سفیان يقول: أبوحنيفة ضال مضل.^۹

و از مرگ وی بسیار خوشحال شد؛ زیرا اندیشه‌های وی در ستیز با اساس اسلام می‌دانست و وجودش را بسیار شوم برمی‌شمرد.^{۱۰} وکیع بن جراح، سفیان را در مسأله شفاعت اهل کبائر همانند مرجئه می‌دانست.^{۱۱} سفیان ثوری بر امام صادق علیه السلام خرده می‌گرفت و ادب را در محضر ایشان رعایت نمی‌کرد^{۱۲} و با قیام نفس زکیه و حامیان آن مخالف بود.^{۱۳} غالب

۱. همان جا؛ تهذیب الکمال، ج ۱۱، ص ۱۵۴؛ تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۲۰۴.

۲. تهذیب الکمال، ج ۱۱، ص ۱۵۴ - ۱۶۱.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۶۶.

۵. همان، ص ۱۶۵ - ۱۶۸.

۶. همان، ص ۱۶۷ - ۱۶۸.

۷. المعارف، ص ۴۹۸.

۸. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۳۱۱ - ۳۱۲.

۹. طبقات المحدثین بأصبهان، ج ۲، ص ۱۱۰.

۱۰. تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۹۸.

۱۱. تهذیب الکمال، ج ۲، ص ۱۱۱ - ۱۱۲.

۱۲. همان، ج ۵، ص ۸۵ - ۸۷.

۱۳. سیر أعلام النبلاء، ج ۷، ص ۲۰ - ۲۱.

اندیشه های کلامی و فقهی سفیان ثوری در مخالفت با مدرسه اهل بیت است.^۱ از سوی دیگر، بر پایه تفسیر نشر یافته از سفیان ثوری، وی هم سوی با رأی مجاهد به اختصاصی بودن آیه ﴿وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضَعْفًا فَأَضْرَبُ بِهِ وَلَا تَحْنُثُ﴾ به سوگند آیوب عليه السلام و عدم تعمیم آن در موارد مشابه اعتقاد داشت؛^۲ حال این که حسب ظاهر ذیل احادیث شیعی، این حکم قابل تعمیم به غیر آیوب عليه السلام است. با پذیرش فرضیه تقیه می توان گفت که امام صادق عليه السلام بر خلاف رأی سفیان ثوری، مطابق رأی گفتمان فقهی غالب اهل سنت فتوا داده است. چه بسا سفیان ثوری به دنبال کشف رأی واقعی حضرت بود تا از این طریق برای ایشان مشکلاتی را رقم بزند.

چهار. حدیث کتاب تفسیر العیاشی

بر پایه گزارش طبرسی در تفسیر مجمع البیان، گزارش الف الکافی کلینی از طریق محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی (م ۳۲۰ق)، از عباد مکی روایت شده است.^۳ به احتمال قوی، منبع طبرسی نسخه اصلی - کامل و مسند - کتاب تفسیر العیاشی است. نسخه کامل این تفسیر (شامل اسانید و تمامی سوره ها) در دوره حیات عیاشی استنساخ و در اختیار افراد متعددی از اهل علم و تفسیر قرآن بوده است که بعدها در اختیار عالمانی چون حسکانی^۴ و طبرسی قرار گرفته که به روایاتی از این تفسیر، به شکل مسند، در سوره های بعد از کهف نیز استناد جستند؛ برای نمونه طبرسی در سوره قصص، ضمن گزارش روایتی از تفسیر العیاشی، به تعدد طرق وی در نقل آن چنین تصریح می کند:

وأورده العیاشی فی تفسیره من عدة طرق.^۵

یا در سوره انبیاء می نویسد:

... وروی العیاشی یاسناده عن الحسن بن علوان.^۶

این نقل ها نشان می دهد که تفسیر العیاشی مسند بوده است. آلوسی از مفسران اهل سنت

۱. تذکرة الحفاظ، ج ۱، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۲. تفسیر الثوری، ص ۲۵۹ - ۲۶۰.

۳. مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۶۵.

۴. شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۱۳۴، ص ۱۷۳، ص ۱۷۸؛ ج ۲، ص ۱۶۰، ص ۲۳۳.

۵. همان، ج ۷، ص ۴۲.

۶. همان، ج ۷، ص ۸۲، ۹۴، ۲۰۸، ۲۶۷.

نیز به اسناد عیاشی اعتماد کرده و روایاتی را از طریق عیاشی در تفسیر خود گزارش کرده است.^۱ این حدیث در نیمه دوم تفسیر العیاشی است که تا کنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است، ولی چون طبرسی به نسخه کامل این تفسیر دسترسی داشته، بخش‌هایی از آن، از جمله حدیث مورد بحث، را گزارش کرده است. به نظر می‌رسد که طریق و مصدر عیاشی به این حدیث همان کتاب حسن بن محبوب است که در طریق کلینی نیز مصدر اصلی این حدیث است که از طریق مجمع البیان در تفاسیر روایی و قصص نگاری پیامبران از سوی مؤلفان امامیه راه یافته است؛^۲ هر چند امروزه این حدیث در نسخه موجود از تفسیر العیاشی وجود ندارد. گزارش این حدیث در کتاب تفسیر العیاشی، با توجه به دو قرینه ذیل، فرضیه تقیه‌ای بودن آن را تقویت می‌نماید:

قرینه اول: کتاب تفسیر العیاشی کهن‌ترین منبع تفسیری از آثار شناخته شده امامیه است که حدیث عباد مکی از امام صادق علیه السلام را در تفسیر آیه سوگند ایوب علیه السلام گزارش می‌کند؛ زیرا طبرسی این حدیث را در تفسیر همین سوره از عیاشی گزارش می‌کند.^۳ این سبک گزارش با مشرب مفسران اهل سنت سازگاری بیشتری دارد؛ زیرا پیش‌تر بیان شد که این فقیهان و مفسران اهل سنت از جریان صحابه و تابعین هستند که ذیل داستان ایوب علیه السلام در سوره ص تلاش می‌کنند آیه سوگند ایوب علیه السلام را به جواز حیل در فقه اسلامی تفسیر نمایند. در این میان، عیاشی نیز همانند مفسران اهل سنت این حدیث را از جمله احادیث تفسیری سوره ص در داستان ایوب علیه السلام پنداشته و آن را در ذیل داستان ایوب علیه السلام در سوره ص گزارش کرده است. به نظر می‌آید که عیاشی به دلیل موافقت با فقیهان و مفسران اهل سنت این حدیث را در کتاب تفسیر خود گزارش می‌کند. شاید دلیل این هم‌گرایی، تأثیر عوامل غیر مستقیم در این مهم باشد که با شخصیت عیاشی در پیوند است. توضیح، این‌که عیاشی در دوره جوانی مستبصر به مذهب شیعه شد و باقی عمر و اموال هنگفت خویش را برای ترویج معارف اهل بیت علیهم السلام وقف کرد.^۴ عناوین آثار گزارش شده از عیاشی در منابع رجالی، گویای ذوفنون و جامع‌الاطراف بودن وی در علوم اسلامی و غیر آن است.^۵ این آثار دویست اثر

۱. روح المعانی، ج ۴، ص ۲۰۰؛ ج ۶، ص ۷۷؛ ج ۷، ص ۱۱۹؛ ج ۱۵، ص ۱۳۲.

۲. بحار الانوار، ج ۱۲، ص ۳۴۱؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۴، ص ۴۶۶.

۳. مجمع البیان، ج ۸، ص ۳۶۵.

۴. رجال النجاشی، ص ۳۵۰ - ۳۵۳.

۵. الفهرست (ابن ندیم)، ص ۲۴۴.

مکتوب است که آغازین آن را کتاب التفسیر گفته‌اند.^۱ طبیعی است که عیاشی با توجه به پیشینه مذهبی خود، شخصیتی محقق و مطلع از احادیث و آثار اهل سنت است و با توجه به ارادات ایشان به اهل بیت علیهم‌السلام به دنبال گزارش احادیثی در تفسیر خود باشد که از اقبال در آثار اهل سنت نیز برخوردار باشد؛ زیرا از همان آغاز به دلیل نقل اخبار مخالف با جریان حاکم در ماوراء النهر و خراسان احتمال می‌رفت که پذیرش تراث وی با تردید روبه‌رو گردد. همچنین از نظر محتوا نیز با توجه به رویکرد شیعی وی باید احادیثی را گزارش نماید که در گفتمان معاصر عیاشی - که متمایل به عقل‌گرایی و حیل در فقه است - کارآمد باشد.

قرینه دوم: با توجه به نفوذ فقه حنفی در سمرقند^۲ در قرن دوم هجری محتمل است که عیاشی از راهبرد تقیه برای حضور این حدیث در گفتمان فقه حیل در سمرقند بهره برده تا نشان دهد که فقه شیعه نیز استفاده از راهبرد حیل در موارد خاص را جایز می‌داند.

شایان ذکر است که تفسیر العیاشی از تراث حدیثی ماوراء النهر قدیم است که به دلایل دور بودن از مراکز حدیثی تشیع در قرن چهارم هجری و برخی از مبانی خاص رایج میان عالمان امامیه این دوره در اعتبارسنجی مصادر حدیثی سمرقند چندان اعتنایی به این تراث در حدیث شیعه نشده است. به نظر می‌آید مدرسه حدیثی قم به دلیل هم‌سویی مشرب عقل‌گرایی عیاشی با فضل بن شاذان نیشابوری در نقل احادیث عیاشی احتیاط یا اعراض کرده باشند؛ همان‌طور که آثار خود فضل بن شاذان نیز با این وضعیت روبه‌رو شد.^۳ لذا با توجه به پیشینه مذهبی و استبصار عیاشی به مذهب شیعه و گرایش‌های خاص کلامی - فکری وی متأسفانه آثار وی چندان در مدرسه قم و بغداد با اقبال مواجه نشده است.^۴ یا این‌که عالمان امامیه در گزارش از وی تقیه کرده باشند. در مدرسه بغداد نیز وضعیت به همین سان است و به‌طور خاص، نوع مواجهه شیخ طوسی با آثار عیاشی (با توجه به جایگاه ممتاز طوسی در مذهب امامیه در بغداد) نقش مهمی در اقبال و اعراض به آن‌ها داشته و در ذهن فقیهان و مفسران بعدی امامیه اثر گذاشت. به هر روی، عدم اقبال محدثان و فقیهان امامیه به آثار عیاشی می‌تواند رگه‌هایی از هم‌گرایی و تقیه‌آلود بودن آثار وی با جریان‌های فکری اهل سنت در ماوراء النهر باشد.

۱. الفهرست (طوسی)، ص ۳۹۶.

۲. «علل گسترش فقه حنفی در ماوراء النهر تا پایان عصر سامانیان»، ص ۳۱ - ۵۷.

۳. «تقریر دروس آیت الله سید احمد مددی درباره فضل»، ص ۷۷۰ - ۷۷۳ و ۷۸۰ - ۷۸۲.

۴. «جریان‌شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراء النهر»، ص ۷۹ - ۱۰۵.

بررسی و نقد

با توجه به شواهد فوق، به ویژه عامل سلطه فقه حیل در گفتمان قرن دوم هجری، از یک سو موقعیت لازم برای تقیه امام صادق علیه السلام در هم‌گرایی با فقه حیل در مسأله اجرای حد بر مریض وجود دارد و از سوی دیگر، ذیل موجود در گزارش الف الکافی کلینی شرط‌های حدیث تقیه‌ای چون موافقت با رأی فقهای عامه، وجود راوی مشکوک (سفیان ثوری) در فرایند صدور حدیث، تعارض حدیث با آموزه نبوت، قیاس آلود بودن ذیل حدیث، ابهام در فرایند استنطاق را نیز داراست. بنابراین، می‌توان برپایه معیارهای تشخیص احادیث تقیه‌ای این حدیث را نیز از شمار این گونه از احادیث امامیه برشمرد. با این حال، چهار ابهام فراروی فرضیه تقیه‌ای بودن این حدیث وجود دارد:

اول. از یک سو، نیک می‌دانیم که حدیث تقیه‌ای شایسته استناد و استنباط حکم در فقه امامیه نیست؛ ولی در سوی دیگر، مؤلفان در مقدمه کتب اربعه حدیثی امامیه تصریح کرده‌اند که از نگاه آنان، احادیث گزارش شده در این کتاب‌ها از صحت و اعتبار لازم برای فتوا برخوردار است.^۱ بنابراین، احادیث این سه کتاب و از جمله ذیل موجود در گزارش الف الکافی در اجرای حد بر زانی و زانیه مریض تقیه‌آلود نیست و احادیث موجود در این سه اثر در مقام بیان حکم واقعی هستند و تمامی صدر و ذیل آن‌ها در مقام استنباط، شایسته استناد و افتاء هستند. ممکن است بگوییم که از مقدمه آثار این سه محدث بزرگ امامیه می‌توان چنین حدس علمی زد که از نگاه آنان، تقیه‌ای بودن حدیث محل بحث ما احراز نشده است. در موقعیت تردید نیز اصل بر عدم تقیه‌ای بودن صدور حدیث است؛ مگر این‌که ادله استواری برای اثبات آن داشته باشیم و نمی‌توان هر حدیثی را تقیه‌ای دانست.

دوم. شیخ طوسی در الاستبصار به تقیه‌ای بودن یا تعارض و اختلاف این حدیث با سایر احادیث امامیه نپرداخته است. سکوت شیخ طوسی بر خلاف روش وی در ارزیابی احادیث تقیه‌آلود و بیان‌گر این نکته است که از نگاه وی حدیث مذکور تقیه‌آلود نیست؛ در غیر این صورت، لازم بود شیخ طوسی در مقام رفع تعارض آن به توجیه آن با راهکارهایی از جمله تقیه اشاره می‌کرد. به همین سان، فقیهان دیگر امامیه نیز در تقیه‌ای بودن این حدیث اظهار نظر نکرده‌اند.

سوم. پیش فرض تقیه‌ای بودن یک حدیث صدور آن از معصوم است؛ ولی برپایه برخی از

۱. الکافی، ج ۱، ص ۸ - ۹؛ کتاب من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳؛ تهذیب الأحکام، ج ۱، ص ۳.

گزارش‌ها عبارت ذیل موجود در احادیث شیعی در منابع پیش از کلینی گزارش نشده است. از این رو، فرضیه تقیه‌ای بودن این حدیث، در بخش ذیل آن، دچار چالش جدی است. چهار وجود این حدیث در کتاب تفسیر العیاشی می‌تواند قرینه‌ای بر تقیه وی باشد، ولی معضل ارسال سند این حدیث در تفسیر مجمع البیان قابل انکار نیست و بر پایه معیارهای وثوق سندی رجالیان متأخر امامیه سند آن اعتبار استواری ندارد. در نمونه‌های مشابه، برخی از فقیهان معاصر امامیه درباره برخی از احادیث موجود در نسخه رایج از تفسیر العیاشی به دلیل ضعف ارسال در سند حدیث، از فتوا به مضمون آن خودداری کرده‌اند^۱ و به اعراض فقهای امامیه از فتوای بر اساس آن استناد جسته‌اند.^۲ در نتیجه، بر پایه رهیافت سندگرا، با استناد به آسیب ارسال سند، اعتبار این حدیث به شدت کاهش خواهد یافت و از گردونه استناد در فقه و تفسیر خارج خواهد شد. اعراض عالمان امامیه نیز از استناد به احادیث فقهی موجود در تفسیر العیاشی نیز می‌تواند شاهدی بر ضعف آن تلقی شود. بنابراین، با توجه به این ابهامات، فرضیه تقیه‌ای بودن نیز دارای اتقان و قوت لازم در اعتبارسنجی ذیل موجود در احادیث شیعی نیست.

۲-۱-۳. فرضیه حدیث مدرج

بر پایه این فرضیه، متن ذیل گزارش الف الکافی، بیان راوی یا افزوده صاحب کتاب حدیثی است و لذا متن عبارات حدیث نیست، بلکه بعدها در نسخه‌های حدیثی بدان الحاق شده است. لذا تعریف حدیث مدرج بر آن صادق است^۳ و به گونه‌های متنی حدیث مدرج بسیار شباهت دارد.^۴

شواهد فرضیه

با توجه به ضعف مستندات و پیش فرض‌های تفسیر پارادایم مشهور از آیه سوگند آیوب عَلَيْهِ السَّلَام بسیار بعید و تقریباً ممتنع است که معصوم در مقام بیان تفسیر صحیح و حکم واقعی چنین بیانی را صادر کرده باشد؛ زیرا مستلزم تناقض در قرآن و انتساب جهل به معصوم است که در تضاد با دلیل عصمت است. از سوی دیگر، شواهد ذیل در تأیید فرضیه ادراج در این متون

۱. کتاب الصلاة مستند العروة الوثقی، ج ۴، ص ۱۳۲ - ۱۳۸.

۲. کتاب الصلاة (اراکنی)، ج ۲، ص ۲۴۸.

۳. الرواشح السماویة، ص ۲۰۱.

۴. دراسات فی علم الدراية، ص ۳۹ - ۴۰.

قابل درنگ هستند:

یک. عدم ذکر در اصول اربعه حدیثی

حدیث امام صادق علیه السلام در بیان اجرای حد بر زانی و زانیه مریض در اصول اولیه حدیثی امامیه فاقد عبارت ذیل در گزارش الف کلینی، صدوق و طوسی است. لذا قرینه ای بر مدرج بودن آن است. حدیث مورد بحث در کتاب مسائل علی بن جعفر (م ۲۲۰ق) از جمله اصول حدیثی کهن امامیه و منابع نخستین فقهی - حدیثی شیعه قرن دوم و سوم هجری چنین گزارش شده است:

وقال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله أتى بامرأة مريضة ورجل أجرب مريض قد بدت عروق فخذه قد فجر بامرأة. فقالت المرأة لرسول الله صلى الله عليه وآله: أتيتك، فقلت له: أطعمني واسقني فقد جهدت. فقال: لا حتى أفعل بك، ففعل. فجلده - رسول الله صلى الله عليه وآله - بغير بيعة مائة شمرخ، ضربة واحدة، وخلي سبيله، ولم يضرب المرأة.^۱

این حدیث در باب الحدود قرب الاسناد حمیری، تبویب شده کتاب مسائل علی بن جعفر، بدون تفاوت در متن نیز گزارش شده است.^۲ شایان ذکر است کتاب مسائل علی بن جعفر علیه السلام از اصول اربعه شیعه در حدیث است و مؤلفان جوامع حدیثی متقدم امامیه از احادیث آن در آثار خود بسیار استفاده کرده اند. برخی از عالمان معاصر امامیه در اسناد این کتاب - که بنا بر مشهور «عن علی بن جعفر، عن أخيه» آمده است - احتمال «عن علی بن جعفر، عن أبيه» را نیز محتمل دانستند. بر پایه احتمال اخیر، این متن از امام صادق علیه السلام خواهد بود؛ لکن بر پایه فرضیه مشهور نیز در محل بحث ما قابل استناد است.^۳

دو. عدم ذکر در منابع فقهی قرن سوم شیعه

ذیل مذکور در احادیث شیعی در منابع مکتوب فقهی و تفسیری پیش از کلینی نیز گزارش نشده است؛ از جمله این منابع می توان به الأحكام یحیی بن حسین زیدی (م ۲۹۸ق) اشاره کرد که حدیث فوق را بدون ذیل مذکور گزارش کرده است.

یحیی بن حسین بن قاسم رسی (۲۴۵ - ۲۹۸ق) اصالتاً متولد قم است و افزون بر فرزاندگی در فقه و حدیث به دلیل حمایت از جریان های سیاسی زیدیه و تعلق وی به تبار زیدیان در

۱. مسائل علی بن جعفر، ص ۲۸۹.

۲. قرب الاسناد، ص ۲۵۷.

۳. شرح مکاسب محرمة، (سه شنبه، ۴ / ۸ / ۸۹، ج ۱۹).

سال ۲۸۴ هجری مذهب زیدی هادوی را در یمن پایه گذاری کرد و تا پایان عمرش در شهر صعده یمن به امامت فکری و سیاسی زیدیان هادوی اهتمام داشت.^۱ الأحكام یحیی بن حسین هر چند از جمله تراث فقه نیمه استدلالی زیدیه در قرن سوم هجری است لکن بر پایه مقدمه این اثر هدف از نگارش آن احیای تراث اهل بیت علیهم السلام و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله در فقه است.^۲ روش وی بیان فتوا و سپس بیان مستندات آن از قرآن، سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله، احادیث اهل بیت به ویژه امام علی علیه السلام،^۳ احادیث زیدیه است^۴ و برخی از ابواب نیز فاقد این مستندات بوده و حاوی رأی فقهی یحیی بن حسین است.^۵ در کتاب الحدود این اثر در بیان مستند حکم زناى مریض به حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله استناد جسته است که فاقد ذیل مذکور در احادیث شیعی است. عبارت این کتاب چنین است:

أو جلدان كانا غير محصنين، وإن شهدوا على مريض سقيم أو مسلول مستسقى البطن من لا يطيق الحد فإن كان محصنا رجم، وإن كان بكرا نظر الإمام في إقامة الحد عليه نظرا شافيا إن رأى أنه يجمع له عشرة أسواط ثم يضرب بها عشر ضربات فعل، وإن رأى غير ذلك نظر واجتهد رأيه في النظر. فقد ذكر عن رسول الله صلی الله علیه و آله أنه أتى برجل مريض أصيفر أحسن قد خرجت عروق بطنه - يكاد يموت في بعض الحديث - قد زنا فدعا النبي صلی الله علیه و آله بعثكول فيه مائة شروخ فضربه به ضربة واحدة.^۶

همان طوری که روشن است این حدیث در این کتاب فاقد ذیل مذکور در احادیث شیعی است و در کتاب درر الاحادیث النبویه از یحیی بن حسین نیز که به گزارش احادیث نبوی مورد استناد در الأحكام اختصاص یافته است، همین متن بدون ذیل آن گزارش شده است؛ هم چنین در شروح الأحكام یحیی بن حسین افزوده ای در تتمه این متن به دست نیامد در حالی که به دلیل گرایش فکری زیدیان به فقه حنفی زمینه برای گزارش چنین توجیهی برای قرآنی سازی فقه حیل وجود دارد؛ این در حالی است که یحیی بن حسین بر عکس فقه حنفی این مسأله را در کتاب الحدود و نه باب حیل - که اثر وی فاقد آن است - گزارش کرده

۱. الأحكام (یحیی بن الحسین)، ج ۲، ص ۹-۱۱.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۲-۳۵.

۳. همان، ج ۱، ص ۴۸۲، ص ۴۸۱، ص ۴۷۳، ص ۴۵۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۹۲، ص ۴۸۶، ص ۴۸۴.

۵. همان، ج ۱، ص ۴۹۵، ص ۴۹۱.

۶. همان، ج ۲، ص ۲۳۲.

است و از مطالعه کتاب وی این مهم آشکار است که چندان میانه‌ای با کاربست حیل در فقه ندارد. در جایی از این اثر چنین تصریح دارد:

فإن قطع صومه شیء یقدر علی دفعة بحیلة من الحیل، أو معنی من المعانی، وجب علیه الاستئناف للشهرین حتی یکلهما کما أمر الله متتابعین.^۱

و در جایی دیگری می‌نویسد:

ولیس له ولا للمظاهران یتعرضا لسفر، ولا أن یفطرا من علة یسیرة یطیقان الصیام معها بحیلة من الحیل، وهما مؤمنان علی أديانها وعلیها أن ینظرا لأنفسهما فإنه لا یغبا علی ربهما شیء من أمرهما، ولا یغیب عنه خفی من سرهما.^۲

از چگونگی گزارش زنای شخص مریض در الاحکام به دست می‌آید که یحیی بن حسین بدون باورمندی به فقه حیل اساساً حکم زنای مریض را همان ترکیه صدتایی شاخه خرما می‌دانست لذا در عبارت وی اشارتی به حیل و تخفیف مجازات مرد زناکار نشده است.

سه. تردید محدثان و فقیهان امامیه

بررسی دقیق و عمیق جوامع حدیثی و فقهی امامیه نشان می‌دهد که ذیل موجود در احادیث شیعه را شماری از فقیهان و محدثان امامیه گزارش نکردند. این مهم می‌تواند بر تردید آن‌ها در عدم اصالت این بخش از حدیث به دلیل مدرج بودن یا مشابه آن باشد. به چند نمونه از این تردیدها اشاره می‌کنیم. شیخ صدوق این حدیث را در المقنع، مشابه منابع پیشاکلینی از امامیه، زیدیه و عامه چنین گزارش می‌کند:

وأقی رسول الله ﷺ برجل کبیر البطن علیل، قد زنی، فأقی رسول الله ﷺ بعرجون فیه مائة شراخ، فضربه ضربة واحدة فکان الحدّ، وکره أن یبطل حدّاً من حدود الله.^۳

این متن نقل به معنای حدیث مورد بحث ما در بیان حکم زانی مریض است که پیش‌تر گزارش متن آن گذشت؛ زیرا فقط صدر آن را شیخ صدوق، به بیان خود، عبارت پردازی کرده است و بقیه حدیث همانند سایر گزارش‌های این داستان در منابع حدیثی عامه و شیعه است. این حدیث با حدیث کلینی و حدیث صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه دو تفاوت

۱. همان، ج ۱، ص ۲۵۸.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۶۸.

۳. المقنع، ص ۴۳۳.

اساسی دارد که نشان می‌دهد این تفاوت‌ها ناشی از ادراج است:

یک. عدم اجرای حد برزانیه؛ این حدیث برخلاف گزارش شیخ صدوق در کتاب من لایحضره الفقیه تصریح می‌کند که حد فقط بر مرد زناکار اجرا شد و برای زنی که مورد تجاوز جنسی قرار گرفته بود، حدی تعیین و اجرا نگردید که پیش‌تر درباره آن در جستار تفاوت اول گزارش الف کلینی با احادیث پیش از الکافی از همین بخش، به تفصیل بحث کردیم و دلیل آن را بیان کردیم. این مهم قرینه می‌تواند قرینه‌ای بر زیادت این ذیل و ادراج آن از سوی ناسخ کتاب کلینی و تحریر موجود از آن نزد شیخ صدوق و شیخ طوسی باشد که حسب آن تحریر و بنا بر اعتماد بر کلینی، به همان نسخه اعتماد کرده و متن را به همان سان گزارش کردند.

دو. فقدان ذیل موجود در احادیث شیعی؛ حدیث مورد بحث در المقنع شیخ صدوق فاقد ذیل مذکور در دیگر احادیث شیعی است، ولی شیخ صدوق جمله «فکان الحدّ وکره أن یبطل حدّاً من حدود الله» را از زبان خود به عنوان تعلیل در تسریع اجرای حد برزانی مرئض بیان کرده است. این نکته نشان می‌دهد که گاهی شیخ صدوق بر حسب عادت خویش در احادیث فقهی نکات تحلیلی خود را از متن احادیث در تمه آن‌ها درج می‌کرده که در مرحله استنساخ از آن، به احتمال قوی ناسخان این توضیحات و تبیین‌های شیخ صدوق را تلقی حدیث کرده و بدون تفکیک از متن اصلی، در ادامه حدیث، کتابت کردند. این ویژگی دوره انتقال نصوص به فتاوا در تراث نخستین امامیه است که شاهد آمیختگی استنباط محدثان فقهی چون صدوق با متن حدیث هستیم. جالب، این که محققان المقنع تصریح کرده‌اند که همین این حدیث در الکافی کلینی و تهذیب الأحکام^۱ شیخ طوسی و دیگر آثار شیخ صدوق تا جمله «فکان الحدّ...» گزارش شده است. لذا از نگاه آنان نیز این افزوده فقط در المقنع صدوق وجود دارد و این نکته با فرضیه ادراج هم‌سویی بیش‌تری دارد. البته نگارنده در الکافی کلینی به این متن دست نیافته است. پیش‌تر گزارش شد که در نسخه‌های نشر یافته از این منابع، جمله «فَضْرِبَ بِهِ الرَّجُلُ ضَرْبَةً وَضْرِبَتْ بِهِ الْمَرْأَةُ ضَرْبَةً ثُمَّ خَلَى سَبِيلَهُمَا» بعد از جمله «فَضْرِبَهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً» نیز وجود دارد. به نظر می‌آید که یا در بیان محققان المقنع خطایی رخ داده و در اثر آن این جمله را ندیده‌اند یا این که محققان نسخه‌های در اختیار داشتند که جمله اجرای حد برزانیه در آن‌ها وجود ندارد که در این صورت، به طور قطع ایراد و خطا به نسخه‌های نشر یافته و موجود از این سه کتاب برمی‌گردد و حدیث محل بحث از

ادله حدیثی پارادایم مشهور خارج است و نیازی به این همه بحث و نظر هم نیست؛ لکن متأسفانه با توجه به وضعیت موجود، چاره‌ای جز طی این مسیر علمی نبود. شایان ذکر است که در تحقیق جدید الکافی در مؤسسه دار الحدیث نیز یافته جدیدی از نسخه کهن و متفاوت با متن مشهور الکافی در نسخه‌های نشر یافته گزارش نشده است.^۱

گزارش نقل به معنا شده این حدیث نیز بدون ذیل مذکور بحث ما و همچنین بدون اشاره به اجرای حد برزانیه در الکافی کلینی و در همان باب، ولی از طریق دیگری چنین آمده است:

عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يُونُسَ، عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ، عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ: أُنِّي رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بِرَجُلٍ دَمِيمٍ قَصِيرٍ قَدْ سَقَى بَطْنَهُ، وَقَدْ دَرَّتْ عُزُوقُ بَطْنِهِ قَدْ فَجَرَ بِامْرَأَةٍ، فَقَالَتِ الْمَرْأَةُ: مَا عَلِمْتُ بِهِ إِلَّا وَقَدْ دَخَلَ عَلَيَّ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: أَرْنَيْتِ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، وَلَمْ يَكُنْ أُخْصَنَ. فَصَعَدَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بَصْرَهُ وَخَفَّضَهُ، ثُمَّ دَعَا بَعْدِي، فَعَدَّهُ مِائَةً، ثُمَّ صَرَبَهُ بِشِمَارِيحِهِ.^۲

در آثار شیخ طوسی نیز همین متن به همین سان گزارش شده است.^۳ در گزارش ملا محسن فیض کاشانی در الوافی نیز ذیل مذکور وجود ندارد.^۴ به دلیل این همانی داستان این حدیث با حدیث مورد بحث ذیل مذکور نیز - که حاکی از اجرای حد برزانیه و استناد به آیه سوگند آیوب عليه السلام است - باید در تتمه گزارش ب الکافی گزارش می‌شد؛ ولی چنین نیست. به نظر می‌آید که همه این احادیث گزارش یک واقعه بیش نیستند و در متن اصیل و معیار، آن ذیل حاوی اجرای حد برزانیه و استناد به آیه سوگند آیوب عليه السلام وجود نداشته و از سوی ناسخان یا محدثان به عنوان استنباط فقهی و متأثر از عامه درج شده است. محقق لنگرانی به درستی همه این گزارش‌ها را حکایت‌گریک داستان می‌دانست و بر آن تأکید داشت.^۵ یا بر فرض پذیرش صدور آن از معصوم، از باب تقیه صادر شده است که البته وجه ضعف تقیه پیش‌تر بیان شد. این پرسش همچنان بی‌پاسخ مانده است که چگونه مؤلفان جوامع متقدم به تعارض گزارش الف و ب در الکافی کلینی توجه نداشتند؟ آیا فقط قصد گزارش و نقل حدیث داشتند؟ یا این‌که هر دو حدیث را صحیح می‌دانستند؟ بنا بر فرض تقیه می‌توان

۱. الکافی، ج ۱۴، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۴۴.

۳. تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۳۳؛ الاستبصار، ج ۴، ص ۲۱۱.

۴. الوافی، ج ۱۵، ص ۲۸۵.

۵. تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة (الحدود)، ص ۲۰۳ - ۲۰۶.

گفت که گزارش ب کلینی غیر تقیه‌ای است و کلینی آن از طریق علی بن ابراهیم قمی، از مشایخ وی گزارش کرده است؛ ولی حدیث نخست و مورد بحث ما از طریق یحیی بن عبّاد مکی تقیه‌ای است. فاضل مقداد سیوری نیز در اصالت ذیل موجود در احادیث شیعی تردید دارد.^۱ از عبارت فاضل مقداد دو نکته قابل استنباط است: اول، این‌که در حدیث مورد استناد وی، ذیل حاوی اجرای حد برزانیه وجود ندارد و دوم، این‌که در الحاق آیه سوگند آیوب عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان مصدر قرآنی این حکم تردید جدی دارد. لذا آن را با جمله قطعی بیان نمی‌کند. این برخورد نشان می‌دهد که او نیز در حدیث بودن ذیل مورد بحث، تردید جدی دارد و آن را در حد یک احتمال و فرضیه ممکن مطرح می‌کند.

محققان با مطالعات تطبیقی و روش‌شناسی آثار حدیثی - فقهی شیخ صدوق و شیخ طوسی این نکته را تذکر داده‌اند که در برخی از آثار صدوق و طوسی از جمله کتاب من لا یحضره الفقیه^۲ و تهذیب الأحکام^۳ ادراج رخ داده است. لذا باید احتیاط و دقت لازم را در تفکیک توضیحات شیخ صدوق و شیخ طوسی از احادیث مد نظر داشت که بیشتر از سوی ناسخان و خطای آنان در تفکیک متن حدیث از شرح فقیهان و محدثان این آسیب در متن حدیث پدید می‌آید.^۴ محتمل است که در متون دسته اول احادیث شیعی نیز ذیل مذکور در کتاب من لا یحضره الفقیه از سوی شیخ صدوق درج شده باشد و از آنجا به سایر آثار حدیثی امامیه راه یافته است و چه بسا در تصحیح نسخه الکافی کلینی نیز این بخش از سوی صاحب نسخه به تتمه حدیث الکافی افزوده شده است و همین نسخه نیز در اختیار شیخ طوسی قرار گرفته است و از این طریق در تهذیب الأحکام راه یافته است؛ هر چند که پیش‌تر بیان کردیم در المقنع شیخ صدوق این ذیل وجود ندارد. به نظر می‌آید که دلیل این امر تألیف المقنع بعد از کتاب من لا یحضره الفقیه است که شیخ صدوق از ذکر ذیل مذکور خودداری کرده است.

بررسی و نقد

علوسند و تقدم تاریخی کتاب قرب الاسناد بر کتب اربعه حدیثی امامیه مستلزم ترجیح گزارش‌های آن بر گزارش‌های معارض با آن در منابع متأخر است. به عبارت دیگر، مصادر اولیه حدیثی شیعه به دلیل مرجعیت بر جوامع حدیثی متأخر از آن‌ها عیار سنجش دقت و

۱. کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص ۳۴۵.

۲. دراسات فی علم الدراية، ص ۳۹ - ۴۰؛ رسائل فی درایة الحدیث، ج ۲، ص ۵۳۹.

۳. رسائل فی درایة الحدیث، ج ۱، ص ۴۱۵.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۰۷ - ۱۰۸.

ضبط منابع متأخر از خود هستند و اطمینان و اعتماد بیش تری به این مصادر وجود دارد. لذا در صورت وقوع تعارض یا اختلاف در متن میان احادیث این مصادر با گزارش منابع حدیثی متأخر، متن مصادر اولیه ترجیح دارد. این ادعا به معنای مناقشه در دقت و اتقان کلینی در گزارش متون احادیث نیست، بلکه بر ایند مقایسه گزارش موجود از الکافی با مصادر آن نشان از نوعی تغییر در متن دارد که محتمل است نسخه در اختیار کلینی از حدیث مورد بحث دچار آسیب ادراج ناسخ یا راوی بود و از این طریق در الکافی راه یافته است. لذا با این احتمال، فرضیه ادراج با ضابط بودن کلینی در حدیث منافاتی ندارد.

هر چند از نظر فقیهان امامیه، بر پایه معیارهای دانش اصول فقه، گزارش حدیث مورد بحث در کتاب یحیی بن الحسین به معنای حجیت و اعتبار آن به عنوان دلیل شرعی نیست، لکن آگاهی و مراجعه به آن خالی از فایده فقهی نیست. حداقل کارکرد و فایده آن تقویت طریق نقل این حدیث از اسانید غیر امامی و استوارسازی و تصحیح انتقادی متن حدیث بر اساس مصادر غیر امامی است؛ حتی در استفاضه و اثبات تعدد طریق نقل حدیث نیز مؤثر است و اطمینان به صدور آن از معصوم را افزایش می‌دهد؛ لکن گزارش الف الکافی کلینی در گزارش منابع زیدیه و اهل سنت فاقد ذیل موجود در گزارش کلینی است. به طور خاص، اگر این حدیث در منابع زیدی پیش از کلینی دارای افزوده‌ای در ذیل آن بود، زمینه مناسب‌تر و انگیزه قوی تری برای نقل آن وجود داشت؛ زیرا این ذیل هم‌سویی بیشتری با گرایش‌های زیدیه با فقه حنفی دارد، ولی در جوامع فقهی - حدیثی زیدیه پیش از کلینی چنین ذیلی به دست نیامد.

سوم. دستاورد

بر پایه این پژوهش روشن شد که ظاهر ذیل موجود در گزارش الف الکافی کلینی مستعد این برداشت است که از آن برای به پذیرش جواز حیل در مسأله اجرای حد زنا بر شخص مریض از سوی کلینی استدلال شود، ولی به دلیل مناقشات جدی در اعتبار ذیل این گزارش و فقدان آن در گزارش ب کلینی این استدلال نادرست است و هم‌گرایی کلینی با پارادایم مشهور جواز حیل در فقه اسلامی را در مسأله زنای مریض نمی‌توان اثبات کرد. از نگاه نویسنده شواهد فرضیه مدرج بودن ذیل گزارش الف الکافی در مقایسه با فرضیه‌های دیگر از قوت بیشتری برخوردار است؛ هر چند که فرضیه تقیه‌ای بودن صدور آن نیز شایسته درنگ است. بنابراین، از روی آورد به فرضیه تقیه یا فرضیه ادراج در توجیه وجود این ذیل در گزارش الف الکافی و دیگر احادیث شیعه‌گریزی نیست. محتمل است در متون دسته اول شیعی

ذیل مذکور در کتاب من لا یحضره الفقیه از سوی شیخ صدوق درج شده است و از آنجا به سایر آثار حدیثی امامیه راه یافته است و چه بسا در تصحیح نسخه الکافی کلینی نیز این بخش از سوی صاحب نسخه به تتمه حدیث الکافی افزوده شده است و همین نسخه نیز در اختیار شیخ طوسی قرار گرفته و از این طریق در تهذیب الأحکام راه یافته است؛ هر چند که پیش‌تر بیان کردیم در المقنع شیخ صدوق این ذیل وجود ندارد. به نظر می‌آید که دلیل این امر تألیف المقنع بعد از کتاب من لا یحضره الفقیه است که شیخ صدوق از ذکر ذیل مذکور خودداری کرده است. البته محتمل است که ذیل موجود در گزارش الف الکافی احیاناً در نسخه‌های این حدیث در قم یا بغداد عصر کلینی بدان الصاق شده است. لذا فرضیه وجود تحریرهای رازی و بغدادی از الکافی محتمل خواهد بود. در صورت تأیید این فرضیه می‌توان گفت که تحریر موجود از گزارش الف در الکافی با فضای فقهی و عقل‌گرایانه حاکم در بغداد عصر کلینی انطباق بیشتری دارد؛ زیرا مذاهب فقهی حنفی و شافعی روزگار کلینی تلاش می‌کردند از آیه سوگند آیوب علیه السلام جواز حیل را استنباط نمایند و این حدیث با هر فرضیه‌ای درباره ذیل آن می‌توانست بن‌مایه مناسبی برای گفتگو با این مذاهب باشد.

کتابنامه

- الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، شیخ طائفه أبو جعفر محمد بن حسن طوسی (۴۶۰ق)، إعداد: سید حسن موسوی خراسان، بیروت: دار الأضواء، چاپ سوم، ۱۴۰۶ق.
- بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی (م ۱۱۱۱ق)، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
- پارادایم جمال یوسف علیه السلام در تفسیر قرآن، علی راد، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۹۹.
- تاریخ بغداد، خطیب بغدادی (م ۴۶۳ق)، تحقیق: عبدالقادر وفا، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- تذکرة الخواص (تذکرة خواص الأمة فی خصائص الأئمة علیهم السلام)، یوسف بن فرغلی بن عبدالله المعروف بسبط ابن الجوزی (م ۶۵۴ق)، تقدیم: السید محمد صادق بحر العلوم، طهران: مکتبة نینوی الحدیثة.
- تفسیر الالوسی (روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع من المثانی)، أبو الفضل شهاب الدین محمود آلوسی بغدادی (م ۱۲۷۰ق) تحقیق محمود شکری، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ چهارم، ۱۴۰۵ق.

- تفسير الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- تفسير القرآن (تفسير الصنعاني)، عبد الرزاق بن همام الصنعاني (م ۲۱۱ق)، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، رياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعه عروسی حویزی، قم: انتشارات اسماعيليان، ۱۴۱۵ق.
- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمّد بن حسن حرّ عاملي (م ۱۱۰۴ق)، تحقيق: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، قم: مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، دوم، ۱۴۱۴ق.
- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، أبو جعفر محمّد بن حسن معروف به شيخ طوسی (م ۴۶۰ق)، بيروت: دارالتعارف، اول، ۱۴۰۱ق.
- تهذيب الكمال، يوسف بن عبد الرحمن حافظ مزی، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۵ق.
- الحدائق الناضرة، يوسف بحراني، قم: انتشارات جامعه مدرسين قم، ۱۴۰۹ق.
- الخلاف، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (م ۴۶۰ق)، تحقيق: علي خراساني و جواد شهرستاني، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- دراسات في علم الدراية (تلخيص مقباس الهداية)، عبد الله مامقاني، تلخيص: علي أكبر غفاري، تهران: سمت، ۱۳۸۸ش.
- دعائم الاسلام، ابو حنيفه قاضي نعمان تميمي مغربي، تحقيق آصف بن علي اصغر، بيروت: دار الارقم، ۱۴۱۸ق.
- رجال النجاشي، أحمد بن علي نجاشي (م ۴۵۰ق)، تحقيق: سيد موسى شبيري زنجاني، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.
- رسائل في دراية الحديث، ابو الفضل حافظيان، قم: دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- الرواشح السماويّه، محمّد باقر حسيني استرآبادي، تحقيق: غلامحسين قصيريه ها و نعمة الله جليلي، قم: دار الحديث، ۱۳۸۰ش.
- السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ابو جعفر محمّد بن منصور بن احمد بن ادريس حليّ (م ۵۹۸ق)، تحقيق و نشر، قم: مؤسسه نشر اسلامي، چاپ دوم ۱۴۱۰ق.
- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمّد بن يزيد بن ماجه قزوینی (م ۲۷۵ق)، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث، ۱۳۹۵ق.

- السنن الكبرى، أبی بكر أحمد بن الحسين بن علیّ البیهقی (م ۴۵۸ق)، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
- سید احمد مددی، شرح مکاسب محرمه سال ۱۳۸۹، (سه شنبه، ۴ / ۸ / ۸۹، ج ۱۹).
- سیر اعلام النبلاء، أبو عبد الله محمد بن احمد ذهبی (م ۷۴۸ق)، تحقیق: شعیب ارنؤوط، بیروت: مؤتسه رسالّة، چاپ دهم، ۱۴۱۴ق.
- شرح صحیح مسلم، یحیی بن شرف نووی دمشقی (۶۳۱ - ۶۷۶ق)، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- شواهد التنزیل، عبید الله بن عبد الله النیسابوری (الحاکم الحسکائی) (ق ۵ق)، تحقیق: محمد باقر المحمودی، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
- الصراط المستقیم إلی مستحقی التقدیم، زین الدین أبو محمد علیّ بن یونس العاملی البیاضی النباطی (م ۸۷۷ق)، تحقیق: محمد باقر البهبودی، طهران: المكتبة المرتضویة، چاپ اول، ۱۳۸۴ق.
- طبقات المحذّثین بإصبعه والواردین علیها، عبد الله بن حبان (م ۳۶۹ق)، تحقیق: عبد الغفور عبد الحقّ البلوشی، بیروت: مؤسسه الرسالّة، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.
- العلل، احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق)، تحقیق: وصی الله، بیروت: المكتب الاسلامی، ۱۴۰۸ق.
- عمدة القاری، أبو محمد محمود بن أحمد العینی (م ۸۵۵ق)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- غریب الحدیث، أبو عبید قاسم بن سلام الهروی (م ۸۳۸ق)، حیدرآباد: وزارة المعارف، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۳۸۴ق.
- الفائق فی غریب الحدیث، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشری (م ۵۸۳ق)، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
- فتح الباری، أحمد بن علیّ العسقلانی (ابن حجر) (م ۸۵۲ق)، تحقیق: عبد العزیز عبد الله بن باز، بیروت: دار الفکر، ۱۳۷۹ق.
- الفصول المختارة، أبو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان عکبری معروف به شیخ مفید (م ۴۱۳ق)، بیروت: دار المفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- الفهرست، أبو الفجر محمد بن إسحاق الندیم (م ۴۳۸ق)، تحقیق: رضا تجدد الحائری، تهران: مطبعة جامعة، ۱۳۹۱ق.
- الفهرست، أبو جعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ق)، تحقیق: شیخ جواد قیومی، قم: مؤتسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

- قرب الإسناد، أبو العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمّي (م بعد ٣٠٤ق)، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليه السلام، قم: مؤسّسة آل البيت عليه السلام، چاپ اول، ١٤١٣ق.
- الكافي، محمد بن يعقوب كليني، قم: دار الحديث، ١٣٨٧ش.
- كتاب الأحكام فى الحلال و الحرام، يحيى بن الحسين بن القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل بن ابراهيم ابن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب عليه السلام، تحقيق: أبو الحسن على بن احمد بن ابى حريصه، ١٤١٠ق.
- كتاب من لا يحضره الفقيه، ابو جعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه قمى معروف به شيخ صدوق (م ٣٨١ق)، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: مؤسّسه نشر اسلامى، ١٤١٣ق.
- كنز العرفان فى فقه القرآن، أبو عبد الله المقداد بن عبد الله السيورى الحلى (م ٨٢٦ق)، تحقيق: محمد باقر البهبودى، تهران: المكتبة المرتضوية، چاپ اول، ١٣٨٤ق.
- المبسوط فى فقه الإمامية؛ أبو جعفر محمد الحسن المعروف بالشيخ الطوسى (م ٤٦٠ق)، تحقيق: محمد تقى الكشفى، طهران: المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ش.
- مجمع البيان، الفضل بن الحسن الطبرسى (م ٥٤٨ق)، بيروت: دارالمعرفة، چاپ اول، ١٤٠٦ق، و تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ١٣٧٢ش.
- محاسن التأويل، محمد جمال الدين قاسمى، بيروت: دار احياء التراث العربى بى تا.
- مسائل على بن جعفر و مستدركاتهما، على بن جعفر العريضى، تحقيق: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، بيروت: مؤسسه آل البيت لاحياء التراث، ١٤١٠ق.
- المصنّف (المصنّف لعبد الرزاق)، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانى (م ٢١١ق)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمى، بيروت: منشورات المجلس العلمى، ١٣٩٠ق.
- المعارف، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينورى (ابن قتيبة) (م ٢٧٦ق)، تحقيق: ثروت عكاشة، القاهرة: دار المعارف، چاپ دوم، ١٣٨٨ق.
- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبرانى (م ٣٦٠ق)، تحقيق: حمدى عبد المجيد السلفى، بيروت: دار إحياء التراث العربى - رياض: دار ابن الجوزى، ١٤١٨ق.
- المقنع (المقنع للصدوق)، أبو جعفر محمد بن على بن بابويه القمى (الشيخ الصدوق) (م ٣٨١ق)، تحقيق: مؤسّسة الإمام الهادى عليه السلام، قم: مؤسّسة الإمام الهادى عليه السلام، چاپ اول، ١٤١٥ق.
- النهاية فى غريب الحديث والأثر، أبو السعادات مبارك بن مبارک الجزرى المعروف بابن الأثير (م ٦٠٦ق)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، قم: مؤسّسه إسماعيليان، چاپ چهارم، ١٣٦٧ش.

- النهاية في مجرد الفقه و الفتاوى، محمد بن حسن طوسی، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۳۹۰ ق.
- الوافی، محمد محسن بن مرتضی الفیض الکاشارنی (م ۱۰۹۱ ق)، تحقیق: ضیاء الدین الحسینی الإصفهانی، إصفهان: مكتبة الإمام أميرالمؤمنین علیؑ، چاپ اول، ۱۴۰۶ ق.
- «تحلیل انتقادی نظریه قرائت مدرجه قرآن»، ص ۱۸۹ - ۲۱۲.
- «تقریر دروس آیت الله سید احمد مددی درباره فضل»، احمد مددی، خورشید شرق در سده سوم هجری: فضل بن شاذان نیشابوری، ص ۷۷۰ - ۷۷۳ و ۷۸۰ - ۷۸۲.
- «جریان شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراء النهر»، محمد تقی سبحانی و سید اکبر موسوی تنیانی، تحقیقات کلامی، شماره ۴، بهار ۱۳۹۳ ش.
- «علل گسترش فقه حنفی در ماوراء النهر تا پایان عصر سامانیان»، محمد عادل ضیایی و موسی عزیزی، پژوهشنامه تاریخ اسلام، ش ۷، ۱۳۹۱ ش.

