



نقدی بر مقاله^۱

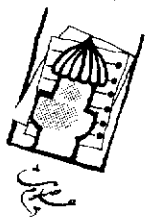
«بررسی سند چند حدیث مشهور»

◀ سیدحاتم شکر

◀ ترجمه قاسم جوادی

مقدمه

ما از آن دسته‌ای که عقیده دارند تمامی تراثی که به دست ما رسیده، از مسلمات غیر قابل خدشه است نبوده، بلکه موافق دعوت به تحقیق و اصلاح تراث هستیم؛ ولی با این شیوه هم که میراث و تلاش علمای ابرارمان - رضوان الله علیهم - به گونه‌ای بی پایه و اساس علمی و با روش‌های ناصحیح و بی نتیجه مورد نقد قرار گیرد، شدیداً مخالفیم؛ زیرا اگر مراد از تحقیق و تصحیح تراث، چیزی غیر از آن باشد که علمای ما پذیرفته‌اند، آن تحقیق و تصحیح، مانند دیگر مفاهیمی است که طرفدارانشان آنها را پدید آورده، ولی مقصود خود را بیان نموده و روش درستی برای انطباق آنها با واقع به دست نداده و آنها را مجمل نهاده‌اند. شاید دلیل آوری برای خطراتی که این روش برای دین دارد، توضیح واضح‌تر باشد؛ زیرا این روش از سویی، فرصتی را پیش روی هر کسی فرامی‌نهد تا این مفاهیم را مطابق با مقصود خویش توجیه و تفسیر نماید و از سوی دیگر، کسانی را که در صدد تطبیق آنها با موارد مشابه برمی‌آیند، به خطا و اشتباه می‌کشاند.



از مصادیق تطبیق نادرست، مقاله «بررسی سند چند حدیث مشهور»^۱ است که نویسنده در آن از سند چند حدیث مشهور بحث کرده است. با خواندن این مقاله از ناشایسته‌هایی که از سوی نویسنده، تحقیق نامیده شده به حیرت فرو رفتم و به آینده‌ای چشم دوختم که شیوه پیش گرفته نویسنده، در تحقیق و تنقیح تراش، همین شیوه باشد؛ بدان سبب که او خواسته تا مقاله‌اش مقدمه‌ای برای تلاشی دامن‌گستر و فراگیر در تمامی عرصه‌های فرهنگ باشد.^۲ در هر حال، آنچه وظیفه ماست، این است که به مناقشه در شیوه استدلال او برخاسته و اشتباه‌های او را در مقاله‌اش یادآور شویم.

شکی نیست که پژوهشگر باید در عرصه پژوهش و استدلال آزاد باشد؛ اما این آزادی نباید به قیمت نادیده گرفتن ضوابط لازم الرعایه تمام شود. رکن اساسی یک پژوهش علمی پیروی آن از روش‌های صحیح است؛ به گونه‌ای که در آن، ضوابط مسلم علمی رعایت شود. اگر این شیوه و این ضوابط نادیده گرفته شود، آن بحث، ارزش علمی قابل‌ذکری نخواهد داشت. به همین دلیل، ابتدا به اشکالات عمومی در روش بحث پرداخته و در پی آن، به ایرادهای اختصاصی مواردی که نویسنده در مقاله‌اش ذکر کرده می‌پردازم.

خواننده محترم باید بداند که هدف ما اثبات حدیث بودن تمامی عبارات مورد اشاره نویسنده نیست و نیز قصد دفاع از نوشته و یا نویسنده خاصی نداریم، بلکه هدف، بیان

۱. فصلنامه علوم حدیث، ش ۳۰، ص ۱۱۴ (ما در ارجاعات آتی خود از آن به عنوان «علوم حدیث» یاد خواهیم کرد). این مقاله در مجله اصداء، ش ۱۵-۱۶ (رجب - ذی الحجه ۱۴۲۴ق) - که از سوی جمعی از طلاب لبنانی منتشر می‌شود - تحت عنوان «مشهورات لا اصل لها» به چاپ رسید و مطالب آن با آنچه در فصلنامه علوم حدیث نشر یافته یکی بود، جز آن که نویسنده در اصداء درباره مشهور هفتمی نیز سخن گفته بود و مدعی شده بود که اصلی ندارد و آن مشهور، دعای «اسالك بفاطمه و ابیها و بعلمها و بنیها و السر المستودع فیها» بود. من مقاله‌ای به نام «مشهورات لا اصل لها فی المیزان» نوشتم و در آن، روش نویسنده را در استدلال مورد مناقشه قرار دادم و به اشتباهاتی که در مقاله او یافتیم، متعرض شدم. این مقاله در مجله اصداء، ش ۱۷-۱۸ (محرم - رجب ۱۴۲۵ق) منتشر شد. از آنجا که مقاله منتشر شده به فارسی، بخش پایانی مورد اشاره را نداشت، مقاله خود را بر اساس آن سامان دادم.



کاستی‌هایی است که در روش مورد پیروی نویسنده وجود دارد. همچنین بیان آن است که این روش در مواجهه با مانند این عبارات، روش درستی نیست.

اشکالات عمومی

اشکال اول. نویسنده برای مقاله خود، عنوان «بررسی سند حدیث مشهور» را انتخاب نموده است و نتیجه بحث او در مواردی که ذکر کرده، آن است که اینها مشهورهایی هستند که اصلی ندارند.^۳ از این جا دانسته می‌شود که مراد وی از بحث، آن بوده که ثابت کند اینها احادیثی مشهور هستند که اصلی ندارند. در این باره باید گفت:

نشانی از حکم بر بی اصلی حدیث در سخنان علمای ما در حدیث و درایه یافت نمی‌شود، جز آنچه از علمای اهل سنت نقل کرده‌اند یا به وسیله آن، بر ایشان احتجاج کرده‌اند؛ زیرا برخی از علمای حدیث عامه کتاب‌هایی نوشته‌اند که متضمن بیان احادیث مشهوری است که اصلی ندارند. اما آنها بر تمامی مشهورها چنین حکمی نکرده، بلکه گفته‌اند مشهوراتی که نزد آنها اصلی ندارند، تنها احادیث مشهور نزد غیر اهل حدیث هستند. شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی - قدس سره - در تعریف حدیث مشهور می‌گوید:

به عقیده اهل سنت، حدیثی است که تنها نزد اهل حدیث شایع باشد؛ به گونه‌ای که راویان زیادی آن را نقل کرده باشند. یا نزد ایشان و نزد غیر ایشان شایع باشد؛ چون «انما الاعمال بالنیات». یا این که تنها نزد غیر اهل حدیث شایع باشد؛ مانند فرمایش پیامبر (ص) که: «للسائل حق وإن جاء علی فرس» و «یوم نحرکم یوم صومکم». برخی گفته‌اند که این دو حدیث در بازارها رایج است و از نظر

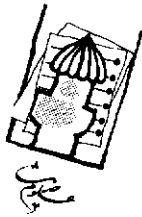
اعتبار، اصلی ندارد.^۴

شهید ثانی - قدس سره - می‌گوید:

حدیث مشهور آن است که تنها نزد اهل حدیث شایع باشد، نه غیر آنها؛

۳. همان، ص ۱۳۵.

۴. وصول الاخیار إلی اصول الاخیاء، ص ۹۹.



به گونه ای که روایان زیادی آن را نقل کرده اند. از این بخش فقط اهل فن آگاه اند. یا این که نزد اهل حدیث و غیر اهل حدیث شایع باشد؛ مانند حدیث «انما الاعمال بالنیات» و این روشن است. مشهور بدین معنا اعم از صحیح است. یا آن که حدیثی تنها نزد غیر اهل حدیث شایع باشد. این حدیث مشهور نزد اهل حدیث، فاقد اصل بوده و بسیار از این نوع یافت می شود.^۵

پس مشهوری که تنها نزد غیر اهل حدیث شایع است، همان است که درباره آن گفته می شود: «نزد اهل حدیث اصلی ندارد»، نه حدیثی که تنها نزد اهل حدیث و یا نزد اهل حدیث و غیر اهل حدیث شایع باشد.

پس بر مقاله نویسنده دو اشکال وارد است:

۱. حدیثی که حکم «لا اصل له» در مورد آن صادر می شود، حدیثی است که بر سر زبان ها افتاده و کسی از اهل حدیث آن را روایت ننموده است. این قاعده بر روایاتی که علمای شیعه - رضوان الله علیهم - در کتاب های معتبرشان ذکر کرده اند، قابل انطباق نیست؛ زیرا آنها، خاصه مشهوران مورد اعتمادشان، در شمار اهل حدیث هستند. این از فوایدی است که به خاطر آن - آن گونه که می دانیم - روش علما بر استجازه و اجازه نقل روایت، هر نسلی از پیشینیان خود، قرار گرفته است. راست کرداری، امانت در دین و دنیا و محقق و مدقق بودن یک عالم بزرگوار اقتضا دارد که بیان حدیث او را کاشف از نقل او از اصلی از اصول بدانیم، هر چند آن اصل به دست ما نرسیده باشد. در این حال، لازم است که مشهورات بی اصل را به مشهورهای نزد غیر علما مقید سازیم و ذکر روایت از سوی تنها علما را مانع از جاری بودن حکم بی اصلی بدانیم.

۲. جاری ساختن این حکم، که علمای بزرگوار ما - رضوان الله علیهم - آن را وانهاده اند - آن گونه که گذشت که حکم «لا اصل له» را بر احادیث ذکر شده توسط علما نمی توان جریان داد - و نیز حکم بر بی اصلی روایاتی که علمای ما ذکر کرده اند، بی وجه است؛ زیرا جماعت اهل سنت بین فقها و محدثان خود تفاوت قایل شده، بر این باورند که فقها شناختی از حدیث ندارند.

۵. الرعاية لحال البدایة فی علم الدرایة، ص ۸۰.



عجلونی بعد از ذکر تصنیف در فقه عامه، به نقل از ابن حجر می گوید:

من چیزی مهم تر از این دیدم و آن چیز، تبیین احادیث مشهور بین عامه مردم است و بسیاری از قضا با حدیث بیگانه اند.^۶

اگر فقیهی از فقهای اهل سنت - که از محدثان به شمار نمی آید - به تنهایی حدیثی را نقل نماید، عامه بدان حدیث اعتماد نمی نمایند. این قاعده بر علمای ما قابل انطباق نیست؛ زیرا آنها گذشته از آن که راویانی قابل اعتماد و امین و ... هستند، آشنایی کامل با حدیث داشته و از حال روایات و راویان باخبرند. چرا این گونه نباشد، در حالی که آشنایی با روایات شرط اجتهاد است؟ آن گونه شهید ثانی - قدس سره - از آن یاد کرده است.^۷

اشکال دوم. نویسنده در استدلال های خود از سخنان برخی از علمای عامه، نظیر ابن کثیر، عجلونی و صالحی شامی استفاده کرده و سخنی را نیز از مرحوم میانجی نقل کرده است که او نیز این سخن را به نقل از طبرانی گفته است. پس در واقع، کلام او همان سخن عامه است. نویسنده، این کلمات را به اضافه عدم دستیابی به روایت در کتاب های روایی دلیل بر آن گرفته که عبارت «انا افصح من نطق بالضاد بید آئی من قریش» حدیث نیست.^۸ از این جا معلوم می شود که حکم نویسنده بر این که این روایات مشهورهای بی اصل اند، مطابق با حکم این چنینی اهل سنت است.

نقد وارد بر این مطلب، این است:

محقق داماد - قدس سره - احادیثی را نقل کرده است که برخی از علمای اهل سنت درباره آنها گفته اند که در میان مردم شایع هستند، ولی اصل ندارند؛ مانند «یوم نحرکم یوم صومکم». سپس می گوید:

می گویم: «یوم نحرکم یوم صومکم» اگرچه از پیامبر مسنداً نقل نشده است، ولی نزد ما دارای ریشه و اصل است. رئیس المحدثین در خواتیم، در کتاب

۶. کشف الخفاء، ج ۱، ص ۷.

۷. الروضة البهیة، ج ۳، ص ۶۲-۶۵.

۸. علوم حدیث، ص ۱۲۵.



حج، در باب نوادر روایت می‌کند: عن محمد بن یحیی و هو ابو جعفر العطار، عن محمد بن الحسین و هو ابي الخطاب، عن محمد بن اسماعیل و هو ابن بزیع، عن الحسين بن مسلم، عن ابي الحسن الاول موسى الكاظم (ع) قال: «يوم الاضحى في اليوم الذى يصام فيه و يوم عاشوراء في اليوم الذى يفطر فيه». شیخ ما شهید ثانی در الدروس می‌نویسد: روى الحسين بن مسلم، عن ابي الحسن (ع): «يوم الاضحى يوم صوم و يوم عاشوراء يوم الفطر»^۹.

با توجه به این مطلب در می‌یابیم که وجود روایتی حاکی از مضمون روایت مشهوری که تنها نزد غیر اهل حدیث شایع است، برای معتبر ساختن حدیث دوم کفایت می‌نماید و حکم «لا اصل له» برای حدیث مشهور صادر نمی‌شود.

به عبارت دیگر، بر حدیثی که لفظ و یا مضمون آن از سوی محدثان روایت نشده باشد، این حکم جاری است. با چشم‌پوشی از آنچه ذکر شد و آنچه که خواهد آمد، یعنی کفایت ذکر علما در داشتن اصل، دو ایراد بر نویسنده وارد است:

۱. نویسنده در برخی از موارد، روایاتی را نقل می‌نماید که مضمون روایت مورد بحث را تأیید می‌نماید^{۱۰} و اقرار دارد که مضمون این حدیث در جاهای دیگر وجود دارد.^{۱۱} با توجه به این مطلب، شایسته نیست که وی روایت مورد بحث را فاقد اصل بداند؛ زیرا این روایات، اصل داشتن روایت مورد بحث را کفایت می‌نماید، اگرچه عبارات به خاطر نقل به معنا - که بر حسب قواعد و قوانین معروف آن جایز است - مختلف شده باشد.

۲. در خصوص روایت «انا افصح من نطق بالضاد» باید گفت که این روایت نزد ما اصل دارد و آن نقل شیخ مفید در کتاب الاختصاص است که گفت:

عن بعض الهاشميين رفع الحديث إلى رسول الله (ص) أن أعرابياً أتاه فقال: يا رسول الله! أبدأ لك الرجال امرأته؟ قال: نعم، إذا كان ملفجاً. فقال: يا رسول

۹. الرواشح السماوية، ص ۱۹۴.

۱۰. علوم حدیث، ص ۱۲۲ - ۱۲۳.

۱۱. همان، ص ۱۱۷ و ۱۲۷.



الله ا من ادبک؟ قال: الله ادبني، وانا افصح العرب بيد آني من قریش و ريبت

في حجر من هوازن بني سعد بن بكر. ۱۲

و محمد بن جرير بن رستم طبري امامي - که در قرون سوم می زیسته - ضمن نقل

سخن ابوبکر که: «ولیتکم و لست بخیرکم»، می گوید:

اگر این سخن - آن گونه که یاد کرده اند - به خاطر تواضع ایراد شده باشد و او در

واقع خودش را ستوده باشد، رسول خدا(ص) سزاوارتر بود که بفرماید: من به

سوی شما فرستاده شده ام، در حالی که بهترین شما نیستم. و نمی گفت: «انا

سید ولد آدم، و انا زین القيامة، و ان افصح العرب و لا فخر. ۱۳

شیخ فقیه، ابن ادریس حلی درباره فصاحت پیامبر(ص) می گوید:

چطور او فصیح نباشد، در حالی که او - همان گونه که فرموده است - فصیح ترین

مردم عرب است؟ ۱۴

اشکال سوم. نویسنده در اغلب مواردی که یاد کرده، گاهی از پیدا نشدن عبارت در

مصادر روایی سخن به میان آورده و گاهی از عدم وجود آن. او می گوید: «هیچ کدام از

محققان این کتاب ها نتوانسته اند مصدري حدیثی (شیعی یا سنی) برای این عبارت

بیابند»، ۱۵ و نیز: «اما با کمال تأسف، این عبارت در هیچ کتاب روایی ذکر نشده است؛ نه

در مصادر شیعی و نه در مصادر اهل سنت»، ۱۶ همچنین: «اما باید گفت که این عبارت،

حدیث نیست؛ زیرا اثری از آن در میان کتب روایی مسلمانان نیافتیم»، ۱۷ و این سخن که:

«این عبارت، حدیث نیست؛ زیرا در هیچ مصدر روایی معتبر بدین بدین عنوان نقل نشده». ۱۸

۱۲. الاختصاص، ص ۱۸۲ - ۱۸۳.

۱۳. المسترشد فی الإمامة، ص ۱۴۰.

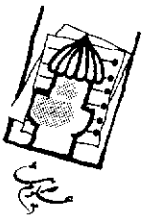
۱۴. السرائر، ج ۲، ص ۵۵۹.

۱۵. علوم حدیث، ص ۱۱۶.

۱۶. همان، ص ۱۲۵.

۱۷. همان، ص ۱۳۳.

۱۸. همان، ص ۱۳۵.



از این سخنان و موارد دیگر دانسته می شود که نویسنده معتقد است که روایت باید در یکی از کتاب های اصلی حدیثی ذکر شده باشد و الا حکم بر حدیث نبودن آن می کند. این مطلب از آنجا فهمیده می شود که او درباره روایتی مرسل از پیامبر (ص) - که شیخ طوسی (ره) آن را در جاهایی از کتاب المبسوط^{۱۹} و الخلاف^{۲۰} ذکر کرده - می گوید: «این عبارت از طریق شیخ طوسی - قدس سره - به منابع فقهی ما وارد شده است. او در دو کتاب الخلاف و المبسوط خود آن را ذکر نموده».

معلوم نیست که مراد او از «در منابع ما داخل شده است» چیست؟ با این که او این دو کتاب (حداقل کتاب المبسوط) را مصدر روایی نمی شناسند؛ هر چند شیخ طوسی صاحب دو کتاب از اصول روایی شیعه است. این نیست جز آن که نویسنده، دو کتاب مذکور را از مصادر شایسته اخذ روایت به شمار نمی آورد و همچنین عقیده او درباره کتاب المعبر محقق حلی و سایر کتاب های فقهی علمای ما این گونه است.

در پاسخ نویسنده باید گفت که این عقیده، مخالف عقیده ای که علما در گفتار و رفتار داشته اند. علمای دانش درایه، به اتفاق، اعتماد بر کتب فقهی و اسناد به آنها را جایز دانسته اند. سیوطی می گوید:

شیخ عزالدین بن عبدالسلام در پاسخ به سؤال مکتوب ابو محمد بن عبدالحمید گفت: تمامی علما در این زمان، اعتماد بر کتب فقهی صحیح و مورد وثوق و اسناد بدانها را جایز دانسته اند؛ زیرا از این کتاب ها نیز همچون روایات، اطمینان حاصل می شود.^{۲۱}

مقصود آن، این است که هرگاه فقیه حدیثی را نقل کند و یا در کتاب فقهی خود ذکر نماید، بدان اعتماد می کنیم. سپس سیوطی می گوید:

استاد ابو اسحاق اسفراینی اجماع علما را در مورد جواز نقل از کتب مورد

۱۹. المبسوط، ج ۲، ص ۳۶ و ۵۷، ج ۷، ص ۲۸۱، ج ۸، ص ۷۱.

۲۰. الخلاف، ج ۲، ص ۴۳۴ و ۴۳۵ و ۵۱۴.

۲۱. تدریب الراوی، ص ۱۸۷.



اعتماد، نقل کرده است و اتصال سند به مصنفان این کتاب ها را شرط ندانسته است و این اعتماد شامل کتب حدیث و فقه می شود. ۲۲

شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی - قدس سره - در مبحث روایت از طریق وجادت می گوید:

این شیوه ای است که عمل به آن، چه در قدیم و چه در زمان حاضر، استمرار داشته است. و آن در مورد حدیث منقطعی است که اتصال آن محتمل است. در این حالت، بسیاری از محققان به محض حصول اطمینان از این که نوشته یا روایت فرد خاصی است، عمل بدان را جایز می شمارند.

سپس می گوید:

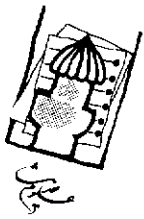
اگر حدیثی در تألیف شخصی یافت شود و او گفته باشد که فلانی [این حدیث را] ذکر کرده، این حدیث، بی شبهه، منقطع به شمار می آید. و این در صورتی است که ندانیم او حدیث را روایت کرده است، والا این هم مانند مورد اول خواهد بود. ۲۳

اگر چه ایشان به جواز اعتماد بر کتاب های فقهی و نقل از آنها تصریح نکرده است، ولی اطلاق کلام او آن را در بر می گیرد. نتیجه این سخن آن است که هرگاه فقیهی حدیث مسند صحیحی را در کتابش روایت نماید، اعتماد بر آن و عمل بدان جایز است؛ همان گونه که اگر آن را بی سند نقل نماید.

و اگر این حدیث را به صورت مرسل ذکر کند، این مرسل مانند مراسیل دیگر است و تفاوتی با آن ندارد؛ چه این حدیث در اصول حدیثی متقدم بر آن فقیه یافت شود یا یافت نشود. علمای ما به احادیث این چنینی عمل کرده اند. آنها اگر روایت مسند یا مرسلی را در کتابی از کتب فقهی معتبر می یافتند، با آن همچون روایات نقل شده در کتب حدیثی رفتار می کردند. یا بدان عمل می کردند و یا قایل به عدم حجیت آن و عدم جواز عمل بدان

۲۲. همان، ص ۱۸۶.

۲۳. وصول الاخبار إلى أصول الاخبار، ص ۱۴۳ - ۱۴۴.



می شدند و در سخنان آنها از حکم بر حدیث نبودن، به دلیل عدم دستیابی در اصول روایی، اثری یافت نمی شود، بلکه دیده می شود که آن را به راوی اش - که همان فقیه صاحب کتاب است - نسبت می دهند. اکنون شواهدی از سخنان آنها را ذکر می کنیم:

شاهد اول. حاج آقا رضا همدانی - قدس سره - می گوید:

و فرمایش پیامبر (ص) در مرسله مفید که: «وله من کل من یصلی بأذانه حسنة»، به جریان عادت افراد در اعتماد به اذان و رضایت شارع بدان اشاره دارد. ۲۴

این روایت را شیخ مفید در المقنعة این گونه نقل کرده است:

و قالوا - علیهم السلام -: قال رسول الله - صلی الله علیه و آله: یغفر للمؤذن مد صوته و بصره، و یصدقه کل رطب و یابس، و له بكل من یصلی بأذانه حسنة. ۲۵

هیچ یک از کسانی که این روایت را نقل کرده اند، نگفته اند که آن را یکی از اصول حدیثی یافته ایم؛ با این حال، حاج آقا رضا همدانی بدان استدلال کرده و از آن به مرسله مفید تعبیر نموده است. دیگران نیز آن را در کتاب های وسائل الشیعة، بحار الانوار و الحدائق^{۲۶} نقل می نمایند.

شاهد دوم. علامه - قدس سره - در پاسخ به استدلالی از ابن ادریس گوید:

اولاً روایتی را که ابن ادریس بدان احتجاج کرده نمی پذیریم، زیرا آن را شیخ به صورت مرسل در المبسوط نقل کرده و در کتاب های دیگر نیز سندی برای آن ذکر ننموده است. ۲۷

از این عبارت فهمیده می شود که ابن ادریس بر روایتی اعتماد نموده که شیخ طوسی آن را فقط به صورت مرسل در المبسوط نقل کرده است و علامه این روایت را پس از تتبع، در کتاب های دیگر شیخ نیافته و در پاسخ ابن ادریس، از عدم حجیت این مسأله سخن می گوید.

۲۴. مصباح الفقیه (چاپ سنگی)، ج ۲، قسم اول، ص ۷۰.

۲۵. المقنعة، ص ۹۸.

۲۶. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۳۸۰؛ بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۱۰۴؛ الحدائق، ج ۶، ص ۲۹۷.

۲۷. منتهی المطلب، ج ۱، ص ۶۷.



شاهد سوم. سید طباطبایی - قدس سره - نقل می کند که بنا بر مشهور، نماز خواندن در خانه های مجوس، مطبخ و محل نگهداری شراب است کراهت دارد. و دلایل حکم را برمی شمرد، که یکی از آنها حدیث موثق «لا تصل فی بیت فیہ خمر او مسکر» است. سپس سخنی را نقل می کند که نماز خواندن در تمامی این مکان ها را جایز ندانسته و نیز سخنان مختلفی را که نماز گزاردن در برخی از آن مکان ها را جایز نمی دانند. در همین زمینه گفته است:

صدوق در المقنع مورد آخر را جایز ندانسته، اما گفته است که روایت شده که جایز است.

سپس می گوید:

این سخنان - علاوه بر کم طرفدار بودن در حال حاضر - حجتشان ضعیف است، مگر حدیث موثق آخری که به حسب سند، معتبر است، اما با روایت مرسل موجود در المقنع - که به وسیله شهرت عظیم، یعنی همان اجماع در میان متأخران، ارسالش جبران شده - در تعارض است. و در حال تعارض هم روایت مرسل - که اصل و عموماً نیز آن را معاضدت می کند - ارجحیت دارد.^{۲۸}

این روایت را صدوق - قدس سره - در المقنع این گونه نقل می کند:

و لا یجوز ان یصلی فی بیت فیہ خمر محصور فی آتیه، و روی انه یجوز.^{۲۹}

هیچ یک از ناقلان این حدیث نگفته اند که آن را در اصلی از اصول روایتی دیده اند، با این حال، صاحب ریاض به وسیله این روایت مرسل با روایت موثق مذکور به معارضه برمی خیزد. این روایت را دیگران از المقنع در کتبی چون وسائل الشیعة و بحار الأنوار نقل کرده اند.^{۳۰}

میان شیخ طوسی، شیخ مفید و شیخ صدوق تفاوتی از جهت اصحاب اصول روایی یا از معاصران آنها بودن نیست. و نویسنده، روایت شیخ الطایفه در المبسوط و الخلاف را

۲۸. ریاض المسائل، ج ۳، ص ۳۲-۳۳.

۲۹. المقنع، ص ۸۱.

۳۰. وسائل الشیعة، ج ۵، ص ۱۵۳؛ بحار الأنوار، ج ۸۳، ص ۲۹۳.



آن گونه که گذشت - نپذیرفته است. این مطلب با ملاحظه بقیه شواهد روشن خواهد گردید. شاهد چهارم. صاحب مدارك - که اهل دقت در نقل احادیث بوده و نویسنده بدین خصوصیت وی اعتراف دارد -^{۳۱} در کتاب خود می گوید:

بله، زراره در حدیث صحیحی روایت کرده است که گفت: «قلت لأبی جعفر - علیه السلام: -: أصلي نافلة و عليّ أو في وقت فريضة؟ قال: لا، إنه لا تصلي نافلة في وقت فريضة، أرايت لو كان عليك من شهر رمضان آكان لك أن تتطوع حتى التقضيه؟ قال، قلت: لا. قال: فكذلك الصلاة. قال: فقايستني و ما كان يقايستني؟»^{۳۲}

بحرانی در کتاب حدائق الناضرة می گوید:

و حدیث صحیح چهارم از اوست، یعنی از زراره، که آن را شیخ ما شهید ثانی در کتاب الروض و شیخ ما بهایی در کتاب الحبل المتین نقل کرده اند و من بعد از جست و جو در کتاب الوافی - که در آن کتب اربعه را جمع کرده است - نیافتم و نیز در کتاب وسائل الشیعة - که احادیثی زیاده بر کتب اربعه دارد - پیدا نکردم. اما نقل این دو ناقل یاد شده در حجت بودن آن کفایت می کند. ظاهراً فقهای پس از شهید ثانی این روایت که از او اخذ نموده اند و آن روایتی را زراره چنین نقل می کند: «قلت لأبی جعفر - علیه السلام: -: أصل نافلة و عليّ فريضة ...»^{۳۳}

آیه الله خوئی - قدس سره - در این باره گفته است که این روایت در کتاب الوافی به نقل از الحبل المتین و نیز در کتاب الذکری با اختلاف اندکی وجود دارد. پس اصل این روایت از شهید اول اخذ شده است، نه شهید ثانی. سپس می گوید:

این حدیث به دلیل عدم ثبوت سند آن برای ما، پس از عدم وصول طریق آن به ما، حجیت ندارد و نسبت به ما حکم مرسل دارد.^{۳۴}

۳۱. علوم حدیث، ص ۱۲۱.

۳۲. مدارك الاحكام، ج ۸، ص ۸۸-۸۹.

۳۳. الحدائق الناضرة، ج ۶، ص ۲۵۶.

۳۴. موسوعة السيد الخوئی، ج ۱۱، ص ۳۲۶.



روشن است که آیه‌الله خویی، شیخ بحرانی و صاحب مدارک در پذیرش روایت به نقل شهید اکتفا کرده‌اند، اگرچه دو نفر اخیر، با آیه‌الله خویی در مورد حکم به صحت آن حدیث و جواز عمل به آن بر مبنای اعتماد به نقل شهید اختلاف کرده‌اند؛ با این که این روایت در هیچ یک از منابع روایی قبل از شهید - چنان که شیخ بحرانی و سید خویی گفته‌اند - نیامده است و اگرچه این دو در مورد این که این حدیث را شهید اول یا شهید ثانی نقل کرده است، اختلاف دارند.

شاهد پنجم. بحرانی در الحدائق می‌گوید که محقق در المعبر و علامه در المنتهی روایتی را از معاویه بن عمار و ابن مسلم و حلبی نقل کرده‌اند. سپس می‌گوید:

ظاهراً محقق، این روایت را از اصولی که نزدش بوده، نقل کرده و از طریقی دیگر، این حدیث به ما نرسیده است و همچنین مقدار که او ناقل روایت است، برای ما کافی است. ۳۵

باید گفت که محقق، این روایت را این گونه نقل کرده است:

ومن طریق الاصحاب ما رواه معاویه بن عمار، وابن مسلم، والحلبی، قالوا... ۳۶

این عبارت، تأییدی است بر آنچه که بحرانی نقل کرده و دلالت آن بر کلام بحرانی نیازی به توضیح بیشتر ندارد.

پوشیده نیست، اگرچه شیخ بحرانی از اخباریان است (کسانی که دایره عملشان به اخبار به مقتضای مبنایشان گسترده است)، ولی نسبت به دقت او در نقل روایات شکی نیست. او از آگاهان به فن حدیث و از متبحران در آن بود؛ همان طور که سید خویی بارها بدان شهادت داده و گفته است:

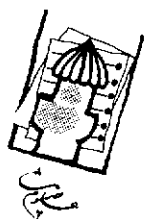
از صاحب الحدائق عجیب است که با وجود تبحرش در اخبار و تسلطش در آن،

آنچه ما ذکر کردیم، بر او پوشیده مانده است. ۳۷

۳۵. الحدائق، ج ۸، ص ۲۳۷.

۳۶. المعبر، ج ۲، ص ۱۹۳.

۳۷. مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۷۲۹.



و در جای دیگر می گوید:

از آگاهی به فن حدیث مانند او ... ۳۸

و در محلی دیگر می گوید:

از کسی مانند او که در احادیث و اخبار کاوش کرده ... ۳۹

و موارد دیگری، که اگرچه در مقام ایراد بر اوست، ولی این سخنان حاکی از شهادت او در حق وی است.

از اینها دلیل اهتمام عالم پژوهشگر، ابن ابی جمهوری احسایی در کتاب عوالی اللئالی نسبت به جمع آوری آنچه علمای اعلام همچون علامه حلی و پسرش فخر المحققین و شهید اول و ابن فهد حلی روایت کرده اند دانسته می شود. این نیست جز درستی اعتماد بر این عالمان و امثال آنها در نقل روایات.

این روش علمای ما در تعامل با روایات است. از آنچه گذشت، معلوم شد که نیافتن روایتی در اصول حدیثی تأثیری در حکم به حجیت آن ندارد، ولو نزد قایلان به انجبار آنها به وسیله مشهور، یا معاضدشان با اصل و عموماً تا چه رسد به این که درباره آنها گفته شود که حدیث نیستند.

حکم نویسنده بر حدیث نبودن احادیثی که توسط علمای راستین ما در کتاب هایشان نقل نموده اند، به مجرد عدم دستیابی در مصادر روایی - هر چند جست و جوی وسیعی انجام شده باشد - ناشی از عدم تتبع در سخنان علما و عدم دقت در فهم روشن ایشان در تعامل با روایات است.

اشکال چهارم. هنگامی که پژوهشگر می خواهد به روایات و کتب روایی مراجعه کند، باید کمال دقت را مبذول دارد تا آنچه بدان استدلال می کند یا در تأیید مطلبش از آن بهره می جوید، برای او روشن شود، و الا در فهم روایات و عباراتی که از علما و مؤلفان نقل می نماید، دچار اشتباه می شود. این اشتباه باعث ضعف تحقیق او و خروج او از

۳۸. موسوعة السید الخوئی، ج ۱۱، ص ۱۰۲.

۳۹. همان، ص ۷۰.



چارچوب علمی می‌گردد. در این حال است که پژوهشگر به آنچه بر مطلوبش دلالت ندارد، استدلال می‌کند و آنچه مؤیدش نیست، مؤید خود می‌شمارد. نویسنده مقاله دچار این مشکل شده و در برخی موارد، اشتباه کرده است و در پی این اشتباه، مدعای خویش را به وسیله دلایل یا مؤیداتی که بر آن دلالت ندارند، تأیید نموده است.

مورد اول. نویسنده مقاله داستان هَبَّار بن الأسود و فرمان پیامبر(ص) برای آتش زدن او و سپس نهی ایشان از این کار را نقل کرده و این روایت را دلیل گرفته که حرمت سوزاندن نزد عموم مسلمانان معلوم است و آن را دستاویزی قرارداده برای آن که بگوید روایت ابن عباس، مبنی بر سوزاندن مرتدان توسط علی(ع)، جعلی است؛ چرا که پذیرفتن این روایت، مستلزم اشکالی است که نمی‌توان آن را قبول کرد و آن اشکال، عدم آگاهی امیرالمؤمنین(ع) نسبت به حرمت است.

سپس روایاتی معارض با روایت ابن عباس را ذکر می‌کند. در آن روایات آمده است که آن حضرت آنان را نسوزاند، بلکه آنان را در حفره‌ای قرار داد و آتش را در حفره‌ای دیگر. نویسنده مقاله گمان نموده که این روایات، او را در دفع اشکال یاری می‌رساند.^{۴۰} این توهمی نادرست است که از اشتباه نویسنده در فهم مدلول روایتی که پیامبر در آن آتش زدن هَبَّار نهی فرموده، ناشی شده است؛ زیرا گمان کرده که این روایت، تنها بر حرمت آتش زدن دلالت دارد، حال آن که روایت مذکور از شکنجه دادن و عذاب کردن به وسیله آتش نهی می‌نماید؛ چرا که پیامبر(ص) می‌فرماید:

لا تعذبوا بالنَّار، لا يعذب بالنَّار إلا ربُّ النَّار.^{۴۱}

و نیز فرمایش پیامبر(ص) که:

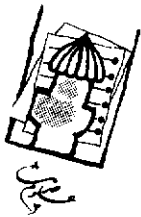
لا يبغي لأحد أن يعذب بعذاب الله،^{۴۲}

بر همین معنا دلالت دارد. ابن عباس هم در روایتش بدان استدلال کرده است. این

۴۰. علوم حدیث، ص ۱۲۹-۱۳۲.

۴۱. همان، ص ۱۲۹.

۴۲. همان، ص ۱۲۸.



روایت، قرار دادن مرتدان در یک حفره و اشتعال آتش در حفره ای دیگر که به حفره اول راه دارد و کشتن مرتدان را از این طریق - که نوعی شکنجه است - ثابت می نماید. از این روست که صدوق، بعد از ذکر این روایت می گوید:

امیرالمؤمنین (ع) آنان را بدین خاطر سوزاند که قایل به ربوبیت او بودند، نه به دلیلی دیگر. علت آن حکمتی بالغه است و آن این است که خداوند...^{۴۳}

لذا متعلق حرمت، شکنجه دادن با آتش است و شامل فعلی که آن روایات عهده دار اثبات آن هستند، نیز می شود. اشکالی که به روایت ابن عباس وارد می شود، عیناً در اینجا هم وارد است. لذا استمداد نویسنده از این روایات برای دفع اشکال، صحیح نیست. علاوه بر این، در ادامه نشان خواهیم داد که اصل وجود اشکال حتی در مورد روایت ابن عباس هم صادق نیست و ناشی از توهم نویسنده است.

مورد دوم. نویسنده، سخن محقق کتاب المذهب البارع را نقل کرده و گفته است:

محقق کتاب المذهب البارع، شیخ مجتبی عراقی می گوید: «در کتب حدیثی و استدلالی شیعه و سنی این حدیث را نیافتیم».

سپس می افزاید:

البته باید گفت که تمامی سخن او صحیح نیست، یعنی درست است که این عبارت در هیچ یک از کتاب های حدیثی شیعه و سنی یافت نمی شود، اما در کتاب های استدلالی شیعی موجود است.^{۴۴}

واضح است که این اشکال تنها در صورتی بر محقق کتاب وارد است که او وجود حدیث را در آن کتب نفی کرده باشد، حال آن که وی تنها بر این نکته تأکید کرده که آن را در این کتاب ها نیافته و اصل وجود آن را زیر سؤال نبرده است. ظاهراً نویسنده بین عدم وجود و عدم وجدان خلط کرده و سخن محقق مذکور را مؤید خود در عدم وجود عبارت در آن کتب تلقی نموده است، چون می گوید:

۴۳. من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۵۱.

۴۴. علوم حدیث، ص ۱۱۶.



درست است که این عبارت در هیچ یک از کتاب های حدیثی شیعه و سنی یافت نمی شود....

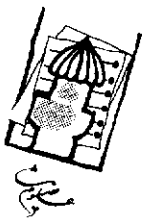
بهرتر بود که به جای نبودن، نیافتن را به کار می برد، همان گونه که محقق کتاب مذکور از این لفظ - که لفظ دقیقی است - استفاده کرده است؛ چرا که چه بسا این روایت در کتاب هایی موجود باشد که هنوز در نرم افزارهای رایانه ای درج نشده و نویسنده از آن بی اطلاع است. علاوه بر این، او عباراتی را آورده و مدعی شده که نص در معنایشان هستند، حال آن که چنین نیست. و اقوالی را نقل کرده و آنها را متقابل و متنافی دانسته، در صورتی که این اقوال در جهت واحدی وارد نشده اند، بلکه هر یک از آنها ناظر به جهت خاصی است که - إن شاء الله - در اثنای سخن از آنها آگاه خواهید شد.

اشکال پنجم. بسیاری معتقدند که این اشکال، اشکال مهمی نیست، ولی من با دیدگاه ایشان مخالفم و معتقدم که چاره ای جز اشاره به آن نیست، زیرا اشکالی است که ممکن است افراد زیادی بدان دچار شوند و آن این که نویسنده می گوید:

برای به ثمر رساندن این تحقیق از نرم افزارهای رایانه ای کمال استفاده را برده و تا آن جا که ممکن بوده، از آنها بهره برداری نموده ام. این نرم افزارها وسیله های منحصر به فردی برای تحقیقات این چنینی - که نیاز به سرعت، رفت و
جامع نگری دارند - هستند. ^{۲۵}

این کلام تا حدی صحیح است، ولی به طور مطلق درست نیست. پژوهشگر نمی تواند فقط به این نرم افزارها اکتفا کند، مگر آن که آنها شروطی را که غالباً دارا نیستند، داشته باشند. آن شروط عبارت اند از این که: ۱. تمامی منابع مورد نیاز تحقیق را در خود جای داده باشند؛ ۲. از اشکالات فنی عاری باشند؛ ۳. فاقد اشتباه در متون باشند.

اما آنچه در اختیار ماست، فاقد این شرایط است. معنای آن این است که در آنها عامل سرعت وجود دارد، ولی دو عامل دقت و گستردگی وجود ندارد. در این حال، ما با روش نویسنده، یعنی اکتفا به این نرم افزارها موافق نبوده و آنها را بی نیاز کننده از پژوهش در



منابع دیگر نمی دانیم. نویسنده خود تصریح کرده که به این نرم افزارها اعتماد کرده است:

اما باید گفت که این عبارت، حدیث نیست؛ زیرا اثری از آن در میان کتب روایی

مسلمانان - تا آن جا که جست و جو در برنامه های رایانه ای اجازه داد - نیافتیم. ^{۴۶}

نمی دانم نویسنده به چه دلیل جست و جو در این برنامه ها و نیافتن احادیث در آنها را برای حکم کردن به حدیث نبودنشان کافی دانسته است. ایشان هیچ اشاره ای به تحقیق و تتبع در کتب، جز آنچه در رایانه آمده نکرده است. در آینده به اشتباهاتی که نویسنده در اثر عدم وقت و اعتماد بیش از حد به رایانه مرتکب شده است، اشاره خواهیم کرد.

روشن است اشکالاتی که ذکر شد، ایرادهای اساسی در روش نویسنده را در پی دارد، از جمله آن که دلیلی که آورده بر مدعای او دلالت ندارد، بلکه بعضی از آنها دلیلی بر خلاف مدعای اوست؛ چنان که روشن خواهد شد.

در این جا بحث از اشکالات کلی را بر تمام یا بعضی از آنچه نویسنده ذکر کرده، به پایان رسانده، و وارد بحث در موارد خاصی می شویم که نویسنده به آنها اشاره کرده است. تنها در موارد ضروری به عبارت خود نویسنده اشاره خواهیم کرد و خواننده محترم، به راحتی، می تواند موارد مورد بحث را با مراجعه به مقاله خود نویسنده بیابد.

از آنچه تاکنون گفته ایم فهمیده می شود که مقصود ما از این که روایتی دارای اصل است، این نیست که برای مقابله با کسی که آن را بدون اصل می داند، حکم به اصل داشتن آن بکنیم، بلکه منظور این است که مصدري وجود داشته که این روایت از آن اخذ شده، اگرچه این مصدر به دست ما نرسیده است.

۱. الرضاع لحمة كلحمۃ النسب

اولاً، آنچه که نویسنده از سید مصطفی خمینی نقل کرده، مبنی بر این که ایشان این عبارت را حدیث ندانسته، ^{۴۷} صحیح نیست. عبارت ایشان چنین است:

۴۶. همان، ص ۱۱۷.

۴۷. همان، ص ۱۳۳.



این سخن وی که گفته یا از طریق شیردادن، اگر مستند آن این حدیث مشهور باشد که: «الرضاع لحمه کلحمة النسب» این حدیث غیر ثابت است.^{۴۸}

این عبارت، صراحتاً گفته نویسنده را تأیید نمی‌کند، بلکه احتمالاً، با چشم‌پوشی از میزان قوت این سخن، در صدد نفی حجیت حدیث است، چرا که علما معمولاً از این عبارت برای بیان عدم حجیت و اعتبار خبر استفاده می‌کنند.

آیه‌الله خویی می‌گوید:

در صحیح‌ه ابی مریم انصاری - که اسم وی عبدالغفار بن قاسم بوده و جلیل القدر و مورد اعتماد است -، بر اساس نسخه الکافی و الفقیه، از قول آن حضرت (ع) وارد شده که: «وإن لم له مال، صام عنه ولیه»، یعنی وجوب روزه ولی را بر نبود مالی که صدقه داده شود مشروط کرده، اما همان‌طور که دانستی این نسخه ثابت نیست، زیرا با نسخه‌ای از التهذیب - که از طریق دیگری، که آن نیز صحیح است، روایت شده - تعارض دارد؛ زیرا آن نسخه به جای لفظ «صام» مشتمل بر «تصدق» است. هیچ‌کدام از این دو نسخه را نمی‌توان بر دیگری ترجیح داد؛ زیرا این مورد از مواردی نیست که به دلیل دقت بیشتر یکی از موارد آن را بر دیگری ترجیح دهیم.^{۴۹}

بنابراین، آیه‌الله خویی می‌گوید که روایت در نسخه الکافی و الفقیه ثابت نیست، زیرا با روایت نسخه التهذیب معارض است؛ حال آن که خود ایشان اقرار دارد که هر دو سندشان صحیح است و هر دو روایت در اصول روایی ذکر شده‌اند. مقصود ایشان در این جا آن است که روایت از حجیت و اعتبار می‌افتد، نه این که این روایت، روایت نیست.

خود سید مصطفی خمینی می‌گوید:

اما سنت، غیر ثابت است. کلام او که: «ما ترك المیت - او میت - فهو لوارثه»، از این کلام که: «ما تركه المیت من مال او حق فهو لوارثه» اخذ شده است.

۴۸ - مستند تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۳۸۶.

۴۹ - موسوعة السيد الخوئی، ج ۲۲، ص ۲۱۳.



وقتی که قرآن مورد استدلال است، جبران شدن آن به واسطه شهرت، عملی نامعلوم، بلکه ممنوع است. قبلاً گفته شد که جبران از طریق شهرت عملی تنها در صورتی امکان دارد که دلیل، منحصر در روایت مورد استدلال باشد، در غیر این صورت، جابر بودن شهرت عملی ممنوع خواهد بود.^{۵۰}

مراد سیّد مصطفیٰ خمینی از این که سنت یا روایت ثابت نیست، این است که حجّت معتبر نیست نه این که روایت نیست. و به همین دلیل، بحث جبران نشدن آن به واسطه شهرت عملیه را مطرح کرده است.

ثانیاً، دانسته شد که صرف عدم اطلاع از روایت در منابع روایی برای حکم کردن به روایت نبودن، بعد از این که علمای ما آن را در کتاب‌هایشان، و لو کتاب غیر حدیثی ذکر کرده‌اند، کافی نیست.

ثالثاً، درست است که ظاهر عبارت کتاب الوسيلة^{۵۱} آن است که ابن حمزه طوسی آن را به عنوان روایت ذکر نکرده، ولی قرینه‌ای هم نداریم که متأخران از او، روایت را از وی گرفته‌اند. علاوه بر این که احتمال اخذشان از مصدری دیگر قوی‌تر است، چون احتمال آن که علما عبارت را به عنوان روایت از او (ابن حمزه) نقل کرده‌اند، با توجه به آن که ظاهر عبارت ابن حمزه هم خلاف این است، جداً بعید است؛ آن هم علمایی نظیر ابن فهد حلی، شهید ثانی، محقق ثانی و دیگران - قدس الله اسرارهم -.

پس وجود روایت در کتاب‌های المهدب البارع، المسالك و جامع المقاصد کافی است برای آن ثابت کند این حدیث اصل دارد.

۲. من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت

اولاً، نویسنده گفته است:

این عبارت در نظر ایشان بی شک، روایت بوده، بلکه همان‌گونه که گذشت،

۵۰. خيارات، ج ۲، ص ۲۷۲.

۵۱. علوم حدیث، ص ۱۱۷؛ الوسيلة إلى نيل الفضيلة، ص ۳۰۲.



برخی تصریح به صحیح و یا مستفیض بودن آن نیز نموده اند، اما برخی از علما نظر دیگری دارند. بعضی از ایشان آن را مرسله مرحوم محقق در المعتمبر دانسته اند؛ نظیر محقق داماد در تقریرات درسش. برخی چون محقق بحرانی در الحدائق نیز آن را روایتی از روایات اهل سنت دانسته اند.^{۵۲}

این سخن نویسنده دارای اشکالاتی است. اگر منظور نویسنده آن است که این دیدگاه در مقابل دیدگاهی است که آن را روایت می داند، فسادش روشن است و اگر منظور این است که این نظر در مقابل دیدگاهی است که آن را صحیح و مستفیض می داند، جوابش این است که اولاً، این دیدگاه فایده ای برای نفی روایت بودن عبارت ندارد.

ثانیاً، درباره تعبیر آنها به صحیح از جهت صحت مضمون و به مستفیض از جهت معنا باید گفت که علاوه بر مامقانی تصریح کرده که مستفیض نظیر متواتر است و به لفظی و معنوی^{۵۳} تقسیم می شود. بنابراین، منافات ندارد که این عبارت با این لفظ، از مسراسیل محقق یا از روایات اهل سنت باشد. در نتیجه، این رأی در مقابل رأی دیگر نیست، بلکه هر یک به جهتی نظر دارند. ثانیاً، نویسنده، این احتمال را که از روایات عامه باشد، به دلیل این که در صحاح اهل سنت^{۵۴} اثری از آن نیست، باطل می داند. دانستی که این دلیل کافی نیست.

ثالثاً، نویسنده در تأیید این که «این عبارت را محقق به اشتباه نوشته باشد»^{۵۵}، از اموری بهره جسته که صلاحیت استناد ندارند. و این امور عبارت اند از:

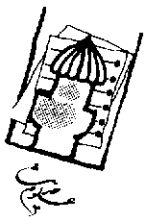
۱. محقق هشت بار دیگر عبارت را در خود المعتمبر، با شکل های مختلف ضبط کرده است. تمام اشکال این روایت در مصادر ما و مصادر اهل سنت وارد شده، مگر صورت یکم که محل بحث است.

۵۲. علوم حدیث، ص ۱۲۰.

۵۳. مقیاس الهدایة، ج ۱، ص ۱۲۹.

۵۴. علوم حدیث، ش ۳۰، ص ۱۲۰.

۵۵. همان، ص ۱۲۲-۱۲۱.



چنانکه که گذشت، نیافتن برای نفی حدیث بودن کافی نیست و لازم است اشاره شود که محقق، چهار روایت، غیر از روایتی را که از آن بحث می‌کنیم ذکر کرده است. بنابراین، مجموع اشکال گوناگون روایت (طبق تعبیر نوشته) پنج بار تکرار شده، نه هشت بار، و سه بار دیگر، تکرار همان عبارات است. با این حساب، آنچه در متن آمده، هفت بار است و هشتمی را مصحح کتاب در حاشیه آورده است. این خلط و اشتباه نتیجه اعتماد بدون دقت بر رایانه است.

۲. ملاحظه متنی که محقق این عبارت را در آن آورده، قرینه دیگری است بر این که او این عبارت را با روایت نقل شده از طریق عامه که: «من ادرك ركعة من الصلاة في الوقت فقد ادرك الصلاة» اشتباه گرفته است؛ زیرا او در صدد استدلال برخلاف نظر شیخ طوسی در المبسوط بوده است که کسی که یک رکعت یا بیشتر از نماز را در آخر وقت درک کند، تمامی نماز او به صورت ادا صحیح خواهد بود و قضا بر او واجب نیست.

اولاً. اشاره می‌کنم که اصل این اندیشه که لفظ صلات به لفظ وقت تبدیل شد، از ناحیه محققان کتاب المعتبر است و به دنبالش اشاره کرده‌اند که احتمال دارد در آنچه از اصول اربعه در اختیار محقق بوده روایتی به این لفظ بوده باشد.^{۵۶} نویسنده، احتمال دوم را از محققان کتاب نقل کرده و اشاره نکرده که آنها احتمال اول را هم داده‌اند.^{۵۷}

همچنین سیاقی که نویسنده، آن را قرینه گرفته، قرینه است، اما برخلاف نظر نویسنده؛ چون محقق در هر مورد با لفظ مناسب، استدلال می‌کند. هنگامی که از پایان وقت نماز عصر سخن می‌گوید، به این لفظ استدلال می‌کند: «من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر»^{۵۸}، و هنگامی که از پایان وقت نماز صبح سخن می‌گوید، به لفظ «من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادركها» استدلال

۵۶. المعتبر، ج ۲، ص ۴۷.

۵۷. علوم حدیث، ص ۱۱۸.

۵۸. ابن روایت و روایت‌های دیگر را در المعتبر، ج ۲، ص ۳۸، ۴۵، ۴۶، ۲۷۸ و ۴۷ ببینید.



می‌کند و هنگامی که از عدم وجوب نماز، وقتی که کمتر از یک رکعت را در وقت درک کند، سخن می‌گوید، به لفظ «من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة» استدلال می‌کند و هنگامی که از درک نماز جمعه سخن می‌گوید، به لفظ «من ادرك ركعة من الجمعة مع الامام فقد ادركها و من ادرك ما دونها صلى اربعاً» استدلال می‌کند و هنگامی که از کافی بودن درک یک رکعت از نماز در وقت در ادا بودن نماز سخن می‌گوید، به لفظ «من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت» استدلال می‌کند: این از سهو قلم محقق نیست، بلکه از دقت محقق است؛ کسی که محقق علی الاطلاق نامیده شده است. بر کسی که به کتاب رجوع کند، روشن می‌شود که محقق، هر دو روایتی را که نویسنده مدعی شده که یکی را به دیگری تبدیل کرد، در یک صفحه، آن هم به فاصله دو سطر، ذکر نموده است. این دلالت می‌کند بر این که محقق از نفی، قاعده کلیه‌ای را که قابل تطبیق بر هر مورد باشد، استفاده کرده و در مقام استدلال، لفظ مناسب مقام را ذکر کرده است. همچنین آیه‌الله بروجردی از این عبارت، به «قاعده من ادرك» تعبیر کرده آن چنان که در تقریرات درس ایشان آمده است، چون این ظاهر روایات است.^{۵۹}

اما اختلاف الفاظ روایات از باب نقل به معناست، که طبق قواعد و قوانین معروف نقل مبنا جایز است.

۳. شیخ یوسف بحرانی در کتاب لؤلؤة البحرين در شرح حال محقق می‌نویسد:

او محقق فقها و مدقق علما بود.^{۶۰}

شیخ حر عاملی در امل الامل می‌نویسد:

وضعیت محقق در فضل، دانش، وثاقت، جلالت، تحقیق، تدقیق، فصاحت،

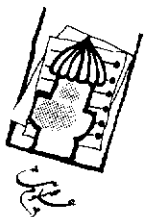
شعر، ادب، انشاء، و همه دانش‌ها و فضایل و محاسن مشهورتر از آن است که

ذکر شود.^{۶۱}

۵۹. نهاية التقرير (مباحث الصلوة)، ج ۱، ص ۱۰۱.

۶۰. لؤلؤة البحرين، ص ۲۲۷-۲۲۸.

۶۱. امل الامل، ج ۲، ص ۴۸.



و مطالب دیگری که در حق او ذکر شده، فراوان است و ما از ذکر آنها بی‌نیازیم و حال او بر احدی مخفی نیست.

عجیب است که نویسنده نسبت به محقق دارای رأی دیگری باش! او می‌نویسد:
تاکنون ندیده‌ام که کسی به دقت محقق در نقل روایات تصریح کرده باشد؛ آن
گونه که مثلاً صاحب مدارک بوده است. ۶۲

وی این را مؤید اشتباه محقق در نقل روایت قرار می‌دهد. این لغزشی است از نویسنده در حق کسی که همه علما به محقق (بدون قید) توصیفش نموده‌اند و احدی را تا زمان شیخ کرکی - که او را محقق ثانی نامیدند - محقق ننامیدند، با این که تلاش‌های رجالی محقق حلی دلالت بر اعتنای زیاد او به امر حدیث و روایان می‌کند. به کارهای او در مختصر الفهرست شیخ طوسی و رجال الطوسی - که هر دو چاپ شده‌اند - بنگرید. ۶۳

صاحب مدارک خواسته از این شبهه جواب دهد و از محقق دفاع کند؛ یک بار در مقدمه مدارک می‌نویسد:

چنان که کتاب شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام از تالیفات شیوای محقق و استاد باریک بین، برترین متقدمان و متأخران، ستاره ملت و دین ... ۶۴

این عبارات صرف عبارت پردازی نیست که به تزئین عبارتش پرداخته باشد، بلکه از دقت در تعبیر است. پس محقق را توصیف کرده که او برترین متقدمان و متأخران است. او در همان صفحه، پدر بزرگش، شهید ثانی را به افضل متأخرین توصیف کرده است.

بار دیگر صاحب مدارک همین روایتی را - که نویسنده مقاله می‌خواهد اشتباه محقق را در آن اثبات کند - نقل می‌کند و به آن استدلال می‌کند و می‌نویسد:

از این جاست که علامه حلی و کسانیکه بعد از او آمده‌اند، کسی که یک

۶۲. علوم حدیث، ص ۱۲۱.

۶۳. علوم الحدیث، ش ۱۴.

۶۴. مدارک الاحکام، مؤسسه آل‌البیت (ع)، ج ۱، ص ۴.



رکعت نماز را در وقت (نظیر نمازهای روزانه) درک کند، مانند کسی می‌داند که تمام وقت را درک کرده است و به عموم قول امام(ع) استدلال کرده‌اند که فرمود:

«من ادرك من الوقت ركعة فكمن ادرك الوقت كله» .^{۶۵}

این روایت در کتاب المعبر محقق با اختلاف کمی آمده است و صاحب مدارک در این روایت بر المعبر محقق - که مصدر روایت است - اعتماد کرده است. پس چه برتری صاحب مدارک، حداقل در این مورد، بر محقق دارد (چیزی که نویسنده مقاله مدعی آن است)؟ عدم اطلاع نویسنده از نقل روایت توسط صاحب مدارک، به دلیل اعتمادش بر رایانه، سبب ناصواب گفتن او شده است.

۴. مطلبی که نویسنده به عنوان اشکال ادبی مطرح می‌کند و مفادش این است:

معنای مفروض از عبارت، متوقف است بر این که «من» به معنای «فی» باشد؛ یعنی رکعة فی الوقت؛ زیرا وقت، ظرفی برای وقوع رکعت است ... زیرا آمدن «من» هم به معنای «فی» خیلی ندرتاً اتفاق می‌افتد.^{۶۶}

اولاً، ابن هشام در مغنی جزم دارد که «من» به معنای «فی» می‌آید و کلمه نادر را که نویسنده ذکر می‌کند، در این مقام ذکر نکرده است.^{۶۷}

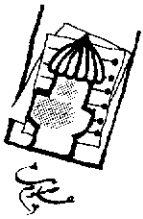
ثانیاً، معنا متوقف بر این نیست، چون منظور از «من ادرك مقدار ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت»، یعنی وقت اداست. البته بما اشکال نشود که اصل، عدم تقدیر است، چراکه مورد این اصل در صورتی است که ظهور عرفی در معنای موافق با تقدیر وجود نداشته باشد؛ چون اصل عدم تقدیر و دیگر اصول لفظی از فروعات اصالت ظهور هستند؛ چنان که در علم اصول بیان شده است.^{۶۸} اما در بحث فعلی ما معنای مذکور ظهور عرفی کلام است و فرض قبول این که «من» خیلی کم به معنای «فی» می‌آید، خود قرینه بر این

۶۵. همان، ج ۴، ص ۱۴.

۶۶. علوم حدیث، ص ۱۲۱ - ۱۲۲.

۶۷. مغنی اللیب، ج ۱، ص ۳۲۱.

۶۸. اصول المظفر، ج ۱، ص ۳۰.



ظهور است. معنایی که برای شما ذکر کردم، همان چیزی است که همه دانشمندان به واسطه آن، از همه روایات به «من ادرك» تعبیر می‌کند، نه این که فقط روایت مورد بحث را این چنین تفسیر کنند. ۶۹

ثالثاً، قرار دادن «من» به معنای «فی»، به خاطر فرار از آنچه ما تقدیر گرفتیم، به گونه‌ای که معنا این چنین شود: «من ادرك رکعة في الوقت»، لازمه اش این است که نویسنده، ادراك فعلی رکعت را اراده کند و این معنایی است که امام خمینی بیان کرده است: چه بسا گفته می‌شود که قاعده شامل کسی که مقدار یک رکعت از وقت را درک کند، حتی کسانی که دارای عذر هستند نمی‌شود تا چه رسد به کسی که عمداً نماز را تأخیر بیندازد؛ چون مفاد قاعده، ادراك رکعت است، نه ادراك مقداری از وقت که گنجایش یک رکعت را داشته باشد و ادراك فعلی این است که آن را در وقت به جا آورد. پس کسی که آن را اتمام نکرده، فعلاً آن را ادراك نکرده است. بنا بر این دلیل - که ظاهر در ادراك فعلی است - آن را شامل نمی‌شود.

سپس امام خمینی از این شبهه جواب می‌دهد که:

سخن امام (ع) که می‌فرماید: «من ادرك رکعة»، در معنای اذای شرطیه است ولو از نظر عرف، ادراك استقبالی را افاده می‌کند و بلکه مناسباتی که در اذهان عرف جای گرفته است، سبب این می‌شود که استفاده شود که نمازی که یک رکعت آن در وقت واقع شود، برای ادراك تمام آن کافی است. بنا بر این، معنای عرفی سخن امام (ع): «من ادرك» این است که ادراك نماز به ادراك یک رکعت آن در وقت است و نظری به این که صدور آن گذشته باشد یا در آینده تحقق پیدا کند، ندارد. ۷۰

۶۹. الخلاف، ج ۱، ص ۸۷، مسألة ۱۳؛ نهاية الاحكام، ج ۱، ص ۳۱۴؛ مسالك الافهام، ج ۱، ص ۱۴۶؛ مدارك الاحكام، ج ۳، ص ۹۴؛ كشف اللثام، ج ۱، ص ۱۶۴؛ عروة الوثقى، ج ۱، ص ۵۲۳؛ كتاب الصلاة، تقرير بحث الثانی، ج ۱، ص ۴۶؛ الخلل في الصلوة، ص ۹۵؛ موسوعة السيد الخوئی، ج ۱۴، ص ۳۰۳.

۷۰. الخلل في الصلوة، ص ۱۰۹.



و سخن امام، بیان دیگری است از آنچه از ظهور عرفی ذکر کردم. اشکالی ندارد که به آنچه نویسنده در این جا تکرار می کند اشاره کنم و آن این است که «علمای پس از صاحب المعتمد آن را گاهی با تغییراتی از او نقل کرده اند». ۷۱ جواب آن گذشت، که قرینه ای بر این وجود ندارد.

البته به این جواب اکتفا نمی کنیم، بلکه می گوئیم صاحب مفتاح الكرامة می گوید: ادا بودن نماز، امر شدن حایض را به نماز، در صورت درك یک رکعت از آن، تأیید می کند و نیز سخن امام (ع) که فرمود: «من ادرك من الصلوة فقد ادرك الصلوة تامة» و در لفظ دیگر آمده: «من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت». این روایت را شیخ در الخلاف و همچنین عده ای دیگر از اصحاب نقل کرده اند. ۷۲ امام خمینی می نویسد:

وقلنا به عدم استفادة تنزيل الخارج منزلة الوقت حتى على مرسله الخلاف و هي قوله -ای فی مفتاح الكرامة-: و فی لفظ آخر: «من ادرك من الوقت فقد ادرك الوقت». ۷۳ پس روشن شد که صاحب مفتاح الكرامة روایت «من ادرك من الوقت ركعة فقد ادرك الوقت» را از الخلاف شیخ نقل کرده و امام خمینی هم از مفتاح الكرامة نقل نموده است. بنابراین، روایت به این لفظ، قبل از زمان محقق موجود بوده است و با وجود این، جایی برای احتمال نویسنده و محققان کتاب المعتمد باقی نمی ماند که گفته اند اساس این روایت، همان تبدیل لفظ صلوة به لفظ وقت توسط محقق است.

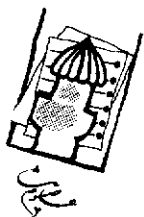
۳. أنا أفصح من نطق بالضاد بيد أتى من قریش

۱. از مباحث قبلی روشن شد که صرف عدم اطلاع از وجود روایت در مصادر روایی برای حکم کردن به روایت نبودن، بعد از آن که علمای شیعه آنها در کتاب هایشان و لو کتاب های

۷۱. علوم حدیث، ص ۱۲۴.

۷۲. مفتاح الكرامة، ج ۲، ص ۴۴.

۷۳. الخلل في الصلوة، ص ۲۵۲.



غیر روایی ذکر کرده اند، کافی نیست.

۲. در مباحث قبلی، در اشکال دوم از اشکالات عمومی، روشن شد حدیثی که نزد شیعه اصل دارد، صحیح نیست برای اثبات بی اصلی آن به سخنان اهل سنت تمسک شود.

و از طرفی نویسنده دلیل قاطعی هم بر حدیث نبودن آن اقامه نکرده است، در حالی که علمای ما آن را ذکر کرده اند و همین برای اثبات این که اصل دارد کافی است.

۴. من بدل دینه فاقتلوه

۱. نویسنده آورده است:

بزرگانی که یاد کردیم که پس از شیخ این عبارت را نقل کرده اند یا بعضی از مطالب شیخ را نقل کرده اند که متضمن این عبارت بوده و یا اشاره کرده اند که این عبارت از روایات اهل سنت است و بدان علیه آنان احتجاج کرده اند؛ آن گونه که این زهره در الغنیة عمل نموده است. و برخی از ایشان نیز از این عبارت در استدلال خویش بهره جسته اند. اما با گذشت زمان، شیوه بزرگان تغییر یافته و این عبارت را مستند خود در این مسأله تلقی نمودند؛ مثلاً عبارت شهید ثانی در الدروس را ملاحظه کنید.^{۷۴}

از عبارت اخیر که می نویسد: «با گذشت زمان...»، ظاهر می شود که شهید اوگ و کسانی که بعد از او آمده اند، روایت را به عنوان دلیل در مسأله ذکر کرده اند، به خلاف کسانی که قبل از آنها بوده اند. این مطلب با سخن او که از بعضی افرادی که بعد از شیخ و قبل از شهید اوگ بودند و استدلال به این عبارت کرده اند، سازگار نیست و اگر از تهافت در عبارت چشم پوشیم و عبارت «بعضی ها به عبارت استدلال کرده اند» را سهو قلم بدانیم، می گوئیم آنچه از عبارت روشن می شود، این است که شیخ روایت را در دو کتاب الخلاف و المبسوط ذکر کرده و سپس عده ای از او نقل کرده اند، یا با اشاره به این که از روایات عامه



است و پس علیه آنها از روایت استفاده کرده اند، یا بدون اشاره به این مطلب. پس روایت در کلام شهید و بعدی‌ها به عنوان دلیل در مسأله ذکر می‌شود.

بنابراین، شیخ نباید به این روایت استدلال کرده باشد و إلاً عبارت «باگذشت زمان...» معنای محصلی نخواهد داشت، با این که نویسنده روایت را از پنج جای المبسوط استخراج کرده که شیخ در سه مورد به آن استدلال کرده است. شیخ می‌گوید:

اگر بعد از نسخ شریعتشان باشد، از آنها قبول نمی‌شود، به دلیل سخن پیامبر اسلام (ص): «من بدل دینه فاقتلوه». و این عام است، مگر کسی که دلیل، او را تخصیص بزند. ۷۵

و اگر گفته شود که از او پذیرفته نمی‌شود، به دلیل سخن خداوند: «و من یتغ غیر الاسلام دیناً فلن تقبل منه»، و سخن پیامبر (ص): «من بدل دینه فاقتلوه»، و این عام است، مگر کسی که او را دلیل قوی خارج کند. ۷۶

هنگامی که مسلمان مرتد شد و کسی قبل از توبه او را به قتل رساند، ضمانی بر قاتل نیست، چون خونش مباح است؛ به دلیل سخن پیامبر (ص): «من بدل دینه فاقتلوه». ۷۷

ثانیاً، دفاع از امیر المؤمنین (ع) و نسبت جهل به حکمی از احکام خدا به او دادن، محذوری است که نمی‌توان آن را پذیرفت. این امری واضح و مسلم است. نویسنده، روایت عکرمه از ابن عباس - که در مسند الشافعی^{۷۸} روایت شده - را یادآوری می‌کند و بیان می‌کند که مشکلی در آن وجود دارد و بر آن مشکل، حال عکرمه را اضافه کرده که او متهم به دروغگویی است و همچنین روایاتی را که معارض با این روایت هستند - اضافه می‌کند. ۷۹ نویسنده، این دلیل را سبب عدم اعتماد بر روایت قرار داده است، چون این

۷۵. المبسوط، ج ۲، ص ۳۶.

۷۶. همان، ص ۷۵.

۷۷. همان، ج ۷، ص ۲۸۴.

۷۸. علوم حدیث، ص ۱۲۸.

۷۹. همان، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.



روایت از روایاتی است که قراین بر جعلی بودنش اجماع کرده‌ند. در صورت صحیح بودن مدعای نویسنده، نتیجه‌گیری او نیز صحیح است، ولی بر سخن او ایرادهایی وارد است: اولاً، از اشکال چهارم از اشکالات عمومی روشن شد که نویسنده در فهم مدلول روایتی که پیامبر در آن از سوزاندن هبار بن اسود نهی کرده، اشتباه کرده است. وی در نتیجه این توهم خواسته تا از محذوری که از روایت ابن عباس مبنی بر سوزاندن مرتدان توسط امیرالمؤمنین (ع) لازم می‌آید، جلوگیری کند و آن روایات را به واسطه روایات معارضش - که عدم وقوع سوزاندن مستقیم با آتش را بیان می‌کردند - رد کند. روشن شد که حال این روایات از جهت لزوم محذور از روایت ابن عباس بهتر نیست.

ثانیاً، نویسنده به خاطر اعتمادی که بر روایت نقل شده در داستان هبار بن اسود، توسط اهل سنت کرده است که: «لا تعذبوا بالنار لا يعذب بالنار إلا رب النار»^{۸۰}، دعا می‌کند که حرمت سوزاندن با آتش نزد همه مسلمانان آشکار است، در حالی که ما به یک روایت از طریق شیعه دست نیافتیم که بر این مطلب دلالت کند و علمای شیعه یا اصلاً متعرض روایت نشده‌اند و یا نظیر علامه حلی^{۸۱} آن را به اسیر اختصاص داده‌اند و یا به این روایت به خاطر ایراد بر ابوبکر در سوزاندن فجاءة السلمی احتجاج کرده‌اند و یا نظیر علامه مجلسی^{۸۲} تصریح کرده‌اند که آنچه در نزد ما روایت شده، نهی از سوزاندن حیوان به آتش است. البته این ضرری در طعن ندارد، چون مبتنی بر الزام است و شاید بدین دلیل باشد که نویسنده استدلال به روایت مبنی بر حرمت سوزاندن را فقط از نوشته‌های اهل سنت نقل کرده است.^{۸۳}

ثالثاً، بر فرض که ما ادعای نویسنده را مبنی بر حرمت سوزاندن در نزد همه مسلمانان قبول کردیم، ولی این پذیرش سودی در صحت استدلال برای نویسنده ندارد، چون اولاً

۸۰. همان، ص ۱۲۹.

۸۱. تذکرة الفقهاء، ج ۹، ص ۷۰.

۸۲. بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۵۱۵.

۸۳. علوم حدیث، ص ۱۳۹، پاورقی ۷۸.



در روایت، اثبات سوزاندن نیست، بلکه در روایت آمده که خبر سوزاندن به ابن عباس رسیده است و بین این دو مضمون فرقی روشن است.

بنابراین، هیچ محذوری وجود ندارد؛ چون لزوم محذور را در صورتی می‌پذیریم که سوزاندن را اثبات کند. همچنین تعارضی بین این روایت و روایات دیگری که می‌گوید سوزاندنی برای مرتدان اتفاق نیفتاد، نیز وجود ندارد، چون تعارض در صورتی محقق می‌شود که یکی سوزاندن را اثبات می‌کرد و یکی نفی می‌نمود. ثانیاً بر فرض که روایت، سوزاندن را اثبات می‌نمود، باز هم محذوری پیش نمی‌آمد، چون در صورتی محذور داشت که هیچ توجیهی غیر از جهل امیرالمؤمنین به حکم وجود نداشت، تا این که در مورد امام غیرقابل قبول باشد، در حالی که روایت «لا تعذبوا بالنار لا يعذب بالنار الا رب النار»^{۸۴}، در صورتی که تمام باشد، شرایطی برای حجیت دارد که از عمومات است. در این صورت، یا نویسنده معتقد است که روایت آبی از تخصیص است، در این صورت، اشکال می‌شود که این روایت با روایات فراوانی که علما به آنها فتوا داده‌اند و روایتی که یکی از حدود لواط را سوزاندن با آتش می‌داند، تخصیص خورده است.^{۸۵} و یا این که می‌گوید آبی از تخصیص نیست. و در این هنگام، می‌گوییم: چرا فعل امام امیرالمؤمنین (ع) را به این عام حمل نمی‌کنی؟ بنابراین، جهلی از امام نسبت به حکم متصور نیست، بلکه بیان حکم برای کسانی است که سزاوارند که به آتش سوزانده شوند.

اما درباره آنچه در پایان روایت، در بعضی از مصادر، به عبارات مختلف آمده - چنان که نویسنده هم یادآوری کرده‌اند -^{۸۶} که در یکی آمده «ویح ابن عباس»، در دیگری «صدق ابن عباس»، سومی «ویح ابن عباس فانه غواص علی الهنات» باید گفت که فراز اوگ و آخر برای نویسنده فایده‌ای ندارد، چون دلالت بر به این که امیرالمؤمنین (ع) اعتراض

۸۴. این روایتی است که نویسنده برای وضوح حرمت احراق در نزد مسلمان بر آن استدلال کرده است (علوم حدیث، ص ۱۲۹).

۸۵. وسائل الشیعة، ج ۲۸، ص ۱۵۷ و ۱۶۱، باب سوم و پنجم از ابواب لواط.

۸۶. علوم حدیث، ص ۱۲۹.



این عباس را پذیرفته باشد ندارد؛ چون ویح هم برای رحمت استعمال می شود، و هم برای تقسیح و باز داشتن کسی که مشرف بر هلاکت است.^{۸۷} در این جا ممکن است به معنای دومی باشد و این توییح، روش مناسبی نیست، مگر این که ابن عباس بدون دانش از امام علی(ع) عیب جویی نموده باشد.

عبارت دوم اگرچه برای نویسنده سودمند است، ولی وجود این عبارات مختلف و متضاد در معنا این احتمال را تقویت می کند که آنها به خاطر اغراضی جعل شده باشند. بنابراین، نمی توان آن را پذیرفت.

ثالثاً، بر فرض یقینی بودن محذور و حصول منافات بین روایتی که از سوزاندن نهی می کند با این عمل امیرالمؤمنین(ع) در احتمال متصور خواهد بود؛ یا این که دست از کار امیرالمؤمنین برداریم و سلامت روایت را حفظ کنیم یا عکس آن را انجام دهیم. چه ترجیحی وجود دارد که نویسنده، احتمال اولی را انتخاب کرده، بعد از این که اخبار از کار امیرالمؤمنین حجیتش کمتر از اخبار از قول پیامبر(ص) نبوده است؛ مخصوصاً با توجه به این که بیان شد بین روایاتی که با سندهای معتبر از طرق شیعه نقل شده اند و عدم امر به سوزاندن مستقیم را بیان می کنند، با روایت پیامبر تنافی وجود دارد؛ چنان که خود نویسنده هم به آن اعتراف دارد.^{۸۸}

رابعاً، بر فرض تمامی آنچه را که نویسنده بیان نموده، بر فرض صحیح بودن، بر بطلان آنچه که محذور از آن لازم می آید دلالت می کند و آنچه که با غرض جاعل سازگار است. این چیزی جز وقوع سوزاندن از امیرالمؤمنین نیست. اما درباره سخن پیامبر که: «من بدل دینه فاقتلوه» باید گفت که چیزی از مطالب ذکر شده، دلالت بر بطلان آن نمی کند؛ چنان که دلالت بر بطلان دیگر سخن پیامبر(ص): «لا ینبغی لاحد ان یعذب بعذاب الله» هم نمی کند.

خامساً، روایت «من بدل دینه فاقتلوه» مستقلاً، بدون داستان روایت شده و همچنین

۸۷. لسان العرب، ماده ویح.

۸۸. علوم حدیث، ص ۱۳۳.



از طریق غیر از عکرمه و ابن عباس، مانند حسن،^{۸۹} ابی هریره،^{۹۰} عایشه، معاویه بن حیده^{۹۱} و دیگران، بلکه از معاذ بن جبل در جریانی متفاوت با جریان ابن عباس^{۹۲} روایت شده است.

پس امکان ندارد شخص منصف با استدلال نویسنده موافق باشد و این که شیخ روایت را در المبسوط ذکر کرده، کافی است که دارای اصل باشد.

۵. حدیث کنت کنزاً مخفياً فاحببت أن اعرف، فخلقت الخلق لأن اعرف

اولاً، عدم دستیابی به روایت در مصادر روایی برای نفی آن کافی نیست، بعد از آن که علما و لو در کتاب های غیر حدیثی آن را ذکر کرده اند.
ثانیاً، نویسنده سخن آیه الله مرعشی را درباره حدیث نبودن جمله مذکور نص دانسته و نوشته است:

برخی به حدیث نبودن آن تصریح دارند. آیت الله مرعشی - قدس سره - در شرح احقاق الحق بعد از نقل آنچه عجلونی از ابن تیمیه و زرکشی و حافظ ابن حجر و سیوطی و دیگران مبنی بر حدیث نبوی نبودن این عبارت و ناشناس بودن سند آن، نه صحیح و نه ضعیف، نقل می کند، می گوید: «از سخنان بعضی از علمای شیعه نیز این گونه فهمیده می شود.» با این حال، تعجب آور این که بعضی از علما به گمان آن که این جمله، حدیثی ماثور از پیامبر اکرم است به شرح آن پرداخته اند. بر تو باد که به فحش و جست و جو پردازی و صحیح را مشخص سازی.^{۹۳}

۸۹. سنن نسائی، ج ۷، ص ۱۰۴.

۹۰. مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۲۶۱.

۹۱. نصب الراية، ج ۴، ص ۳۴۵.

۹۲. مستند احمد، ج ۵، ص ۲۳۱.

۹۳. علوم حدیث، ص ۱۳۵.



و این سخن در حدیث نبودن نص نیست، چون با صرف نظر از میزان قوت آن، آیه الله مرعشی در آن توقف کرده و صرفاً در مقام بیان حال، به قرینه این که امر به فحوص و جست‌وجو کرده، بوده است. بنابراین، حکم از ناحیه ایشان درباره روایت تحقق پیدا نکرده است.

ثالثاً، نویسنده از فیض کاشانی نقل نموده که ایشان تصریح کرده اند که این روایت از جعلیات صوفیان است و قرآینی را که فیض بدان‌ها تکیه کرده نقل نکرده است. کلام فیض هم صلاحیت دلالت برای مدعای نویسنده ندارد و مضمون حدیث در علل الشرائع نقل شده است:

... عن سلمة بن عطا، عن ابن عبد الله (ع) قال: خرج الحسن بن علي (ع) علي أصحابه فقال: ايها الناس! ان الله - جل ذكره - ما خلق العباد الا ليعرفوه، فاذا عرفوه عبده، فاذا عبده استغثوا بعبادته عن عبادة من سواه. فقال له رجل: يا ابن رسول الله! بابي انت و امي فما معرفة الله؟ قال: معرفة اهل كل زمان امامهم الذي يجب عليهم طاعته. ۹۴

و در کنز الفوائد به سند دیگری از عبد‌الکریم بن عبد‌الله، از سلمة بن عطا، از ابی عبد‌الله (ع) مانند این روایت نقل شده است. ۹۵

۴. شیخ فقیه عمادالدین حسن بن علی طبرسی گفته:

بین راویان مشهور است که حضرت داود (ع) در بعضی از مناجات‌هایش گفت:

«يا الهی! لم خلقت العالم و ما فيه؟ قال الحق تعالی: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف». ۹۶

و این عالم از محدثین قرن هفتم هجری و از معاصران محقق حلی، علامه حلی و

۹۴. علل الشرائع، ص ۹ (باب علة خلق الخلق و اختلاف احوالهم).

۹۵. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۲۸.

۹۶. اسرار الامامه، ص ۳۵.



خواجه نصیرالدین طوسی است.^{۹۷} او تصریح می کند که این حدیث در بین محدثین مشهور است. این برای اثبات اصل داشتن این حدیث کافی است.

بد نیست که به سخنی که نویسنده از کتاب *مشرعة البحار* نقل کرده اشاره کنیم. در آن کتاب آمده که لازم است در اطراف سند روایات، مخصوصاً احادیث قدسی جست و جو شود. این سخن درستی است و سخن انحصاری صاحب *مشرعة* نیست، بلکه این روش دانشمندان شیعه است؛ در عین حال برای تصحیح روش نویسنده که بدان اعتماد کرده فایده ای ندارد. اگر منظور صاحب *مشرعة* از تصحیح، چنین روشی باشد، سخنش نظیر دیگر آرای شاذّ فراوانش است در کتابش دیده ام.

در مقاله ای که در مجله *اصدء* منتشر کردم متعرض بحث در اطراف دعا «اللهم انی اسالک بحق فاطمة و ایها و بعلها و بنیها و السرّ المستودع فیها» شدم؛ دعایی که نویسنده در مقاله ای که در مجله *اصدء* منتشر کرد، مدعی شد که اصلی ندارد. البته چون در فصلنامه علوم حدیث آن را نیاورده، من هم از ذکرش خودداری کردم و چون بر سخنم در آنجا فایده ای مرتب است، آن را جهت تعمیم آن، در این جا ذکر می کنم.

این دعا را آیه الله شهاب الدین مرعشی نجفی در وصیتی که به فرزندشان می کند، می نویسد:

و او را سفارش می کنم به استمرار در خواندن این دعای شریف در قنوت نمازهایش.^{۹۸} من این دعا را از پدر علامه ام و استادم جمال سالکین شیخ محمد حسین شیرازی روایت می کنم. و این دو از استادشان مصباح سالکین سید مرتضی رضوی کشمیری به سندش به نجم الزاده دین سید رضی الدین علی بن حسنی، صاحب کتاب *الاقبال* دو روایت می کنند، به سند موثق خودش که به اصحاب موالی ما و ائمه ابرار متصل است. و دعا این است:

۹۷. همان، ص ۷.

۹۸. در اصل «ارویها».



اللهم انى اسالك بحق فاطمة و ايها و بعلها و بنيتها و السر المستودع فيها ان تصلى
على محمد و آل محمد و ان تفعل بى و ان تفعل بى ما انت امله و لا تفعل بى ما
انا اهله. ۹۹

این جا لازم است نکاتی بیان شود.

۱. منظور آقای مرعشی از سندی که ذکر کرده، اثبات طریق صحیح - که متصل به اصحاب ائمه است - بوده و هنگامی که به اصحاب متصل شد، به معصوم (ع) متصل می شود. معنایش این است که طریق صحیح متصل می شود به اصحاب ائمه؛ کسانی که این امور و نظایرش از تعبدیات را جز از معصومین (ع) نمی گیرند. پس شکی نیست که روایت در نزد ایشان معتبر است، و گر نه معنا نداشت که ایشان به ذکر مشایخ اجازه خود - که به سید بن طاوس متصل می شود - اهمیت بدهند و هم چنین به بیان وثاقت و اتصال طریق ابن طاوس به اصحاب ائمه پردازد. در عین حال، به دلیل توقف سند، قبل از ائمه سندش تمام نباشد که مثل چنین مطبی از کسی مانند ایشان که از اهل فن هستند - صادر نمی شود؛ همچنان که اشکال ندارد فرزندش را سفارش کند به تداوم قرائت این دعا در قنوت نمازهای واجب، و سپس اسناد دهد به روایتی که سند آن تمام نیست.

۲. اگر ما از آنچه گذشت، چشم پوشیم و خواستیم معامله ای که با هر روایت موقوفی می کنیم، با این روایت هم انجام دهیم می گوئیم:

این سند، اگرچه ظاهرش در اصحاب ائمه متوقف می شود (و ذکری از معصومی که روایت از او نقل شد به میان می آید)، ولی از قسم مرفوع متصل به ائمه - سلام الله علیهم - است.

به دلیل این که دانشمندان علم درایه گفته اند موقوف، اگر سندش هم صحیح



باشد، حجت نیست، مگر قرینه‌ای دلالت کند بر آن که سند به معصوم (ع) می‌رسد، و قرآینی را ذکر کرده‌اند که چنین دلالت می‌کند. من به آنچه که به بحث ما مربوط است، اکتفا می‌کنم.

۱. شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی گفته:

بدان که یکی از اقسام موقوف آن است که راوی بگوید ما می‌گوییم یا انجام می‌دهیم، یا اشکالی در این نمی‌دیدند، هنگامی که این را به زمان معصوم نسبت ندهد. اما هنگامی که به زمان معصوم نسبت دهد، این خبر مرفوع می‌شود، در صورتی که قرآینی در این حالت دلالت بر این کند که ائمه آنها را به این امر کرده‌اند یا مطلب از ائمه مخفی نبوده است.^{۱۰۰}

محقق داماد می‌گوید:

اگر موقوف به زمان پیامبر (ص) نسبت داده شود و از آگاه بودن پیامبر یاد شود، این روایت اجماعاً مرفوع است، والا دو وجه دارد؛ اکثر محدثان و اصولیان قطع دارند که این خبر مرفوع است. به نظر من هم همین صحیح است چون ظهور در این دارد که پیامبر مطلع بوده و آن را تقریر فرموده است.^{۱۰۱}

بدان که فرق بین این و قبلی همان نفی نسبت دادن به معصوم است که ظاهرش اطلاع معصوم و تقریر آن است. به خلاف اولی که بعد از نسبت دادن به معصوم، قرینه‌ای، بر این که معصوم آگاه بود یا امر به آن کرده، قائم نشده است.

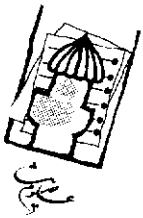
۲. سید حسن صدر می‌گوید:

ظاهر این است که هر وقت موقوف در کتاب‌های حدیث بیاید، مرفوع است وگرنه محدثان آن را به صورت روایت ذکر نمی‌کردند؛ چون این یک نحو تدلیس است.^{۱۰۲}

۱۰۰. وصول الاخیار ص ۱۰۴.

۱۰۱. الرواشح السماویة، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.

۱۰۲. نهاية الدراية، ص ۱۸۴.



و در روایت آقای مرعشی قرینه‌ای بر این است که معصوم (ع) به این دعا امر فرموده، چون ایشان روایت را به اصحاب ائمه اسناد می‌دهد، و امر معصوم از مشهور بودن دعا بین اصحاب فهمیده می‌شود، بلکه اعتقاد به مشهور بودن بین اصحاب عده‌ای از ائمه هم بعید نیست. و مشهور بودن دعا در بینشان با این لفظ خاص، قرینه بر این است که آنها آن را از ائمه (ع) گرفته‌اند. سپس آقای مرعشی این حدیث موقوف را، سلسله وار، به صورت روایت بیان کرده‌اند و این قرینه‌ای دیگری است بر این که حدیث به معصوم (ع) متصل می‌شود و الا یک نوع تدلیس است، که در حق آقای مرعشی احتمال داده نمی‌شود. مخفی نیست که ایشان، علاوه بر این که در این فن خبره بودند، در قله تقوا و ورع و زهد قرار داشتند. بنابراین، روایت از اقسام مرفوع متصل به معصوم (ع) است.

خلاصه

اگر بخواهم آنچه که در این مقاله گذشت، یعنی اشکالات روش نویسنده را خلاصه کنم، در این موارد خلاصه می‌شود.

۱. ضعف در روش علمی از جهت استدلال به چیزی که قاصر از دلالت است، بلکه بر چیزهایی که گاهی برخلاف مدعی دلالت دارند و گاهی بر عدم تتبع در سخنان علما جهت اطلاع از مبانی و اصطلاحاتشان و عدم دقت در بحث و عدم استیفای همه احتمالات بعد و نظیر آن دلالت دارد.

۲. اکتفا کردن بر مجموعه خاصی از مصادر روایی و غفلت از موارد دیگری که اگر مورد توجه واقع می‌شود، به چیزی دست می‌یافت که در نتیجه بحث تأثیر می‌گذاشت.

۳. غفلت در فهم عده‌ای از مفردات و عناوینی که در مصادر وارد شده است؛ همچون چیزهایی که منجر به نسبت دادن امور غیر صحیح به بعضی و ایراد به چیزهایی که بر دیگران وارد نبود.