

کارکردهای «نقد متنی» احادیث نزد محدثان متقدم امامی

حمید باقری^۱، مجید معارف^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۱/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۶/۱۹)

چکیده

مسأله وثاقت احادیث معصومان از جمله دغدغه‌های عالمان امامی از ابتدا تاکنون بوده است. متن پژوهی و توجه به نقد محتوایی احادیث یکی از مؤلفه‌های مهم در این باره است. شواهد موجود نشان می‌دهد که نقد متنی احادیث تاریخی دیرینه نزد امامیه داشته و توجه به آن ریشه در رهنمودهای ائمه: داشته و تاریخچه‌ای کهن مانند صدور احادیث داشته است. تحلیل گزارش‌های برجای مانده از متقدمان نشان از نقش پراهمیت نقد محتوایی بر پایه ملاک‌های متعدد معرفتی در ارزیابی صحت مضمون احادیث، اعتبارسنجی احادیث و کتب حدیثی، ارزیابی صدور احادیث، ارزیابی جهت صدور و داوری رجالی دربارهٔ راویان دارد.

کلید واژه‌ها: حدیث، نقد متن، کارکردها، متقدمان امامی، محدثان

۱- طرح مسأله

عموم محققان غربی بر این باورند که محدثان مسلمان در دوره‌های متقدم عمده همت خویش در اثبات وثاقت احادیث نبوی را معطوف به بررسی‌های اسانید کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، تکیه انحصاری محدثان متقدم بر نقد سندی سبب شد تا از نقد محتوایی احادیث به کلی غفلت ورزند (نک: جاناتان براون، ۱۴۵-۱۴۷). این اشکال مبنایی روش‌شناختی خاورشناسان بر مطالعات حدیثی مسلمانان، بی‌اعتمادی به میراث حدیثی اسلامی را در پی داشت (اعظمی، ۱۲۷).

۱. نویسنده مسؤل: دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، Email: bagheri.h@ut.ac.ir

۲. استاد دانشگاه تهران.

ظاهراً کم‌توجهی محدثان اهل سنت به نقد متنی مورد انتقاد معتزلیان نیز بوده است (نک: سلفی، ۴۴۰؛ ادلبی، ۱۰). حتی شماری از محققان نواندیش مسلمان نیز بر موضوع کم‌توجهی محدثان متقدم به نقد متنی احادیث صحه گذاشته‌اند و از این‌رو به تبعیت از خاورشناسان متهم و سرزنش شده‌اند (سلفی، ۴۷۴ به بعد).

در پاسخ به اشکال خاورشناسان، برخی محققان معاصر اهل سنت به دنبال اثبات تاریخی کهن برای نقد متن در میان اهل سنت هستند (برای نمونه نک: اعظمی، ۸۱-۹۰؛ سلفی، ۱۲۱-۱۲۳، ۳۲۲-۴۰)، تا آنجا که با ذکر برخی شواهد تاریخی آن را به عصر صحابه بازمی‌گردانند (نک: دمینی، ۵۵-۱۰۸، ۱۱۷-۲۳۸، ۲۶۵-۴۸۲؛ سلفی، ۳۱۶-۳۱۸، ۴۴۰-۴۴۳). برخی پژوهشگران خاورشناس همچون نبیه آبت، جان برتون، دانیل براون و جانانان براون نیز بسان محققان اسلامی تلاش کرده‌اند تا وجود نقدهای متعدد مبتنی بر متن از سوی محدثان اهل سنت در سده‌های نخستین هجری را نشان دهند (نک: جانانان براون، ۱۴۴، ۱۴۸-۱۶۲).

نقد قابل توجه به پاسخ محققان مسلمان و به تبع آنها برخی پژوهشگران غربی که معتقدند تاریخچه نقد متن به عصر صحابه بازمی‌گردد، تردید در اعتبار تاریخی منابع مورد استنادشان است؛ چه آنکه کهن‌ترین این منابع از سده سوم هجری بوده که با فاصله زمانی بسیار از تاریخ صدور آن شواهد روایی تدوین شده‌اند (نک: جانانان براون، ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۳-۱۵۴).^۱

آنچه گذشت اشاره‌ای کوتاه به اشکال مبنایی پژوهشگران غربی به مسأله احراز وثاقت احادیث در سنت حدیث پژوهی محدثان متقدم مسلمان و به تبع تشکیک در اعتبار احادیث و پاسخ محققان اسلامی به آن بود. موضوع پراهمیت در اینجا آن است که آیا کم‌توجهی به نقد متنی احادیث در فرآیند اعتبارسنجی آنها در سنت حدیثی محدثان متقدم شیعه امامی نیز وضعیتی مشابه محدثان اهل سنت داشته است؟ و نیز آیا توجه به محتوا و مضمون احادیث در نقدهای محدثان امامیه جایی داشته است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ این پرسش، کارکردهای آن کدام بوده است؟

هرچند سخن از کم‌توجهی محدثان اسلامی به نقد محتوایی احادیث را بتوان درباره

۱. جانانان براون (۱۵۱-۱۶۲) تلاش کرده با پیگیری تاریخی منابع کهن روایی، پاسخی قانع‌کننده به اشکال نخست داشته باشد. وی در این باره، ضمن اشاره به برخی توجه‌های متن‌پژوهی بویژه میان معتزله، نزدیک به ۱۵ نمونه از نقد متنی احادیث از سوی محدثان وابسته به مکتب اهل حدیث همچون بخاری و مسلم بن حجاج را گرد آورده است.

سنت حدیث پژوهی محدثان اهل سنت پذیرفت، اما چنانکه این نوشتار در صدد اثبات آن است، محدثان شیعی توجه وافری به نقد متن از جنبه‌های مختلفی داشته‌اند. بر این اساس، تشکیک در اعتبار میراث حدیثی شیعه به دلیل وجود مؤلفه‌های نقد محتوایی در کنار نقد سندی جایی نخواهد داشت.

۲- مقدمه

حدیث، در طول تاریخ خود از همان عصر صدور با آسیب‌های متعددی روبرو شده است. بخشی از این آسیب‌ها در اسناد احادیث و برخی دیگر در متون آنها رخ داده است (نک: ربّانی، ۱۵-۲۰۷). همه عالمان اسلامی در تلاش برای رسیدن به احادیث صادر شده از معصومان: از معیارهایی برای کشف این آسیب‌ها سخن گفته‌اند. با توجه به نوع آسیب‌ها، معیارهای کشف آنها نیز متفاوت است. در یک نگاه کلی، بررسی اسناد و متون احادیث دو معیار اساسی برای این هدف‌اند، که در قالب «نقد سند و متن» مطرح شده‌اند. شواهد متعددی از ارزیابی‌های رجالی در اثبات وثاقت احادیث از محدثان متقدم در دست داریم (برای نمونه نک: طوسی، عدة الأصول، ۱/۱۴۱-۱۴۲)، مسأله پراهمیت در این باره توجه ایشان به نقد متنی احادیث است. مقصود از نقد متن محور، اعتبارسنجی و ارزیابی احادیث با عرض مضمون آنها بر منابع و معیارهای قطعی معرفت دینی، یعنی قرآن کریم و عقل و سنت یا دانسته‌های بیرونی مانند داده‌های مسلم تاریخی و امور تجربی است. نقد محتوایی یا درونی به معنای دقت در محتویات یک حدیث است بدین صورت که متن روایت افزون بر آنکه از نظر کمی و زیادت و تصحیف و تحریف و دیگر خلل‌های متنی مورد بررسی و نقادی قرار می‌گیرد بر اصول و معیارهای شناخته شده در معرفت دینی نیز برای سنجش مطابقت با آنها عرضه می‌شود. در این شیوه از نقد حدیث باید اصول و معیارهای محکم، واضح و مطمئن در اختیار داشت تا بتوان با استواری و قطعیت، آنچه را که نادرست می‌نماید، رد کرد و از پذیرش و پیروی آن جلوگیری نمود. این مهم به ویژه در مواردی که یک حدیث صحیح‌السند با محتوای نادرست مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد ضرورت و جایگاه والایی پیدا می‌کند.

۳- نقد متن در روایات

برخی از مهم‌ترین ملاک‌های نقد و بررسی محتوایی احادیث در کلام معصومان: نقل

شده است که مهم‌ترین آنها عرضه حدیث بر قرآن، عرضه حدیث بر سنت پیامبر (ص) و عرضه حدیث بر سیره معصومان (ع) است^۱ (برای این احادیث نک: حرّعاملی، ۱۰۶/۲۷-۱۲۴). در برخی از این احادیث، راوی پرسش‌هایی را به منظور یافتن شیوه صحیح کشف احادیث صادر شده از معصومان مطرح کرده است. ائمه (ع) نیز در پاسخ، آنها را متوجه عرضه محتوای احادیث بر معیارهای اصیل معرفتی همچون قرآن و سنت کرده‌اند. افزون بر این، نمونه‌های فراوان بسیاری از عرضه حدیث خاص بر امامان برای بررسی صحت آنها در دست است (برای نمونه‌هایی از روایات عرضه شده بر امامان نک: مسعودی، ۵۴-۳۸؛ همو، ۱۲۰-۱۴۶).

گذشته از عرضه حدیث خاص بر ائمه (ع)، گزارش‌هایی از عرضه کتاب‌های حدیثی بر آن حضرات نیز در دسترس است. بدون تردید اظهار نظر امامان در باره آنها ناظر به بررسی محتوای آن متون بوده است، چنانکه در برخی گزارش‌ها بر توریق کتاب از سوی امام تصریح شده است.^۲

بر پایه این گزارش‌ها می‌توان گفت که بی‌تردید نقد متن تاریخی کهن در شیعه داشته و نخستین گام‌های آن به عصر ائمه (ع) باز می‌گردد. عرضه حدیث بر امامان را می‌توان از جمله نخستین توجهات محدثان شیعی به نقد محتوایی احادیث برشمرد.

در اینجا توجه به این نکته ضروری است که اشکال نخستی که پیشتر در خصوص پاسخ محققان معاصر اهل سنت و برخی پژوهشگران خاورشناس مبنی بر فاصله زمانی میان شواهد نقد متنی نزد صحابه و منابع گزارش‌دهنده آنها مطرح شد درباره شواهد توجه به نقد متنی احادیث از سوی ائمه (ع) و بارانشان صدق نمی‌کند. دلیل این سخن به ماهیت حاکم بر میراث حدیثی شیعه بازمی‌گردد. دانسته است که تاریخچه تدوین حدیث شیعه معاصر عصر حضور و صدور احادیث بوده است (در این باره نک: معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۵۱-۱۶۹) که عرضه کتاب‌ها و اصول حدیثی بر ائمه نیز شاهد آشکار این موضوع است. با تحلیل و بررسی دقیق سلسله اساتید احادیث که در واقع طرق به کتاب‌های اولیه حدیثی هستند، می‌توان به منابع نخستین این احادیث دست یافت.

۱. در نقد حدیث و نیز حل تعارض اخبار دستورالعمل‌های دیگری نیز از ائمه رسیده است. برای آنها نک: کلینی، ۶۸-۶۲/۱؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ۲۱۹/۲-۲۵۳.
۲. در ادامه، موارد متعددی از این گزارش‌های موجود را ارائه خواهیم داد.

۴- نقد متن نزد محدثان متقدم امامی

عبارات باقیمانده از داوری‌های متقدمان در ارزیابی فرآیند احراز صدور احادیث نشانگر آن است که ایشان به بررسی درونمایه کتاب‌های روایی و احادیث توجه وافر داشته و بر پایه آن درباره احادیث بازگو شده داوری می‌کردند. ایشان احادیث را با ملاک‌هایی که در گستره اعتقادات یا احکام در اختیار داشتند می‌سنجیدند که در این بین چنانچه میان آنها همخوانی نمی‌دیدند به بی‌اعتباری آن احادیث حکم می‌دادند.

نگاهی به این‌گونه عبارات و داوری‌های متقدمان در نقد محتوایی میراث حدیثی شیعه از این نکته حکایت دارد که نقد متنی پنج کارکرد اساسی و مهم در نظام حدیث پژوهی ایشان داشته است: تصحیح مضمون احادیث، اعتبارسنجی کتب حدیثی، ارزیابی صدور احادیث، کشف جهت صدور و داوری رجالی درباره روایان احادیث.^۱ پرسشی که در این باره بر اهمیت می‌نماید آنکه نقد محتوایی در کدام یک از موارد فوق اهمیت بیشتری داشته یا هدف اصلی بوده است. آیا نقد متنی احادیث، روش بررسی اعتبار و حجیت احادیث بوده یا شیوه‌ای در جهت احراز صدور آنها تلقی می‌شده است؟ در ادامه، ضمن بحث درباره داوری‌های قدما در هر پنج محور فوق، پاسخ پرسش مذکور را نیز به بحث خواهیم نشست.

۴-۱- تصحیح مضمون احادیث

یکی از مهم‌ترین کارکردهای نقد متنی احادیث، اثبات صحت و درستی محتوای آنها است. عرضه حدیث بر ملاک‌های شناخته شده معرفتی راهکار اظهارنظر درباره درستی مضمون آن است. شیخ حر عاملی (م ۱۱۰۴ق) در فائده هشتم خاتمه وسائل الشیعه شماری از قراین متقدمان برای بررسی صحت احادیث را گزارش کرده است که به گفته خود او دسته‌ای از این قراین بر صحت مضمون احادیث دلالت دارند (همو، ۲۴۳/۳۰-۲۴۷؛ نیز نک: قمی، ۴۳۲/۱).

درباره مبانی حدیث پژوهی شیخ مفید (م ۴۱۳ق) گفتنی است که وی تنها خبر واحدی را حجت می‌دانست که مضمون آن با یکی از دلایل ششگانه‌ای که خود اشاره دارد تأیید شود. مواردی از این ادله، همان معیارهای مشهور «عدم تعارض با قرآن، عقل

۱. ذکر این نکته را لازم می‌دانیم که عالمان از برخی معیارهای نقد متنی در حل تعارض اخبار نیز یاد کرده‌اند (نک: عاملی، ۲۵۲-۲۵۳) که البته از موضوع بحث ما خارج است.

و اجماع» است. وی معتقد است که چنانچه دلایل فوق محتوای حدیثی را تأیید نکند آن حدیث به دلیل عدم درستی مضمون حجیت نخواهد داشت، هرچند ممکن است به لحاظ قواعد سندپژوهی دارای سندی صحیح باشد. وی همچنین صدور تقیه‌ای احادیث متعارض با ادله معرفت دینی را به عنوان واقعیتی انکارناپذیر مورد تأکید قرار داده است (نک: مفید، تصحیح اعتقادات الإمامیه، ۱۴۸-۱۴۹).

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) نیز ضمن اشاره به لزوم عرضه احادیث بر معیارهای شناخته شده در نقد محتوایی، تأکید دارد که موافقت با کتاب و سنت و عقل و اجماع دلیل بر صحت و درستی محتوای احادیث است و نه صحت صدور آنها؛ چه آنکه ممکن است محتوای حدیثی جعلی موافق با یکی از ادله مذکور باشد (نک: طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۱۴۳/۱-۱۴۵، نیز نک: همو، تهذیب الاحکام، ۳/۱). وی همچنین ادامه می‌دهد که وجود مخالف از قرآن و سنت و عقل و اجماع مانع عمل به مضمون احادیث است. دانسته است که جواز عمل به حدیث از توابع مسأله حجیت آن است. در واقع، مخالفت با ادله ثابت از قرآن و سنت و عقل و اجماع مانع از حجیت حدیث و به تبع عمل به آن خواهد بود (طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۱۴۶/۱).

پر واضح است که مقصود شیخ طوسی از «صحت» در جملات فوق نه صحت صدور احادیث است، بلکه مراد وی صحت در مقابل بطلان است، که نقد متنی احادیث به دنبال کشف درستی یا نادرستی مضمون و محتوای آنهاست. در این معنا، مقصود از «صحت مضمون خبر» مطابقت آن با حکم واقعی الهی است. از این رو، می‌توان گفت که این عبارات به خوبی و آشکارا بر این نکته دلالت دارند که مسأله تحلیل متنی احادیث و ارزیابی آنها از طریق عرضه بر ملاک‌هایی چون کتاب و سنت و عقل و اجماع بیش از سایر موضوعات در بحث از حجیت احادیث مطرح بوده است؛ چه آنکه مخالفت محتوای حدیث با یکی از ادله مذکور ترک عمل به آن را ضروری می‌نماید.

به دیگر سخن، نقدهای متنی احادیث در پی بررسی حجیت آنهاست؛ زیرا ممکن است حدیثی به رغم قطعی بودن صدور به دلایل مختلفی همچون نسخ با حدیثی دیگر^۱ یا تقیه^۲ - که در این صورت فاقد شرط واقع‌نمایی است - از اعتبار و حجیت برخوردار نباشد. توضیح مطلب آنکه برای حجیت یک حدیث پیگیری توأمان دو موضوع ضروری

۱. برای نمونه نک: صدوق، کتاب من لا یحضره الفقیه، ۲۴۴/۴.

۲. در ادامه از صدور تقیه‌ای احادیث سخن خواهیم گفت.

است که در واقع یکی «مقتضی» و دیگری «مانع» است؛ نخست اطمینان به صدور حدیث (مقتضای حجیت) و دیگری بررسی درستی محتوای حدیث با معیارهای قرآن و سنت و عقل و اجماع، که مخالفت با این ملاکها، مانع حجیت آن خواهد شد. از این رو و با توجه به موضوع دوم، مسأله عدم مخالفت با کتاب و سنت و عقل در نقد محتوایی حدیث مطرح شده است (در این باره نک: محمدی ری شهری، ۲۹-۳۰). بر این اساس، مخالفت مضمون حدیث با یکی از معیارهای ثابت معرفتی مانع اخذ و قبول حدیث است؛ در برابر، موافقت یا به تعبیری وجود شاهد قرآنی بر محتوای حدیث، یکی از موجبات اخذ آن خواهد بود.

نمونه‌هایی از بررسی صحت مضمون احادیث با عرضه آنها بر منابع اصیل معرفت دینی را می‌توان در آثار برجای مانده از متقدمان مشاهده کرد. کهن‌ترین گزارش موجود در تصریح به صحت حدیث از فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ق) صاحب کتاب الإيضاح است. شیخ صدوق و شیخ طوسی درباره حدیثی از امام علی (ع) در خصوص محاسبه ارث، داوری فضل بن شاذان را چنین گزارش کرده‌اند: «قَالَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى مَوَافَقَةِ الْكِتَابِ» (صدوق، کتاب من لا يحضره الفقيه، ۲۵۷/۴-۲۵۹؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۴۹/۹-۲۵۰). به روشنی مشخص است که موافقت مضمون حدیث^۱ با قرآن کریم ملاک ارزیابی فضل بن شاذان بوده است، چنانکه خود نیز بدان تصریح دارد.

نمونه دیگر داوری کلینی (م ۳۲۹ق) در درستی محتوای حدیثی از امام جواد (ع) است. در این حدیث، واژه «الصمد» به «آقایی که نیاز به او برند» معنا شده که کلینی آن را به دلیل موافقت با آیه (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشوری، ۱۱) درست دانسته است (کلینی، ۱۲۳/۱-۱۲۴).

شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) با استناد به حدیث نبوی «مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَ إِيْمًا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»^۲ بر این باور رفته است که ارواح برای باقی ماندن خلق

۱. مجلسی اول، صحت در عبارت فضل بن شاذان را به درستی محتوای حدیث (موافق للحق) تعبیر کرده است. محمدتقی مجلسی، روضة المتقين، ۲۰/۱۱. نیز نک: صدوق، کتاب من لا يحضره الفقيه، ۲۵۹/۴، پانوش ۱. علامه محمدباقر مجلسی نیز احتمال صحت سندی در این عبارت را بعید دانسته است (محمدباقر مجلسی، ملاذ الأخیار، ۱۹۸/۱۵).

۲. نکته حائز اهمیت آنکه، این حدیث را با متن فوق تنها صدوق روایت کرده است. برای متن‌های دیگر این حدیث نک: طوسی، الامالی، ۳۷۹/۲۱۶؛ ابن عساکر، ۴۹۰/۱۰-۴۹۱. ابن جوزی (۱۸۰/۳) این حدیث را در زمره احادیث ساختگی آورده است.

شده‌اند نه فانی شدن (صدوق، الاعتقادات، ۴۷). شیخ مفید این عقیده را متعارض با آیات قرآنی از جمله آیه (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) (الرحمن، ۲۶ و ۲۷) می‌داند. افزون بر این، وی نظریه بقای ارواح را برگرفته از عقاید اهل تناسخ و فلاسفه ملحد که معتقدند روح بسیط است و فاسد و نابود نمی‌شود دانسته است (مفید، تصحیح اعتقادات، ۷۸).

مسأله سهو نبی از جمله اختلافات میان عقل‌گرایان و نص‌گرایان در تاریخ اندیشه امامیه است. شیخ مفید ضمن اشاره به تعارض احادیث در این موضوع، در نقد احادیث با مضمون سهو نبی در نماز، ضمن تمسک به نقد سندی و رجالی به نقد محتوایی آن بر اساس مبانی عقلی نیز پرداخته است. نقد وی، پاسخی نقضی درباره درستی این دست احادیث است. وی بر آن است که چنانچه سهو پیامبر (ص) در نماز - که امام و مقتدای مردم در نماز است - جایز بوده و پیش از اتمام نماز سلام دهد و روی خود را از قبله بازگرداند و نمازگزاران شاهد این امر باشند و به وقوع آن از حضرت احاطه علمی یابند، رواست که در سایر اعمال عبادی همچون روزه، زکات، حج نیز دچار سهو شوند. وی ادامه می‌دهد که جواز سهو پیامبر در مسائل شرعی امری است که هیچ مسلمان و موحدی به آن معتقد نمی‌گردد (مفید، عدم سهو نبی، ۲۹-۳۰).

شیخ طوسی نیز در احادیث نقل شده از ائمه دال بر سهو نبی در نماز و به جای آوردن سجده سهو بوسیله آن حضرت (برای نمونه نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۴۵/۲)^۱ به دلیل مخالفت با عقل تردید کرده است. وی در این باره می‌نویسد: «فَأَمَّا الْأَخْبَارُ الَّتِي قَدَّمْنَاهَا مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ (ص) سَهَا فَسَجَدَ فَإِنَّهَا مُوَافِقَةٌ لِلْعَامَّةِ وَإِنَّمَا ذَكَرْنَاهَا لِأَنَّ مَا تَتَّضَمَّنُهُ مِنَ الْأَحْكَامِ مَعْمُولٌ بِهَا عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ» (طوسی، همانجا، ۳۵۱/۲).

در حدیثی، ابو العباس فضل بن عبدالملک بقباق از امام صادق (ع) درباره وجود حق قصاص یا عفو برای زنان پرسش کرده است. امام در پاسخ، این حق را به اقوام پدری داده است. شیخ طوسی، برای داوری درباره این حدیث دیدگاه علی بن حسن بن فضال را گزارش کرده است. بنا بر این گزارش، ابن فضال مضمون این حدیث را مخالف اجماع

۱. جالب توجه آنکه شیخ طوسی این حدیث را از احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی روایت کرده است. دانسته است که مکتب محدثان قم باور به سهو نبی داشته‌اند. بر این اساس روایت این حدیث از سوی احمد اشعری قابل توجیه است. ظاهراً شیخ طوسی این حدیث را از کتاب النوادر احمد اشعری که داود بن کوره قمی احادیث آن را بر ابواب فقهی مرتب نموده (نجاشی، ۸۲، ش ۱۹۸ و ۱۵۸، ش ۴۱۶) نقل کرده است.

شیعه می‌دانست (طوسی، همانجا، ۳۹۷/۹).^۱ عدم مخالفت شیخ طوسی با این نظر این فضل، بر موافقت وی با آن دلالت دارد. این نکته نیز گفتنی است که شیخ طوسی عمل به احادیث روایت شده از ابو العباس فضل بن عبدالملک بقباق را به شرط مطابقت با روایات دیگران روا می‌دانسته است (طوسی، الاستبصار، ۱۴۲/۴).

نمونه دیگر، تردید در درستی حدیث متضمن بیست و نه روز بودن (تمام نبودن) ماه شعبان و سی روز بودن (تمام بودن) همیشگی ماه رمضان از سوی شیخ مفید است. وی این حدیث را مخالف قرآن و سنت و اجماع امت دانسته است (مفید، جوابات أهل الموصول، ۲۲). در موردی دیگر، وی در نقد حدیثی با مضمون خواب ماندن پیامبر تا طلوع خورشید و فوت نماز صبح آن حضرت^۲ از این معیار بهره برده است. وی در داوری خود از این حدیث، آن را مخالف فتوای امامیه دانسته؛ چه آنکه به گفته او، امامیه معتقدند که نماز واجب هر کس فوت شود، باید در هر فرصتی از شبانه روز که متوجه شد و یادش آمد، قضا کند؛ مادام که وقت فریضه حاضر ضیق نباشد. بر این اساس، وی استدلال می‌کند که چون ادای نماز واجبی که وقتش رسیده پیش از قضای نماز واجبی که از او فوت شده حرام است (در این باره نک: کلینی، ۲۹۳/۳، مفید، المقنعه، ۲۱۱؛ طوسی، المبسوط، ۱۲۷/۱؛ حلی، ۳۲۵/۱)، به طریق اولی خواندن نوافل برای او پیش از قضای واجب فوت شده، ممنوع خواهد بود. افزون بر آن که از حضرت رسول روایت داریم که فرمود: «لا صلاة لمن عليه صلاة»^۳ مقصود آن است که کسی که فریضه بر گردن دارد، نافله ندارد (مفید، عدم سهو النبی، ۲۷).

۱. صاحب جواهر الکلام نیز همین نظر ابن فضل را پذیرفته است. نجفی، ۲۸۴/۴۲. نمونه دیگر نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۹۷/۹-۳۹۸.

۲. این حدیث به روایت شیخ صدوق چنین است: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنَامَ رَسُولَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ حَتَّى طَلَعَتِ الشَّمْسُ ثُمَّ قَامَ فَبَدَأَ فَصَلَّى الرَّكَعَتَيْنِ اللَّتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ ثُمَّ صَلَّى الْفَجْرَ وَأَسْهَأَهُ فِي صَلَاتِهِ فَسَلَّمَ فِي رُكْعَتَيْنِ ثُمَّ وَصَفَ مَا قَالَهُ ذُو الشَّمَالَيْنِ وَ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ بِهِ رَحْمَةً لِهَذِهِ الْأُمَّةِ لِنَلَّا يَعْزِرُ الرَّجُلَ الْمُسْلِمَ إِذَا هُوَ نَامَ عَنْ صَلَاتِهِ أَوْ سَهَا فِيهَا فَيَقَالُ قَدْ أَصَابَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ». نک: صدوق، کتاب من لا يحضره الفقيه، ۳۵۸/۱. شیخ صدوق در ذیل این حدیث، انکار محتوای آن را باوری غلوآمیز دانسته است.

۳. این حدیث در هیچ یک از منابع حدیثی کهن پیش از شیخ مفید نیامده است. منبع پس از او نیز همگی این روایت را از او اخذ کرده‌اند. برای نمونه نک: سیدمرتضی، ۳۶۳/۲؛ طوسی، المبسوط، ۱۲۷/۱.

۲-۴-۲- اعتبارسنجی کتب حدیثی

گزارش‌های موجود حاکی از آن است که متقدمان بر پایه ارزیابی درونمایه یک نگاشته نیز درباره احادیث بازگو شده در آن داوری می‌کردند. در اینجا آنان احادیث آن نوشته را به ملاک‌هایی که در گستره اعتقادات یا احکام داشتند می‌سنجیدند و اگر میان آنها همخوانی نمی‌دیدند احادیث آن کتاب را از بلندای اعتبار به زیر می‌کشیدند. بی‌تردید تحلیل‌های متنی احادیث یک کتاب حدیثی در اعتماد یا عدم اعتماد به آن نیز مؤثر بوده است. با کاوش در گزارش‌های در دسترس از قدما دانسته می‌شود که ایشان در ارزیابی‌های متن‌شناختی منابع چند راه در پیش می‌گرفته‌اند.

۲-۴-۱- توجه به کتب عرضه شده بر ائمه (ع)

ریشه تاریخی بررسی محتوای احادیث موجود در یک کتاب برای سنجش اعتبار آن، به ارزیابی امامان (ع) از احادیث و کتاب‌های عرضه شده بر آنها و تشویق به این مسأله بازمی‌گردد. فلسفه این توجه و تشویق، کشف آسیب‌های به وجود آمده همچون جعل، تقیه و نسخ بوده است (نک: مسعودی، ۳۰-۳۸).

گفتیم که نگارش حدیث در عصر حضور امامان (ع) مورد توجه شیعیان بود و تأکید ائمه سبب تشدید این توجه می‌شد. در این زمان، نوشتارهای حدیثی فراوانی بوسیله شاگردان ائمه فراهم گردید^۱ که منبع آثار بعدی همچون کتاب‌های چهارگانه حدیثی قرار گرفت (معارف، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ۱۹۴-۱۹۵، ۴۸۹-۴۹۱، ۵۰۶-۵۰۹؛ پهلوان، پژوهشی در زمینه کافی و مؤلف آن، ۱۴۳-۱۴۵؛ همو، کافی و اصول اربعمأه، ۱۲-۱۶). مسأله اعتبار این آثار در همان دوره‌ها سبب شد تا جامعه شیعه عصر حضور به ائمه مراجعه کرده و با عرضه این نوشتارها از صحت و اعتبار آنها پرسش نمایند. تأیید اعتبار این آثار از سوی امامان اعتماد شیعیان به آنها را به دنبال داشت. گزارش‌های متعددی درباره عرضه کتب حدیثی بر ائمه - افزون بر عرضه تک احادیث که در ادامه نمونه‌هایی از آن نیز خواهد آمد - و پرسش از اعتبار آنها وجود دارد. این عرضه و پرسش حتی آثار منسوب به امامان را نیز شامل می‌شده است.

بدون شک، اظهار نظر ائمه درباره این احادیث و کتاب‌ها ناظر به بررسی محتوای آنها بوده است. شاهد این سخن، نظر امام حسن عسکری (ع) درباره کتاب یوم و لیلۃ یونس بن

۱. نجاشی و شیخ طوسی شمار بسیاری از این نوشتارهای حدیثی را در فهرست‌های خود گزارش کرده‌اند.

عبدالرحمان است. تعبیر «أعطاه الله بكلِّ حرفٍ نوراً يومَ القيامةِ» از سوی امام که اعتبار کتاب را به تأیید می‌رساند اشاره به اظهار نظر امام ناظر به محتوای کتاب است (نجاشی، ۴۴۷، ش ۱۲۰۸). شاهد قوی‌تر در این باره سخن امام هادی (ع) دربارهٔ همین کتاب است. به گفتهٔ کشی، ابوجعفر جعفری^۱ این کتاب را بر امام هادی عرضه کرده است. امام در آن نظر افکند و همهٔ آن را ورق زد. پس از آن اعتبار کتاب را مورد تأیید قرار داد (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۹۱۳، ۹۱۵ و ۹۱۶، ۱۰۲۳).

نمونهٔ دیگر عرضهٔ کتاب الفرائض امیرمؤمنان علی (ع) از سوی ابوعمر و مُتَطَبِّب (م ۲۴۰ق) بر امام صادق (ع) است (نک: کلینی، ۳۳۰/۷ و ۳۶۲-۳۶۳، طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۸۵/۱۰) که بنابر گزارش‌های موجود سه راوی بزرگ دیگر یعنی حسن بن علی بن فضال و یونس بن عبدالرحمن و حسن بن جهم نیز این کتاب را بر امام رضا (ع) عرضه کردند (نک: کلینی، ۳۱۱/۷ و ۳۲۴ و ۳۲۷ و ۳۳۰، طوسی، تهذیب الاحکام، ۲۶۷/۱۰ و ۲۸۵ و ۲۹۴). بنابراین گزارش‌ها، این دو امام بزرگوار کتاب را صحیح دانسته و بر انتساب آن به امام علی (ع) مهر تأیید زدند. ظاهراً گزارش نجاشی (۲۱۷، ش ۵۶۵) که ابو عمر طبیب عبدالله بن سعید بن حیان بن أبجر کنانی کتاب الدیات خود را که در جامعهٔ شیعه به کتاب عبدالله بن أبجر شهرت داشته بر امام رضا (ع) عرضه کرده همین کتاب باشد.

ظاهراً متن کتاب سلیم بن قیس هلالی نیز بر امام سجاد (ع) عرضه شده و مورد تأیید امام قرار گرفته است (نک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ش ۱۶۷).^۲ نمونهٔ جالب توجه برای پذیرش کتاب عرضه شده بر امام در روش متقدمان، کتاب قضایا امیر المؤمنین علیه‌السلام محمد بن قیس بَجَلی کوفی (م ۱۵۱ق) از شاگردان صادقین (ع) است که بر امام باقر (ع) عرضه شده و صدور محتوای آن از امام علی (ع) به تأیید امام باقر (ع) رسیده است (نک: طوسی، الفهرست، ۳۰۸-۳۰۹). این کتاب ظاهراً همان کتاب القضا و السنن و الأحکام عبیدالله بن أبی رافع بوده است.

عرضهٔ کتاب الجامع عبیدالله بن علی بن أبی شُعْبَة حَلَبی بر امام صادق (ع) (نک: نجاشی، ۲۳۱، ش ۶۱۲؛ طوسی، الفهرست، ۳۰۵، ش ۴۶۷)، کتاب الصلاة حَرِيز بن عبدالله

۱. براساس برخی شواهد به نظر می‌رسد که ابو جعفر جعفری که کتاب یونس به عبدالرحمان را بر امام هادی (ع) عرضه کرده، همان ابوهاشم داود بن قاسم جعفری است که به نقل نجاشی، همان کتاب را بر امام حسن عسکری (ع) عرضه کرده است. نک: نجاشی، ۴۴۷، ش ۱۲۰۸؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ۹۱۵ و ۹۲۳.

۲. دربارهٔ این کتاب مطالب دیگری نیز وجود دارد که در اواخر همین نوشتار به آنها اشاره خواهیم کرد.

سجستانی بر همان حضرت (نک: کلینی، ۳/۳۱۱)، کتاب حسن بن عباس بن حَریش رازی بر امام جواد (ع) (نک: صفار، ۲۴۲-۲۴۳) و کتاب یوم و لیلۃ فضل بن شاذان بر امام حسن عسکری (ع) (طوسی، اختیار معرفة الرجال، ش ۱۰۲۳ و نیز همانجا، ش ۱۰۲۷) و تأیید اعتبار آنها نمونه‌هایی دیگر از این دست هستند.

عرضه تک احادیث خاص بر ائمه (ع) را نیز باید در این حوزه تعبیر کرد. برای نمونه، امام صادق (ع) از عَبَسَةَ بن مُصَعَّب می‌خواهد که شنیده‌هایش از «ابوالخطاب» را بازگوید و آنگاه که او گفته‌ها را به پایان می‌برد، امام با قسم جلاله به رد آنها می‌پردازد (طوسی، اختیار معرفة الرجال، شماره ۵۱۵). نمونه دیگر، عامر بن عمیره می‌گوید: «به امام صادق (ع) عرض کردم: به من چنین رسیده است که فرموده‌اید اگر مردی از دنیا رفت و حج نگذارد و فردی از خانواده‌اش از جانب او حج گزارد، کفایت می‌کند». حضرت فرمود: «آری». امام سپس در ادامه به حدیث حضرت رسول (ع) استشهاد می‌کند (نک: کلینی، ۴/۲۷۵، طوسی، تهذیب الاحکام، ۴/۴۰۵).^۱

۴-۲-۲- توجه به درونمایه کتب حدیثی

توجه به درونمایه کتاب‌های حدیثی راه دیگر محدثان متقدم در اعتبارسنجی آن منابع بوده است. آنها احادیث کتاب را بررسی می‌کردند و براساس آن داوری کلی درباره محتوای کتاب ارائه می‌دادند. این روش، شیوه‌ای مشابه با عرضه کتاب‌های حدیثی بر ائمه و بررسی احادیث آن بوسیله ایشان بوده است.

توصیف کتاب‌های حدیثی به «صحیح» (نک: نجاشی، ۹۱، ش ۲۲۶)، «صالح» (نک: همانجا، ۳۲۹، ش ۸۹۱)، «صحیح الحدیث» (نک: همانجا، ۴۰، ش ۸۱، ۲۰۴، ش ۵۴۴)، «صحیحة الحدیث» (نک: همانجا، ۴۲، ش ۸۶)، «سدید» (نک: همانجا، ۳۷۳، ش ۱۱۰۹)، «سدیده» (نک: طوسی، الفهرست، ۲۷۱، ش ۳۹۰) و «قریبه من السداد» (نک: طوسی، الفهرست، ۱۶، ش ۹) در شمار بررسی‌های متن‌شناسانه‌ای است که سبب شده محتوای کتاب مورد اعتماد و پذیرش تلقی گردد.

بدون تردید، تصحیح محتوای کتب حدیثی در عبارات بالا در نتیجه ارزیابی محتوایی آنها بوده است که به نوبه خود در صورت عدم مخالفت با معیارهای معرفتی چون قرآن و سنت و عقل و فقدان آسیب‌های دیگر متنی - که از آنها در ادامه سخن خواهیم گفت -

۱. برای موارد بیشتر نک: مسعودی، ۵۴-۲۹ و همو، ۱۲۰-۱۶۹.

بیان می‌شدند. برای نمونه، ابن غضائری کتاب *أفعل لا تفعل* محمد بن علی بن نعمان ملقب به مؤمن الطاق را بزرگ و پسندیده شناسانده است. بی‌تردید داوری مثبت ابن غضائری دربارهٔ این کتاب ناظر به تحلیل محتوایی آن نیز بوده است (نک: ابن غضائری، ۱۲۴، ش ۲۱۷).

در برابر توصیفات فوق که بر اعتبار کتاب حدیثی دلالت دارند، اوصافی مانند «اکثره موضوع مزخرف و الصحيح منه قليل» (نک: نجاشی، ۲۳۴، ش ۶۲۰)، «موضوع لا أصل له» (نک: همانجا، ۲۵۸، ش ۶۷۶)، «ردیّ الحدیث» (نک: همانجا، ۶۰، ش ۱۳۸)، «مضطرب الألفاظ» (نک: همانجا، ۶۰، ش ۱۳۸)، «تخلیط» (برای نمونه نک: همانجا، ۶۷، ش ۱۵۹؛ ۳۵۰، ش ۹۴۲)، «له كتب فی التخلیط» (نک: همانجا، ۷۳، ش ۱۷۷. طوسی، الفهرست، ۲۷۲-۲۷۳، ش ۳۹۰)، «فیه تخلیط» (نک: همانجا، ۱۶۴، ش ۴۳۴) و «عامی الروایة» (نک: همانجا، ۱۴۸، ش ۳۸۶) همگی حکایت از وجود آفات گوناگون در کتاب چون مطالب غلوآمیز و واهی و فاسد، اضطراب الفاظ و دیگر ضعف‌های محتوایی دارند.

برای نمونه می‌توان به داوری ابن غضائری و نجاشی دربارهٔ کتاب *فضل إنا أنزلناه فی لیلة القدر* حسن بن عباس بن حریش رازی اشاره کرد. تأمل در عبارات این دو نشان می‌دهد که ارزیابی ایشان از این کتاب مبتنی بر نقد محتوایی آن بوده است. نجاشی با بررسی محتوای آن، کتاب را مشتمل بر احادیث نادرست و نقل آشفته و نابسامان احادیث گزارش کرده است: «و هو کتاب ردیّ الحدیث، مضطرب الألفاظ» (نک: نجاشی، ۶۰-۶۱، ش ۱۳۸). ابن غضائری نیز در سخنی تندتر، از همین روش در نقد این کتاب بهره برده و بر این باور است که محتوای آن دلالت بر برساخته بودن آن دارد: «ضعیف، روی عن أبی جعفر الثانی علیه السلام «فضل إنا أنزلناه فی لیلة القدر» کتاباً مُصنفاً، فاسد الألفاظ. تشهدُ مخایله علی أنه موضوع. و هذا الرجل لا یلتفت إلیه، و لا یکتب حدیثه» (نک: ابن غضائری، ۵۱-۵۲، ش ۳۴).

از نگاه نجاشی و ابن غضائری کتابی مانند کتاب حسن بن عباس بن حریش بی شک ضعیف و نامعتبر است؛ ولی از نگاه کلینی نه تنها چنین نیست بلکه بلندی مضمون آن تا آنجاست که وی یک باب کامل را در «کتاب الحجّة» به آن اختصاص داده است (نک: کلینی، ۲۴۲/۱-۲۵۳: «باب فی شأن إنا أنزلناه فی لیلة القدر و تفسیرها»). این تفاوت در داوری، اختلاف در نتایج تمسک به نقد محتوایی به ویژه معیار غلو مضمون را نشان داده و بر غیرقابل اعتماد بودن آن به طور مطلق دلالت دارد.

ظاهراً معیارهای قدما در بهره‌گیری از نتایج تحلیل متنی احادیث مبتنی بر معیارهایی بیشتر از معیارهای چهارگانه پیش‌گفته (عدم مخالفت با قرآن، سنت، عقل و اجماع) بوده است. از جمله این معیارها، معیار مضمون احادیث است که حدیث مضمونی غلوآمیز نداشته باشد. بنابر گزارش‌های موجود، متقدمان در مواجهه با میراث حدیثی نقل شده از غالیان حساسیت احتیاط‌آمیز و افری داشته‌اند. این احتیاط تحلیل محتوایی میراث آنها را در پی داشته است، که گاه تأیید محتوای آن آثار را سبب می‌شده است. برای نمونه، ابو عبدالله حسین بن شاذویه صفار قمی از سوی محدثان مکتب قم به غلو متهم شده، اما ابن غضائری از روایت کتابی که وی در باب نماز نگاشته بود گزارش داده است. به دلیل اتهام مؤلف به غلو، ابن غضائری مواجهه‌ای احتیاط‌آمیز با کتاب داشته و به تحلیل متنی محتوای کتاب وی پرداخته و به دلیل نبود ضعف‌های متنی بویژه نقل احادیث با محتوای غلوآمیز، ابن غضائری آن را قابل اعتماد تلقی کرده است (ابن غضائری، ۵۳، ش ۳۸).

هرچند میان دو مکتب حدیثی قم و بغداد در سده‌های نخستین در تفسیر مفهوم غلو و مصادیق آن اختلاف نظر است، اما عالمان هر دو مکتب درباره احادیث با محتوای غلو نگاهی انتقادی داشتند. آمیختگی احادیث کتاب با مضامین غلوآمیز که گاه از آن با وصف «تخلیط» یاد می‌شده (نک: نجاشی، ۸۰، ش ۱۹۲ و ۱۸۵، ش ۴۹۰)، از فراگیرترین سبب‌های کنار نهادن احادیث آن بشمار می‌رفت. این بررسی متنی کتاب‌های حدیثی در اعتماد یا عدم اعتماد به احادیث آنها مؤثر بوده است. نجاشی (۲۶۵، ش ۶۹۱) درباره ابوالقاسم علی بن احمد کوفی می‌نویسد: «و غلاً فی آخر عمره و فسد مذهبه و صنف کتاباً کثیرة اکثرها علی الفساد، ... کتاب تناقض أحكام المذاهب الفاسدة - تخلیط کله - ، ...». شیخ طوسی ضمن اشاره به دوره استقامت وی، بیشتر کتاب‌های او را برخلاف نجاشی از جمله کتاب الأوصیاء و کتاب فی الفقه - که از ترتیب کتاب مُزنی پیروی می‌کند - متین و استوار دانسته است. وی همچنین به گرایش‌های غالیانه علی بن احمد اشاره داشته و متذکر نگارش برخی آثار تحت تأثیر این گرایش می‌شود (نک: طوسی، الفهرست، ۲۷۱-۲۷۲، ش ۳۹۰).^۱

۱. برای نمونه‌های دیگر نک: ابن غضائری، ۸۵، ش ۱۱۱؛ نجاشی، ۲۵۵، ش ۶۶۹ و ۳۲۹، ش ۸۹۱؛ طوسی، الفهرست، ۴۰۷، ش ۶۲۱.

۴-۲-۳- استثنای برخی مطالب کتب حدیثی

شیوه دیگر متقدمان در ارزیابی‌های متن‌شناسانه آن بود که پس از بررسی کتاب یا مجموعه کتب راوی، احادیث و نقل‌های ناسره و غلوآمیز (برای نمونه نک: نجاشی، الفهرست، ۸۰، ش ۱۹۲؛ طوسی، الفهرست، ۲۶۷، ش ۳۸۰) یا کتاب مشکل‌دار (برای نمونه نک: نجاشی، ۳۵۴، ش ۹۴۸؛ طوسی، الفهرست، ۲۶۶، ش ۳۷۹) را استثنا می‌کردند و از این راه به پالایش میراث حدیثی شیعی می‌پرداختند. برای نمونه ابن ولید و به پیروی از او شاگردش شیخ صدوق، بخشی از احادیث کتاب بصائر الدرجات محمد بن حسن صفار را به دلیل اشتغال بر مضامینی که از دیدگاه ابن ولید قابل قبول نبوده استثنا کرده‌اند (نک: نجاشی، ۳۵۴، ش ۹۴۸؛ طوسی، الفهرست، ۴۰۸، ش ۶۲۲).

نمونه حائز اهمیت در این باره آنکه ابن ولید برخی طرق نقل از کتاب نوادر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی اشعری را که شامل ۲۲ کتاب در فقه می‌شده استثنا کرده است (برای فهرست کاملی از آنها نک: حسینی جلالی، ۱۰۸-۱۰۹). دیدگاه منقول از او اشاره خاصی به سبب یا اسباب آن ندارد. چنین به نظر می‌رسد که صدوق پس از ذکر این دیدگاه استادش در صدد بیان دلیل آن است: «کان فیہ غلو أو تخلیط». به قرینه عطف تخلیط به غلو می‌توان آن را به فساد مذهب و عقاید مخالف باور حق تفسیر کرد. شاهد این معنا آنکه، ظاهراً دلیل استثنای متفردات محمد بن عیسی بن عبید یقطینی از سوی ابو جعفر ابن بابویه از کتاب نوادر الحکمة اتهام یقطینی به غلو بوده است (نک: طوسی، الفهرست، ۴۰۲، ش ۶۱۲). اما این سبب دست کم نمی‌تواند دلیل همه استثنای‌های ابن ولید باشد؛ چه آنکه هیچ یک از غلو و تخلیط - به معنایی که گذشت - در برخی از استثنای‌ها یافت نمی‌شود. یکی از محققان معاصر بر این باور است که در احادیث استثنای شده نوعی «علّة» سندی و متنی مانند ارسال، انقطاع، عدم تمییز روات، اعتماد راویان بر مراسیل یا مدّلس بودن آنها وجود داشته است (حسینی جلالی، ۱۱۰-۱۱۱).

نمونه دیگر، استثنای حدیثی از کتاب التکلیف محمد بن علی شلمغانی مشهور به ابن اُبی عزافر از سوی علی بن حسین بن بابویه قمی - پدر شیخ صدوق - است. جایگاه ممتاز شلمغانی پیش از انحراف میان شیعیان سبب شده بود تا کتاب التکلیف وی - که در دوران استقامت او تألیف شده بود - معتبر و قابل اعتماد تلقی شود. به گزارش شیخ طوسی (الفهرست، ۴۱۴، ش ۶۲۸)، علی بن حسین بن بابویه همه احادیث موجود در این کتاب جز حدیثی در موضوع شهادت را برای فرزندش شیخ صدوق از مؤلف روایت کرده است. عدم

نقل آن حدیث، حاکی از بی‌اعتباری آن نزد علی بن حسین بن بابویه قمی است.^۱ در برخی موارد نیز حتی با وجود عدم استواری طریق، باز ممکن بود یک نگاشته به دلیل قابل پذیرش بودن درونمایه‌اش روایت شود، که این نقل کتاب با توجه به پرهیز متقدمان در روایت میراث ضعیف بر اعتبار کتاب دلالت دارد. برای نمونه ابن ولید قمی کتاب سلیم بن قیس را هر چند در طریق آن ابو سُمینه محمد بن علی جای داشت روایت می‌کرده است (نجاشی، ۸، ش ۴؛ طوسی، الفهرست، ۲۳۰، ش ۳۴۶). حساسیت ابن ولید در نقل از راویان ضعیف و میراث مشتمل بر مضامین غلوآمیز را نباید در این باره از نظر دور داشت. او خود ابو سُمینه را ضعیف دانسته و روایاتش را از جمله احادیث شایسته پذیرش نوادر الحکمة محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی استثناء کرده بود (نک: نجاشی، ۳۴۸، ش ۹۳۹؛ طوسی، الفهرست، ۴۱۰، ش ۶۲۳ و ۴۱۲، ش ۶۲۵)، اما روایت کتاب سلیم از او را مورد اعتماد می‌دانسته است.

۴-۲-۴- مقایسه با کتب معتبر

روش متن‌شناختی دیگر قدما، مقایسه محتوایی میان کتاب‌ها بوده است. ارزیابی و ارزش‌گذاری کتاب‌ها بر پایه منابع معتبر و قابل اعتماد امری طبیعی و پذیرفته شده در تحقیقات علمی است. گاه موافقت احادیث یک راوی با برخی کتاب‌های معتبر به عنوان ملاک و معیار سنجش و ارزیابی محتوایی شناخته می‌شدند و قدما با استفاده از چنین محکی، صحت یا سقم برخی کتاب‌ها را می‌سنجیدند.

بر اساس گزارش‌های موجود، در نظام حدیث پژوهی متقدمان برخی کتاب‌های معتبر مانند کتاب‌های عرضه شده بر امامان معیار و ملاک سنجش سایر کتاب‌ها حدیثی اولیه تلقی می‌شده است. کتب سی‌گانه حسین بن سعید اهوازی نیز از جمله کتاب‌های معیار شیعیان بوده است. به گزارش گروهی از مشایخ قم، ابن ولید در بررسی محتوایی کتاب‌های محمد بن اُرمه، کتب حسین بن سعید اهوازی را معیار سنجش کتاب‌های ابن اُرمه قرار داده و به تصحیح و پذیرش بخش‌های مشترک کتاب‌های وی با کتاب‌های حسین بن سعید نظر داده است (نک: نجاشی، ۳۲۹، ش ۸۹۱؛ طوسی، الفهرست، ۴۰۷، ش ۶۲۱).

نمونه دیگر آنکه نجاشی (۲۵۵، ش ۶۶۹) درباره کتاب التّأدیب علی بن محمد بن

۱. برای نمونه دیگر نک: طوسی، الفهرست، ۲۶۶-۲۶۷، ش ۳۸۰.

شیرة قاسانی: «له کتاب التأدیب، وهو کتاب الصلاة، وهو یوافق کتاب ابن خانبه، وفیه زیادات فی الحج»؛ از آنجا که کتاب ابن خانبه به تأیید معصوم رسیده و صحت داشته (نجاشی، ۳۴۶، ش ۹۳۵)، لذا معیار سنجش دیگر کتاب‌های حدیثی قرار گرفته است. موافقت محتوای کتاب التأدیب با محتویات کتاب ابن خانبه، صحت آن را می‌رساند.

۳-۴- کشف آسیب‌های متنی

کارکرد دیگر تحلیل محتوایی کتاب‌های حدیثی را می‌توان کشف آسیب‌های متنی احادیث همچون اضطراب در الفاظ احادیث یک کتاب، تصحیف، زیادت و نقصان در احادیث دانست. برای نمونه، شیخ طوسی حدیثی منقول از حذیفه بن منصور را که بر «کامل بودن همیشگی ماه مبارک رمضان» دلالت دارد فاقد اعتبار و حجیت می‌داند. وی وجود اختلاف در الفاظ و اضطراب در معانی این حدیث را از جمله دلایل بی‌اعتباری آن برمی‌شمارد؛ چه آنکه حذیفه گاه آن را بواسطه معاذ بن کثیر از امام صادق (ع) و گاه مستقیماً از آن حضرت روایت و گاه به عنوان فتوای شخصی خود اظهار کرده است (نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۶۸/۴-۱۶۹؛ همو، الاستبصار، ۶۶/۲).

کارکرد دیگر نقد متنی نزد متقدمان، کشف زیادت و نقصان در کتاب‌ها و احادیث است.^۱ برای نمونه، شیخ طوسی عبارت پایانی حدیث دال بر ساقط شدن نماز میت بر شهید^۲ را افزوده (درج) راوی دانسته است: «عبارت "لم یصل علیهما" خطای راوی است؛ زیرا نماز بر میت واجب است و این اجماع فرقه محقه است و نماز در هیچ حالی ساقط نیست و احادیث و سنت قطعیه بر آن دلالت دارد» (نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۳۳/۳؛ همو، الاستبصار، ۴۶۹/۱).

نمونه دیگر آنکه به گفته احمد بن محمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ق) کتاب‌های علی بن مهزیار همان کتاب‌های سی‌گانه حسین بن سعید اهوازی به اضافه سه کتاب دیگر

۱. پدیده «دس» در کتاب‌های حدیثی اصحاب ائمه در کنار اسباب طبیعی دیگر، عامل وقوع زیادت و نقصان در این آثار بوده است. در سخنی منقول از امام صادق (ع) به این پدیده شوم از سوی مغيرة بن سعید که عبارتی ساختگی را در کتاب‌های اصحاب امام باقر (ع) وارد می‌کرد اشاره شده است. نک: طوسی، اختیار معرفة الرجال، ش ۴۰۲.

۲. متن این حدیث به روایت شیخ طوسی چنین است: «عنه [مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ عَلِيًّا لَمْ يُغَسَّلْ عَمَّارُ بْنُ يَاسِرٍ وَلَا هَاشِمُ بْنُ عَتَبَةَ وَ هُوَ الْمَرْقَالُ دَفَنَهُمَا فِي ثِيَابِهِمَا بِدِمَائِهِمَا وَ لَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِمَا». نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۳۳۲/۳-۳۳۳.

تألیفی خود او بوده است. وی مطالبی را به کتاب‌های حسین بن سعید افزوده که این افزوده‌ها در کتاب‌های الوضوء و الصلاة و الحج بیشتر از سایر کتاب‌ها بوده است، که اکثر این افزوده‌ها مشتمل بر احادیث ضعیف بوده است (نک: طوسی، الفهرست، ۲۶۵-۲۶۶، و نیز نجاشی، ۲۵۳، ش ۶۶۴). بر این اساس، احادیث برگرفته از کتاب‌های حسین بن سعید اهوازی به دلیل جایگاه خاص این کتاب‌ها در میان امامیه - برخلاف افزوده‌های خود برقی - معتبر تلقی می‌شده است. صفوانی نسخه‌ای از کتاب التادیب یا عمل یوم و لیلة ابن‌خانیه کرخی را که مورد تأیید امام حسن عسکری (ع) بوده برای خود فراهم آورده بود. وی نسخه خود را با اصل کتاب مقابله کرد که متوجه اندک زیادت و نقصانی در حروف در آن شد (نجاشی، ۳۴۶، ش ۹۳۵).

آسیب‌های متنی بوجود آمده در اصول حدیثی اولیه بویژه زیادت و نقصان در آنها، گاه سبب می‌شد تا چندین نسخه و تحریر از یک کتاب حدیثی پدید آید. وجود اختلاف میان نسخه‌های برخی کتاب‌های حدیثی در همان سده‌های آغازین و توجه متقدمان به آنها دلالت دارد. فهرست‌نگاران متقدم در عباراتی مانند «تختلف/ یختلف روایت» و مشابه آن به وجود نسخه‌های متعدد و مختلف از یک کتاب حدیثی اشاره کرده‌اند (برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، ۷، ش ۲؛ ۵۰، ش ۱۰۷ و ۱۰۹؛ طوسی، الفهرست، ۴۸، ش ۶۲؛ و ۵۲، ش ۶). در این میان تمام تلاش محدثان متقدم دستیابی به تحریرها، نسخه‌ها و روایت‌های معتبری از کتاب بوده است. نمونه‌هایی از این تلاش‌ها در فهرس بر جای مانده از آن دوران قابل مشاهده است که بر وجود اختلاف میان نسخه‌های برخی کتاب‌های حدیثی در همان سده‌های آغازین و توجه متقدمان به آنها دلالت دارد.

در این میان دستیابی به نسخه صحیح و گاه صحیح‌ترین نسخه‌ای که بر مشایخ قرائت شده یا از آنها شنیده شده و نیز تمایز میان اختلاف نسخه‌ها از رهگذر مقابله آنها با یکدیگر مورد توجه قدما بوده است (سبحانی، ۳۶۶). به دیگر سخن، در واقع نسخه صحیح و نسخه اصل مؤلف از کتب حدیثی راهی برای رسیدن به متنی صحیح از حدیث بوده است (برای نمونه‌هایی از توجه متقدمان به معرفی نسخه اصل مؤلف، نک: نجاشی، ۴۸، ش ۱۰۰ و ۵۹-۶۰، ش ۱۳۶ و ۱۳۷؛ طوسی، الفهرست، ۷۴، ش ۹۳؛ و ۸۷، ش ۱۱۷). نمونه‌ای از این مقابله نسخه‌های کتب حدیثی برای دستیابی به متنی صحیح را می‌توان در عصر حضور نیز مشاهده کرد. مقابله نسخه‌های صحیفه سجّادیه بوسیله متوکل به هارون نزد امام صادق (ع) اشاره کرد. گزارش این مقابله در مقدمه صحیفه

سجادیه آمده است (الصحيفة السجادية الكاملة، ۱۰-۱۳). نمونه دیگر را می‌توان در اظهار نظر حسن بن محمد بن سماعة درباره کتاب محمد بن زیاد مشاهده کرد. کلینی روایتی را بواسطه حمید بن زیاد از حسن بن محمد بن سماعة از کتاب محمد بن ابی عمیر زیاد در باب طلاق آورده است. با توجه به موضوع حدیث، بی‌تردید از کتاب الطلاق ابن ابی عمیر روایت شده است. این حدیث را ابن ابی عمیر از عبدالله بن سنان از امام صادق (ع) در کتاب خود آورده است. ظاهراً در نسخه دیگری از این حدیث که محمد بن ابی حمزه از عبدالله بن سنان در روایت داشته این عبارت نیز نقل شده است: «و تعدد عدة المتوفى عنها زوجها». محمد بن سماعة بر این تصور بوده است که این عبارت از نسخه کتاب ابن ابی عمیر افتاده است، از این آن را از نسخه‌ای دیگر روایت کرده است (کلینی، ۱۲۰/۶).

نمونه‌ای از توجه قدما به وجود نسخه‌های مختلف از یک کتاب حدیثی می‌توان به کتاب علاء بن رزین قلا، اشاره کرد. به گفته شیخ طوسی در الفهرست (۳۲۲-۳۲۳؛ ش ۵۰۰)، کتاب چهار نسخه با روایات گونه‌گون دارد: ۱. نسخه حسن بن محبوب، ۲. نسخه محمد بن خالد طیالسی کوفی (م ۲۵۹ ق در سن ۹۷ سالگی)، ۳. نسخه محمد بن ابی صهبان و ۴. نسخه حسن بن علی بن فضال. نجاشی، طریق خود به نسخه حسن بن محبوب را آورده است (نجاشی، ۲۹۸، ش ۸۱۱). ظاهراً کلینی (۹۶/۷) و شیخ صدوق (کتاب من لا یحضره الفقیه، ۴/۲۶، و ۴/۶۶) نسخه حسن بن محبوب و شیخ طوسی نیز علاوه بر نسخه حسن بن محبوب (طوسی، تهذیب الاحکام، ۹/۳۳۷)، نسخه حسن بن علی بن فضال (طوسی، تهذیب الاحکام، ۱/۱۵۳؛ ۵/۱۷۲؛ ۷/۲۴۱، و ۳۳۴) را روایت کرده‌اند.

توجه متقدمان به نسخه‌های مختلف یک کتاب حدیثی تا بدانجا بوده است که به اختلاف ساختار صوری که منجر به شکل‌گیری نسخه‌های متفاوت می‌شده نیز توجه داشتند. برای نمونه، نجاشی کتابی فقهی مشتمل بر مسائل علی بن جعفر عریضی از برادرش امام کاظم (ع) به او نسبت داده که دو روایت میبوب و غیر میبوب از آن وجود داشته است. نسخه میبوب آن را علی بن اسباط بن سالم روایت کرده و تحریر دیگر غیر میبوب آن از عبدالله بن حسن بن علی بن جعفر بن محمد از مؤلف نقل شده است (نجاشی، ۲۵۲، ش ۶۶۲). هرچند بیشتر نقل‌های کلینی از این کتاب به روایت عمرکی بن علی بوفکی و موسی بن قاسم بن معاویه بجلی است (برای نمونه نک: کلینی،

۱۹۳/۱، ۱۹۵ و ۲۵۵)، اما احادیثی را از نسخه‌ی علی بن اسباط نیز روایت کرده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۳۵/۵ و ۴۱۴/۶). شیخ طوسی نیز احادیثی را از این نسخه در کتاب خود آورده است (برای نمونه نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۴۶۱/۱؛ ۲۸۴/۲). بنا به گزارش نجاشی (۷۶، ش ۱۸۲) و طوسی (الفهرست، ۵۲، ش ۶۵)، نسخه‌های متعددی از کتاب المحاسن احمد بن خالد برقی (م ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق) با زیادت و نقصان در آنها وجود داشته است. کتاب المبتدأ و المبعث و المغازی و الوفاة و السقیفه و الردة أبان بن عثمان أحمر نمونه دیگری از توجه قدما به اختلاف نسخه‌ها و تحریرهای موجود از کتاب‌های حدیثی را نشان می‌دهد. به گفته شیخ طوسی، این کتاب دارای دو روایت کوفی و قمی است که نسخه‌ی روایتی قمیان ناقص‌تر از نسخه‌ی کوفیان بوده است (طوسی، الفهرست، ۴۹-۴۷، ش ۶۲).^۱

۴-۴- اطمینان به صدور احادیث

کارکرد دیگر نقد محتوایی احادیث، حکم به عدم صدور برخی از آنها از معصومان (ع) است. این نکته را نباید از نظر دور داشت که هرچند نقد محتوایی برای احراز صدور حدیث روشی کاملاً اطمینانی نیست اما بدان معنا هم نیست که نقد متنی در فرآیند ارزیابی صدور کارآمد نیست. چنانچه حدیث متعارض با معیارهای اصیل پیش گفته را نتوان تقیه‌ای بشمار آورد، آنگاه تردید در صدور حدیث روا خواهد بود.

بنابر گزارش‌های موجود، ابو حمزه ثمالی از استنساخ نوشته‌ای در زهد مشتمل بر سخنی از امام سجاد (ع) گزارش داده است که بر آن حضرت عرضه کرده و امام نیز صدور آن را تأیید کردند.^۲ بی تردید تأیید صدور آن از سوی امام ناظر به محتوای آن بوده است.

نمونه‌ای از کارکرد نقد محتوایی در بررسی صدور حدیث را می‌توان در عبارات متقدمان مشاهده کرد. برای نمونه، ابن غضائری از بررسی محتوایی کتاب فضل إنا أنزلناه

۱. استاد بهبودی از کتب حدیثی محدثان امامی که وجود چند نسخه مختلف از آنها در منابع گزارش شده فهرستی را گرد آورده است. نک: بهبودی، ۲۴۱-۲۴۸.

۲. کلینی ضمن اشاره به این موضوع، متن سخن امام سجاد (ع) را که ابو حمزه درباره آن گزارش داده آورده است. نک: کلینی، ۱۴/۸-۱۷. گفتنی است که شماری از نمونه‌های عرضه کتب حدیثی بر ائمه و تأیید آنها را می‌توان در این بخش نیز اشاره کرد. بی تردید تأیید اعتبار این کتاب‌ها متضمن پذیرش صدور محتوای آنها از معصوم بوده است.

فی لیلة القدر که مشتمل بر احادیثی از امام هادی (ع) بوده گزارش می‌دهد. نتیجه این ارزیابی محتوایی در قالب تعبیری چون «فاسد الألفاظ» بازتاب یافته است. به گزارش ابن غضائری، محتوای کتاب بر بر ساخته بودن آن دلالت دارد (ابن غضائری، ۵۱-۵۲، ش ۳۴). نمونه دیگر، دلایل ابن غضائری برای حکم به موضوع بودن کتاب سلیم بن قیس هلالی است. ظاهراً مهمترین دلایل وی با نقد متنی کتاب ارتباط داشته است که بر دو مورد از آنها تصریح دارد: ۱. موعظه و توصیه ابو بکر بوسیله فرزندش محمد بن ابی بکر به هنگام وفات پدر؛ ۲. اشتغال بر حدیثی دال بر شمار ۱۳ امام شیعه (ابن غضائری، ۶۳-۶۴، ش ۵۵).^۱ پیداست که معیار دلیل نخست «مخالفت با دانسته‌های تاریخی» و «غیرمنطقی» بودن آن و ملاک دلیل دیگر «مخالفت با ضرورت‌های مذهب» است.

نمونه دیگر آنکه، منکر بودن احادیث موجود در تفسیر محمد بن قاسم استرآبادی - استاد شیخ صدوق - سبب شده تا ابن غضائری آن را بر ساخته برشمرد. ابن غضائری بر این باور است که چون این احادیث را سهل دیباجی از پدرش روایت کرده، لذا کتاب بر ساخته اوست (ابن غضائری، ۹۸، ش ۱۴۸).

نمونه دیگر را می‌توان در ارزیابی نجاشی (م ۴۵۰ق) مشاهده کرد. او کتاب عبید بن کثیر بن محمد کوفی (م ۲۹۴ق) را که با عنوان کتاب التخریج فی بنی الشیصبان شناخته می‌شده جز موارد اندکی بر ساخته می‌دانسته است. عبارات نجاشی نشان از آن دارد که داوری وی درباره این کتاب ناظر به نقد محتوایی آن بوده است. هرچند نقد رجالی که مؤلف آن به وضع حدیث شناخته می‌شده نیز قرینه‌ای برای این داوری بوده است: «طعن أصحابنا علیه و ذکروا أنه یضع الحدیث. له کتاب یعرف بکتاب التخریج فی بنی الشیصبان، و أكثره موضوع مزخرف، و الصحیح منه قلیل» (نجاشی، ۲۳۴، ش ۶۲۰).

نکته حائز اهمیت در اینجا آنکه معیارهای معرفتی روش کارآمد ثابت و همیشگی برای اثبات یا نفی صدور احادیث نیستند. صدق این سخن درباره معیار عقل بیشتر از دیگر معیارهای نقد محتوایی است؛ چه آنکه در مواردی بلندی مضمون و کوتاهی اندیشه انسانی، تصور «غیرمعقول» بودن حدیث را سبب می‌شود. باید توجه داشت که گفتار انسان‌های بزرگ و اسوه‌های دینی، مانند شخصیت و شاکله و کردارشان بزرگ است و به تعبیر قرآن، جز دست پاکان بر دامن آن نرسد (لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ):

۱. دانسته است که محمد بن ابی بکر به هنگام وفات پدرش خلیفه نخست، کودکی خردسال بوده است.

بر این اساس، ابن غضائری صدور این موعظه از وی را نامعقول و غیرمنطقی تلقی کرده است.

(الواقعة، ۷۹). به همین سبب، ممکن است گاهی بلندی مضمون و کوتاهی اندیشه و تعقل موجب شود حدیثی «غیرمعقول» به نظر آید که در این صورت، پژوهشگر باید جانب احتیاط را رعایت کند (ایزدپناه، ص ۱۰).

یکی از پژوهشگران معاصر از دو معیار «علو مضمون» و «تعالی تعبیر» نیز در زمرة ملاک‌های نقد محتوایی برای بررسی صدور احادیث یاد کرده است. او معتقد است که علو مضمون حدیث می‌تواند صدور آن از غیر معصوم را ناممکن بدارد. به باور او، علو مضمون و اعجاز معنوی که بهترین دلیل بر قطع الصدور بودن قرآن است درباره احادیث نیز صادق است (ایزدپناه، ۱۱-۱۲).

درباره کارآمدی این دو معیار در حوزه بررسی صدور احادیث چندین تردید حائز توجه وجود دارد که در زیر به مواردی از آن اشاره می‌شود:

یک. علو مضمون و تعالی تعبیر، معیاری ثابت و همیشگی در نقد محتوایی احادیث نیست؛ چه آنکه تمام احادیث نقل شده - بویژه در حوزه احکام و اخلاق - دارای این ویژگی‌ها نیستند. کاربرد این دو معیار در خصوص احادیث فاقد علو مضمون و تعالی تعبیر سودمند نیست.

دو. لازمه کارآمدی این دو معیار، نقل به الفاظ همه میراث حدیثی در دسترس است، حال آنکه نقل به معنا واقعیتی غیرقابل انکار در تاریخ حدیث اسلامی است (در این باره نک: معارف، ۹-۱۱، ۱۷-۲۰؛ اکبرنژاد، ۶۶-۶۸). پر اهمیت‌تر آنکه، از جمله پیامدهای ادبی - بلاغی نقل به معنا، فروکاستن فصاحت و بلاغت از سخنان معصومان (ع) است (معارف، نقل به معنی در حدیث، علل و پیامدهای آن ۲۰-۲۱). چنانکه، دخالت ذوق و سلیقه ناقد در برداشت و فهم او از محتوای حدیث در نقد ادبی - متنی وی نیز بی‌تأثیر نخواهد بود، که این اختلاف برداشت‌ها تفاوت داوری‌ها را نیز در پی خواهد داشت.

سه. کارآمدی این معیارها در نقد محتوایی حدیث، در گرو اشتراط برخی ویژگی‌ها در حدیث‌شناس است. توجه به تفاوت ناقدان در گستردگی و عمق مفاهیم برداشتی، این شروط را ناگزیر و ضروری می‌نماید. این محقق معاصر خود نیز به لزوم توجه به این شروط معترف است: «اثبات صدور از طریق مضمون‌شناسی، مستلزم وجود شرایط و معیارهای خاصی در حدیث‌شناس است؛ یعنی ممکن است غالب متفکران بتوانند از طریق متن و مضمون، مجعول بودن حدیثی را (در بُعد سلبی صدور) اثبات کنند، ولی در بُعد اثباتی آن (که حکم به صدور حدیث است)، شناسایی از طریق متن و مضمون،

شرایط ویژه‌ای را در حدیث‌شناسان می‌طلبید» (ایزدپناه، ۱۲-۱۴).
چهار. لزوم وجود شروط خاص در ناقدان محتوایی حدیث، از کارآمدی عمومی این معیارها کاسته و گستره بهره‌مندی از آنها را محدود به حدیث‌شناسانی خاص دارای آن ویژگی‌ها می‌کند.

پنج. مهمتر از همه آنکه، هرچند علو مضمون و تعالی تعبیر در برخی موارد قرینه‌ای برای انتساب متن به معصومان (ع) است، اما در مواردی خود دلیل تردید در صدور احادیث از ائمه با اتهام اشتغال بر مفاهیم غالیانه شده است.

نمونه عینی در این باره را می‌توان در داوری ابن غضائری و نجاشی در خصوص کتاب فضل إنا أنزلناه فی لیلة القدر حسن بن عباس بن حریش رازی مشاهده کرد. مؤلف در این کتاب احادیثی را که خود مستقیماً از امام هادی (ع) سماع نموده تدوین کرده است. این دو عالم متقدم با نقد محتوایی این کتاب به بی‌اعتباری احادیث موجود در آن حکم داده‌اند (ابن غضائری، ۵۱-۵۲، ش ۳۴؛ نجاشی، ۶۰-۶۱، ش ۱۳۸). اما آیت الله محمدعلی موحد ابطحی با بررسی محتوایی نقل‌های در دسترس از این کتاب در الکافی، محتوای آنها را از مصادیق مضامین غلوآمیز ندانسته و بر این باور رفته است که دشواری درک محتوای این احادیث (صعب مستصعب)، سبب داوری تند ابن غضائری و نجاشی درباره کتاب شده است. وی با اشاره به حدیث نبوی «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ أَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ» (برای نمونه نک: کلینی، ۴۰۱/۱)، احادیث این کتاب را از مصادیق آن بشمار آورده است (نک: موحد ابطحی، ۱۸۱/۲).

شماری از محدثان اهل سنت (برای نمونه نک: خطیب بغدادی، ۴۷۰؛ ابن جوزی، ۱۰۳) بر پایه حدیثی از پیامبر (ص)^۱ به معیار «پذیرش و اطمینان قلب نسبت به حدیث» در ارزشگذاری صدور احادیث باور یافته‌اند. برخی نیز از این احادیث در مسأله اعتبار عقل در ارزیابی محتوایی احادیث سخن گفته‌اند (نک: محمدی ری شهری، ۲۹). تردیدی نیست که سخن بر خلاف عقل را قطعاً نمی‌توان به پیامبر اسلام و اهل بیت او

۱. «هرگاه حدیثی از من شنیدید که دل‌هایتان آن را می‌شناسد و شعور و احساسات در برابر آن خاضع است و احساس می‌کنید به شما نزدیک است، من بدان از شما سزاوارترم و اگر حدیثی را از من شنیدید که دل‌هایتان آن را انکار می‌کند و شعور و احساسات از آن نفرت دارد و احساس می‌کنید از شما دور است، من از شما بدان دورترم». (نک: احمد بن حنبل، ۴۹۸/۳، ۴۲۵/۵). مشابه این حدیث در منابع روایی شیعه از امام صادق (ع) از پیامبر روایت شده است. نک: کلینی، ۴۰۱/۱.

نسبت داد، اما آیا این بدان معناست که هر سخن موافق عقل و فطرت از آنان صادر شده است؟ قطعاً پاسخ این پرسش منفی است؛ اما می‌توان گفت که هماهنگی با فطرت و عقل، قرینه‌ای است بر صحت انتساب که در کنار قرائن دیگر می‌تواند برای پژوهشگر، موجب ظن و یا اطمینان به صدور گردد.

از این رو برخلاف کسانی که از نقد متن به عنوان روشی مطلق برای کشف صدور احادیث سخن می‌گویند (نک: ایزدپناه، ۱۱-۱۲؛ مهریزی، ۳)، باید اشاره کرد که مثبت بودن نتیجه نقد متن همواره به معنای صحت صدور احادیث نخواهد بود؛ چه آنکه صدور تقیه‌ای احادیث که تعارض آنها با یکی از معیارهای معرفت دینی بویژه سنت احتمال می‌رود ممکن است. بر این اساس، مطابقت حدیث با عقل و قرآن، تنها موجب صحت مضمونی حدیث است و قرینه‌ای بر صدور آن بشمار می‌رود، اما هرگز به شکل مطلق و همیشگی نمی‌تواند روشی کارآمد برای اثبات صدور باشد، چنانکه از آن نمی‌توان برای حکم به عدم صدور یک حدیث نیز استفاده کرد.

۴-۵- کشف جهت صدور احادیث

کارکرد دیگر نقد محتوایی احادیث که محدثان متقدم نیز بدان توجه نشان داده‌اند کشف «جهت صدور» احادیث است. توضیح مطلب آنکه، شرایط زمانی و مکانی خاص حاکم در جامعه اسلامی عصر ائمه (علیهم‌السلام) تنگناهایی را برای آن حضرات و صاحبان سبب شده بود. از جمله این تنگناها آن بوده است که آن بزرگواران برای حفظ جامعه شیعی از برخی خطرات و ضررها، ناگزیر از کتمان حق یا موافقت با دیدگاه متداول عصر خویش بودند. این فرآیند که از آن در مطالعات اسلامی به «تقیه» یاد می‌شود، سبب شد تا امامان در برخی موارد در صدد بیان واقعیت و در مقام تشریح و بیان حکم واقعی نباشند.^۱

شیخ مفید صدور تقیه‌ای احادیث متعارض به ادله معرفت دینی را به عنوان واقعیتی انکارناپذیر مورد تأکید قرار داده است (نک: مفید، تصحیح إعتقادات الإمامية، ۱۴۹). صدور حدیث با هدفی جز بیان حکم واقع در حدیثی که ابو بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده مشهود است. ابو بصیر می‌گوید: «به امام صادق (ع) عرض کردم: دو رکعت

۱. برای بحثی مفصل درباره تقیه، واقعیت‌های تاریخی، ادله، انواع و شرایط آن نک: صفری، نقش تقیه در استنباط.

نافله صبح را چه هنگامی بخوانم؟ فرمود: بعد از طلوع فجر. گفتیم: ولی امام باقر فرمود که آن را پیش از طلوع فجر به جای آورم. امام پاسخ داد: شیعیان در زمان پدرم برای کسب هدایت و راهنمایی از ایشان سؤال می‌کردند، اما اکنون جاسوسان دشمن در لابلای آنها به منظورهای دیگری به نزد من می‌آیند و من نیز برای دفع شر آنها، پاسخشان را در پوشش تقیه می‌گویم» (برای نمونه نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۱۳۵/۲).

مسأله صدور احادیث تقیه‌ای از ائمه (ع) نیز مورد تأیید شیخ صدوق بوده تا آنجا که همه اختلافات موجود در احادیث ائمه را به سبب تقیه دانسته است: «قال محمد بن علی مؤلف هذا الكتاب: إن أهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق و ربما أفترهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة» (نک: صدوق، معانی الاخبار، ۱۵۷).

گفتنی است که «حمل حدیث بر تقیه» به مثابه یکی از اصول متداول و رایج در حل تعارض احادیث مطرح شده است (برای بحثی مفصل در این باره نک: صفری، ۲۴۰-۳۱۸).^۱ در این میان، از برخی قراین خارجی که خود شامل قراین لفظی و غیر لفظی می‌شود برای حمل حدیث بر تقیه یاد شده است. مخالفت با احادیث یا قاعده‌ای فقهی مبتنی بر احادیث معصومان به عنوان قرینه‌های لفظی و از معیارهایی چون مخالفت با مبانی کلامی، ضرورت فقه و اجماع شیعه و نیز مخالفت با مشهور (اعراض اصحاب) به عنوان نشانه‌های غیرلفظی در این باره اشاره شده است (نک: همانجا، ۶۳۲-۶۳۴، ۶۳۹-۶۵۳). نقش حدیث، عقل و اجماع در میان این معیارها به خوبی مشهود است.

در میان متقدمان، از شیخ طوسی توجه فراوانی بر شناسایی احادیث تقیه‌ای دیده می‌شود. دلیل این توجه وافر وی به جهت صدور احادیث، قصد او در نقل همه احادیث و حل تعارض میان احادیث مخالف بوده است (نک: طوسی، تهذیب الاحکام، ۲/۱-۳).^۲

۱. آیت‌الله داوری، در مجموعه‌ای سه جلدی به شناسایی احادیث فقهی تقیه‌ای به ترتیب ابواب فقهی پرداخته است. نک: معلم، محمدعلی، التقیه فی فقه أهل البيت، تقریراً لبحث سماحة آية الله الحاج الشيخ مسلم الداوری، قم: المؤلف، ۱۴۱۸ق.

۲. شیوه دیگر محدثان متقدم همچون کلینی و صدوق در حل تعارض احادیث، روشی متفاوت از شیخ طوسی بوده است. شیوه شیخ طوسی، نقل احادیث متعارض و جمع میان آنها با استفاده از قراین شناخته شده در حل تعارض بوده است. از این رو تنها مصادیقی از حمل بر تقیه از سوی وی را می‌توان بطور قابل توجهی مشاهده کرد. ظاهراً کلینی باور به قاعده «تخیر» در تعارض اخبار داشته است. نک: کلینی، الکافی، ۱، ۸-۹؛ عمادی حائری، ۱۳۴. برای بحثی درباره دیدگاه‌های مختلف در این باره نک: بحث «تعارض احادیث» در مدخل «تعارض ادله»: هاشمی، سیدرضا، تعارض ادله، دانشنامه جهان اسلام، ۴۷۹/۷-۴۸۵.

مستندات شیخ طوسی در حکم به صدور تقیه‌ای احادیث، شواهدی چون موافقت با عمل عامه یا عامی بودن راویان در کنار مخالفت با اخبار صحیح یا مخالفت با اجماع امامیه یا دیگر وجوهی که تاکنون برای تشخیص روایات تقیه به کار رفته،^۱ بوده است. دانسته است که در حمل حدیث بر تقیه، صدور آن از معصوم مفروض و ثابت شده است. برای نمونه، شیخ طوسی در باب «صفة الوضوء» دو حدیث نقل کرده، اما چون مضمون آن دو را در تعارض با مبانی فقهی امامیه دیده صدور آنها را تقیه‌ای دانسته است: «این دو روایت بر تقیه حمل می‌شود؛ زیرا در تعارض با قرآن و سایر احادیث است و از اهل بیت: کلامی منافی با قرآن شنیده نشده است» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۵/۱ و ۱۷۰؛ همو، الاستبصار، ۶۱/۱).

در همین باب، حدیثی راجع به شستن پاها از عمار بن موسی سبابی از امام صادق(ع) آورده است که به دلیل مخالفت آن با احادیث صحیح دیگر، صدور آن را از باب تقیه تلقی کرده است (طوسی، تهذیب الاحکام، ۶۶/۱؛ همو، الاستبصار، ۶۵/۱).

۴-۶- داوری رجالی دربارهٔ راویان احادیث

کارکرد دیگر نقد متنی نزد متقدمان، اظهار نظر دربارهٔ راویان احادیث بوده است. نقد و ارزشگذاری حدیث از طریق متن، خود روشی در ارزشیابی راویان است که به احادیث نقل شده از او توجه دارد؛ چرا که نقل حدیث، این احتمال را به وجود می‌آورد که راوی خود متمایل به آن بوده است. این احتمال (که می‌تواند در شرایط مختلف دارای شدت و ضعف باشد) در صورتی بیشتر می‌شود که احادیثی از یک سنخ، بیشتر بوسیلهٔ راوی مفروض، نقل شده باشد. مشابه این شیوهٔ ارزشیابی راوی در آثار رجالی اهل سنت نیز دیده می‌شود.^۲

تحلیل محتوایی میراث منقول از راوی گاه تأیید متن نقل شده را در پی داشته است که این تأیید به نوبهٔ خود نکتهٔ مثبتی دربارهٔ راوی بشمار می‌رفته است. برای نمونه، ابن غضائری به تضعیف عبدالله به عبدالرحمان أضم پرداخته و وی را در زمرهٔ غالیان برشمرده است. وی کتابی در زیارات داشته است که به گفتهٔ ابن غضائری (۷۶-۷۷،

۱. برای بحثی مفصل دربارهٔ شرایط و و قرینه‌های حمل بر تقیه، نک: صفری، ۴۷۵-۳۲۱، ۵۸۱-۶۵۳.

۲. در شماری از کتاب‌های رجالی، مواردی از نقل‌های راوی به عنوان شواهدی در ارزیابی راوی آمده است. برای نمونه‌هایی نک: بخاری، تاریخ الکبیر، ۱۶۱/۱، ۲۴۱/۴، ۱۲۰/۵؛ عقیلی، ۸۶/۱ - ۸۷، ۴/۲؛ ذهبی، ۱۰۷/۲، ۳۰۶/۳.

ش ۸۷)، محتوای آن بر پلیدی و مغایرت مذهب مؤلف دلالت ندارد: «عبدالله بن عبدالرحمان الأصم، المسمعی، أبو محمد. ضعيفٌ، مرتفعُ القول. له كتاب في الزيارات، ما يدلُّ على حُبِّ عظیمٍ، و مذهبٍ متهافٍ. و كان من كذابة أهل البصرة».

نمونه دیگر، داوری ابن غضائری (۹۵-۹۶، ش ۱۳۹) بر پایه نقد محتوایی کتاب محمد بن عبدالله کرخی است. او کتابی در رجال ممدوح و مذموم داشته است که به گفته ابن غضائری بر کذب و پلیدی مؤلف دلالت دارد.

چنانکه گذشت، هرچند میان دو مکتب حدیثی قم و بغداد در سده‌های نخستین در تفسیر مفهوم غلو و مصادیق آن اختلاف نظر است، اما عالمان هر دو مکتب درباره احادیث با محتوای غلو نگاهی انتقادی داشتند. این نگاه انتقادی به راویان چنین احادیثی نیز سرایت می‌کرد. اوصاف و عباراتی چون «مُخَلِّط» (برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، ۲۸۴، ش ۷۵۴؛ طوسی، الرجال، ۲۱۹، ش ۲۹۱۰)، «قلیل التخلیط» (برای نمونه نک: نجاشی، ۳۹۶، ش ۱۰۶۰) و «معدن التخلیط» (نجاشی، ۷۳، ش ۱۷۷) که در شرح حال برخی راویان و کتاب‌های حدیثی شان گزارش شده نتیجه نقد متنی است که در تحلیل محتوایی و رجالی قابل استفاده است.

بهره‌گیری از نتیجه تحلیل متنی و رجالی را می‌توان در دیدگاه ابن ولید درباره محمد بن اوربمه/اورمه قمی مشاهده کرد. داوری نجاشی درباره وی چنین است: «و حَكِي جماعة من شيوخ القميين عن ابن الوليد أنه قال: محمد بن أورمة طعن عليه بالغلو، و كل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد و غيره فقل به، و ما تفرّد به فلا تعتمد». ظاهراً سخن نجاشی درباره کتاب‌های وی که «وكتبه صحاح، إلا كتاباً ينسب إليه، ترجمته تفسیر الباطن، فإنه مخلط» (نجاشی، ۳۲۹، ش ۸۹۱) برآیند تحلیل متنی و رجالی است. می‌توان گفت که نجاشی این دیدگاه را پس از مقایسه کتاب‌های محمد بن اوربمه/اورمه با کتاب‌های حسین بن سعید - در پی تذکر ابن ولید - ارائه کرده است.

عباراتی مانند «صحيح الحديث» (برای نمونه نک: نجاشی، ۲۱، ش ۲۸؛ طوسی، فهرست، ۵۴، ش ۶۶)، «سَلِيم الحديث» (نک: طوسی، همانجا، ۵۴، ش ۶۶)، «نقی الحديث» (نک: نجاشی، ۹۳۱، ش ۳۴۵)، «واضح الحديث» (نک: نجاشی، ۴۰۵، ش ۱۰۷۳)، «جید الحديث» (نک: نجاشی، ۱۸۶، ش ۴۹۲)، «عين في الحديث» (نک: نجاشی، ۳۴۷، ش ۹۳۸)، «ثقة في حديثه» (برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، ۳۸، ش ۷۸؛

۱۴۲، ش ۳۷۰)، «صحيح الرواية» (برای نمونه نک: نجاشی، ۹۲، ش ۲۲۸؛ ۲۵۹، ش ۶۷۹)، «نقی الروایة» (نک: نجاشی، ۱۸۶، ش ۴۹۲)، «صالح الروایة» (نک: نجاشی، ۸۴، ش ۲۰۲)، «سَلیم الجنبۃ» (نک: نجاشی، ۲۱۹، ش ۵۷۲)، «واضح الروایة» (نک: نجاشی، ۳۸۸، ش ۱۰۴۸؛ ۳۹۶، ش ۱۰۶۰)، «قلیل السقط فی الروایة» (نک: نجاشی، ۳۵۴، ش ۹۴۸)، «سمع منه شیئاً کثیراً ولم یعثر علی زلّة فیہ ولا ما یشینہ» (نک: نجاشی، ۳۸۴، ش ۱۰۴۴) یا «کان ضعیفاً فی حدیثه» (نک: نجاشی، ۱۸۷، ش ۴۹۸؛ طوسی ۱۴۲۰، ۱۶، ش ۹)، «مختلط الأمر فی حدیثه» (نک: نجاشی، ۱۷۲، ش ۴۵۳)، «حدیثه لیس بذاک النقی» (نک: طوسی، ۶۱، ش ۷۶)، «حدیثه یُعرف و ینکر» و تعابیر مشابه (برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، ۷۷، ش ۱۸۳؛ طوسی، الفهرست، ۳۲، ش ۳۷)، «ضعیف فی حدیثه/ الحدیث» (برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، ۱۲۲، ش ۳۱۳؛ ۱۸۷، ش ۴۹۸)، «ضعیف الحدیث» (نک: نجاشی، ۸۰، ش ۱۹۲)، «مختلط الأمر فی حدیثه» (نک: نجاشی، ۱۷۲، ش ۴۵۳)، «مضطرب الحدیث» (نک: نجاشی، ۴۱۸، ش ۱۱۱۷)، «قلّ ما رأیت له حدیثاً سدیداً» (نک: نجاشی، ۱۵۶، ش ۴۱۰)، «حدیثه لیس بذاک النقی» و تعابیر مشابه (نک: نجاشی، ۱۹۰، ش ۵۰۹؛ طوسی، الفهرست، ۶۱، ش ۷۶) نتیجه نقد متنی است که در تحلیل رجالی قابل استفاده است. اوصافی چون «حَسَنُ التّصنیف/التّصانیف» (برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، ۲۳۶، ش ۶۲۵؛ طوسی، الفهرست، ۷۲، ش ۹۰) و «جید التّصنیف/ التّصانیف» برای نمونه‌هایی نک: نجاشی، ۳۸۵، ش ۱۰۴۶؛ طوسی، الفهرست، ۱۳۳، ش ۱۹۳) نیز ملحق به این نوع است.

نتیجه‌گیری

۱. نقد متن در سنت حدیث پژوهی شیعه، تاریخی کهن داشته و به عصر حضور ائمه (ع) بازمی‌گردد. افزون بر رهنمونی ائمه به نقد متن محور احادیث با برخی معیارهای معرفتی چون قرآن و سنت، نقد محتوایی احادیث و کتاب‌های حدیثی از سوی خود ائمه گزارش شده است. بسیاری از این نمونه‌ها، در قالب «عرضه حدیث بر ائمه» روایت شده است.
۲. عبارت‌های برجای مانده از متقدمان، توجه وافر ایشان به نقد محتوایی احادیث را نشان می‌دهد. نقد متنی احادیث با چندین هدف از سوی ایشان پی گرفته می‌شد: تصحیح مضمون احادیث، اعتبارسنجی کتب حدیثی، ارزیابی صدور احادیث، کشف جهت صدور و داوری رجالی دربارهٔ راویان.

۳. بر پایه آنچه گذشت می‌توان گفت که میان نقد متنی احادیث و مسأله صدور آنها، تلازم تامّ منطقی حاکم نیست، از این‌رو برخلاف کسانی که از نقد متن به عنوان روشی مطلق برای کشف صدور احادیث سخن می‌گویند، باید گفت که هر سخن موافق با معیارهایی چون قرآن، سنت، عقل و اجماع را نمی‌توان به معصومان نسبت داد و صدور آن را ثبات شده دانست.

۴. کشف آسیب‌های متنی همچون کاستی‌ها و افزوده‌ها، اختلاف و اضطراب الفاظ احادیث و حتی نسخه‌های مختلف از یک کتاب حدیثی از دیگر نتایج حائز اهمیت در نقد متنی احادیث نزد متقدمان بوده است.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، مدینه: المكتبة السلفية، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م.
۳. ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینة دمشق*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۴. ابن غضائری، احمد بن حسین، *الرجال*، تحقیق: سید محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ق/۱۳۸۰ش.
۵. ادلی، صلاح الدین بن احمد، *منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوی*، بیروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
۶. اعظمی، محمد مصطفی، *منهج النقد عند المحدثین: نشأته و تاریخه*، عربستان: مكتبة الكوثر، ۱۹۹۰/۱۴۱۰.
۷. اکبرنژاد، محمدتقی، *نقل به معنا در حدیث؛ ابعاد و آثار آن*، مجله فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، بهار ۱۳۸۷ش، ش ۵۵.
۸. ایزدپناه، عباس، *اثبات صدور حدیث از طریق مضمون شناسی و متن*، مجله علوم حدیث، تابستان ۱۳۷۶ش، ش ۴.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، *التاریخ الكبير*، دیار بکر (ترکیه): المكتبة الإسلامية، بی‌تا.
۱۰. بهبودی، محمدباقر، *معرفة الحديث*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ش.
۱۱. پهلوان، منصور، *پژوهشی در زمینه کتاب کافی و مؤلف آن*، تهران: نباء، ۱۳۸۲ش.
۱۲. همو، *کافی و اصول اربعمأة*، مجله سفینه، تابستان ۱۳۸۳ش، ش ۳.
۱۳. حرّعاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل‌البيت عليهم السلام لإحياء التراث، چ دوم، ۱۴۱۴ق.

۱۴. حسینی جلالی، باب «من لم یرو عن الأئمة علیهم السلام» فی کتاب «الرجال» للشیخ الطوسی، تراثنا، السنة الثانية، ربیع الثاني - رمضان، ۱۴۰۷ق، العددان الثاني و الثالث.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف، نهاية الإحکام فی معرفة الأحکام، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ دوم، ۱۴۱۰ق.
۱۶. حنبل ابن احمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بیروت: دارصاد، بی تا.
۱۷. خطیب بغدادی، احمد بن علی، الکفایة فی علم الروایة، تحقیق: احمد عمر هاشم، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.
۱۸. دمنی، مسفر عزم الله، مقایس نقد متون السنة، ریاض: مؤلف، ۱۹۸۴/۱۴۰۴.
۱۹. ذهبی، محمد بن احمد، میزان الإعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد بجاوی، بیروت: دار المعرفة، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م.
۲۰. ربّانی، محمدحسن، آسیب شناسی حدیث، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۲۱. سبحانی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ سوم، ۱۴۱۴ق.
۲۲. سلفی، محمد لقمان، إهتمام المحدثین بنقد الحدیث سنداً و متنأً، ریاض: دار الداعی للنشر و التوزیع، چ دوم، ۱۴۲۰ق.
۲۳. سیدمرتضی، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۴. الصحیفة السجادية الکاملة، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۳ش.
۲۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الاعتقادات، تحقیق: عصام عبدالسید، بیروت: دار المفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
۲۶. همو، معانی الأخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۷۹ق/۱۳۳۸ش.
۲۷. همو، کتاب من لا یحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ دوم، بی تا.
۲۸. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تحقیق: میرزا حسن کوجه باغی، طهران: منشورات الأعلمی، ۱۴۰۴ق/۱۳۶۲ش.
۲۹. صفری، نعمت الله، نقش تقیه در استنباط، قم: بوستان کتاب، چ اول، ۱۳۸۱ش.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن، إختیار معرفة الرجال، تحقیق: سیدمهدی رجائی، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۴ق.
۳۱. همو، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، تحقیق: سیدحسن موسوی خراسان، طهران: دارالکتب الإسلامیة، چ چهارم، ۱۳۶۳ش.
۳۲. همو، الأملی، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.

۳۳. همو، *العدة فی أصول الفقه*، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، قم: محقق، ۱۴۱۷ق/۱۳۷۶ش.
۳۴. همو، *الفهرست کتب الشیعة و أصولهم*، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی، ۱۴۲۰ق.
۳۵. همو، *المبسوط*، تحقیق: سیدمحمدتقی کشفی، طهران: المکتبه المرتضویه لإحیاء آثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.
۳۶. همو، *تهذیب الأحکام*، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، طهران: دار الکتب الإسلامیة، چ سوم، ۱۳۶۴ش.
۳۷. همو، *رجال الطوسی*، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۸. عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین وملاذ المجتهدین، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.
۳۹. عقیلی، محمد بن عمرو، *کتاب الضعفاء الکبیر*، تحقیق: عبدالمعطی أمين قلجی، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ دوم، ۱۴۱۸ق.
۴۰. عمادی حائری، محمد، *بازسازی متون کهن حدیث شیعه: روش، تحلیل، نمونه*، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸ش.
۴۱. قمی، ابوالقاسم، *قوانین الأصول*، کتابفروشی علمیة اسلامیة، ۱۳۷۸ق.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، طهران: دار الکتب الإسلامیة، چ پنجم، ۱۳۶۳ش.
۴۳. محمدباقر مجلسی، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، چ دوم، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
۴۴. همو، *ملاذ الأخیار*، تحقیق: مهدی رجائی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۶-۱۴۰۷ق.
۴۵. محمدتقی مجلسی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، تحقیق: سید حسین موسوی و علی پناه اشتهازدی، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانیپور، چ دوم، ۱۴۰۶ق.
۴۶. محمدی ری شهری، محمد، *پیش‌نیازهای حدیث شناسی*، مجله کیهان فرهنگی، خرداد ۱۳۸۳ش، ش ۲۱۲.
۴۷. مسعودی، عبدالهادی، *عرضه حدیث بر امامان علیهم السلام*: قسمت اول، فصلنامه علوم حدیث، زمستان ۱۳۷۶ش، ش ۶.
۴۸. همو، *عرضه حدیث بر امامان علیهم السلام*: قسمت دوم، فصلنامه علوم حدیث، پاییز ۱۳۷۷ش، ش ۹.
۴۹. معارف، مجید، *پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه*، تهران: مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح، ۱۳۷۴ش.
۵۰. همو، *نقل به معنا در حدیث: علل و پیامدهای آن*، مجله پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، پاییز ۱۳۸۵ش، ش ۱.

۵۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المقنعة*، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چ دوم، ۱۴۱۰ق.
۵۲. همو، *تصحیح اعتقادات الإمامیة*، تحقیق: حسین درگاهی، بیروت: دار المفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م
۵۳. همو، *جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة*، بیروت: دارالمفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
۵۴. همو، *عدم سهو النبی صلی الله علیه و آله*، بیروت: دار المفید، چ دوم، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
۵۵. موحد ابطحی، محمدعلی، *تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال*، قم: ابن المؤلف، چ دوم، ۱۴۱۷ق.
۵۶. مهریزی، مهدی، *نقد متن (۱): پیشینه تاریخی*، مجله علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۱ش، ش ۲۶.
۵۷. نجاشی، احمد بن علی، *فهرست أسماء مصنفی الشيعة المشتهر ب رجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، چ هفتم، ۱۴۲۴ق.
۵۸. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، تحقیق: عباس قوچانی، طهران: دار الکتب الإسلامیة، چ دوم، ۱۳۶۵ش.
59. Jonathan A.C. Brown, "How We Know Early Hadith Critics DidMatn Criticism and Why It's So Hard to Find", *Islamic Law and Society* 15 (Brill, Leiden, 2008).