

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)

سال دوازدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۴، پیاپی ۲۵

علامه شبر و دو رویکرد ثبوتی و اثباتی در حل مشکلات اخبار

محمد مهدی مسعودی^۱

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۲/۳۱

تاریخ تصویب: ۹۳/۰۲/۲۰

چکیده

شبهه زدایی از آموزه‌های دین امری اجتناب ناپذیر است. حدیث هم به عنوان یکی از منابع استنباط دینی از این امر مهم مستثنی نیست. شبهه زدایی از احادیث می‌تواند با رویکرد ثبوتی یا اثباتی انجام شود. رویکرد ثبوتی ناظر به مقام ثبوت یعنی واقع امر و حقیقت حال مورد پژوهش است؛ در حالی که در رویکرد اثباتی تنها دغدغه کاربرد نتایج آن وجود دارد. علامه شبر از دانشمندانی است که از هر دو رویکرد در حل مشکلات اخبار بهره برده است. روش ایشان

^۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اقلید

با دو رویکرد مذکور، موضوعی است که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: علامه شبیر، رویکرد ثبوتی و اثباتی، مشکل الحدیث.

مقدمه

دفع اشکال از ساحت احادیث یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان اسلامی از همان آغاز تدوین جوامع روایی و بلکه پیش‌تر بوده است. در میان کتب نگاشته شده شیعه، از کتاب یونس بن عبدالرحمن و برخی دیگر اصحاب ائمه (ع) که بگذریم؛^۱ شاید بتوان تلاش شیخ صدوق در معانی الاخبار و کوشش شیخ طوسی در استبصار را از گام‌های نخستین در این موضوع برشمرد. کتاب مصابیح الانوار سیدعبدالله شبیر (د ۱۲۴۲ق) نیز از جمله تلاش‌های سده‌های اخیر است که در پی حل مشکلات و تعارض میان اخبار و احادیث امامان (ع)، به‌ویژه در موضوعات اعتقادی برآمده که می‌دانیم همواره از دل مشغولی‌های نویسندگان و فقیهان امامی بوده است و می‌توان آن را اولین تالیف مستقل شیعه در مشکل الحدیث برشمرد.

نویسنده در همه‌جا با دقت فراوان و بهره‌گیری از دانش وسیع و درعین حال با استفاده از آثار کهن‌تر، به این موضوع پرداخته است و از این جهت که کتابی مستقل در مشکل الحدیث است، درخور توجه است؛ به‌ویژه که در دوره‌های متأخرتر ادبیات شیعی، کتاب‌هایی با این موضوع کمتر دیده می‌شود. جامع المعارف و الاحکام او نیز کتابی همسنگ بحار الانوار علامه مجلسی است که برخلاف بحار، مشتمل بر احادیث فقهی کتب

۱. یونس بن عبدالرحمن (د ۲۰۸ق) در موضوع اختلاف الحدیث کتابی موسوم به اختلاف الحدیث و مسائله داشته است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۱۸۱). پس از او می‌توان از محمد بن ابی عمیر (د ۲۱۷ق) و کتابش موسوم به اختلاف الحدیث (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۲۶-۳۲۷)، نیز احمد بن محمد بن خالد برقی (د ۲۸۰ق) و کتابی با همین نام (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۶۳-۶۲) و محمد بن احمد بن داوود قمی (د ۳۶۸ق) و کتابش موسوم به الحدیثین المختلفین (نجاشی، ۱۴۱۶، ص ۳۸۴) نام برد.

اربعه حدیثی نیز می‌شود. (کاظمی، بی تا، ج ۲، ص ۸۶) در این قسمت، روش سیدعبدالله شبر در حل مشکلات اخبار مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۱. مشکل الحدیث

مشکل در لغت به چیزی گفته می‌شود که به دلیل مشابهت با دیگری موجبات اشتباه را فراهم کند. ابن فارس گوید: «الشین والكاف واللام مُعْظَمٌ بِأَبِهِ الْمُمَائِلَةُ، تَقُولُ: هَذَا شَكْلٌ هَذَا، أَى: مِثْلُهُ». (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۴) در لسان العرب آمده است: «أَشْكَلَ الْأَمْرُ: التَّبَسُّ، وَ أُمُورٌ أَشْكَالٌ: مُتَلَبِّسَةٌ» (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۱، ص ۳۵۷) و بالاخره در معجم الوسیط آمده: «الإشْكَالُ: الْأَمْرُ يُوجِبُ التَّبَاسُ فِي الْفَهْمِ إِشْكَالٌ أَمْرِي أَسْتِ كَمَا مَوْجِبُ اشْتِبَاهِ فِي فَهْمٍ كَرَّد» (انس، ۱۴۱۰، ص ۴۹۱). به این ترتیب، مشکل چیزی است که فهم آن جز با دفع اشکال ممکن نیست.

مشکل الحدیث به عنوان شاخه‌ای از فقه الحدیث، در مجموعه دانش‌های حدیثی، رسالت دفع شبهه از احادیث را برعهده دارد که در این راستا در کنار رویکرد اثباتی، به رویکرد ثبوتی مفسر در تعامل با حدیث نیز نیازمند است.

نورالدین عتر حدیث مشکل را حدیثی دانسته که با قواعد در تعارض و در نتیجه موهم معنای باطلی بوده و یا با نص شرعی دیگری در تضاد باشد. (عتر، ۱۴۱۲، ص ۳۳۷) این در حالی است که برخی، دربر داشتن الفاظ غریب را نیز در تعریف حدیث مشکل داخل می‌دانند. چنان که مامقانی آن را چنین تعریف کرده است: «حدیث مشتمل بر الفاظ سخت که معانی آن‌ها را جز افراد خبره نمی‌دانند و یا حاوی مطالب پیچیده که جز دانایان توان فهم آن را ندارند». (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۱۶) اما به نظر می‌رسد که وجود الفاظ غریب، موجبات ابهام حدیث را فراهم می‌کند و لزوماً وقوع اشتباه یا شبهه را در پی ندارد.

مهم‌ترین فایده این علم، دفع ایراد و اشکال از ساحت احادیث و به دنبال آن حفظ دین از طعن مخالفان و معاندان است. اما باید گفت فایده‌های مشکل الحدیث منحصر به این فایده نیست؛ بلکه این علم از جهت عدم انحصار آن به شاخه خاصی از علوم اسلامی و

شمولیت آن بر فقه و عقاید و تفسیر و از همه مهم تر جلوگیری از تضييع حدیث، از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است.^۱

۲. توضیح دو رویکرد

گفتنی است در مقام تأویل و یا دفاع از حدیث می‌توان با دو رویکرد و نگرش به پژوهش پرداخت؛ یکی رویکرد پژوهشی محض یا ثبوتی و دیگری رویکرد اثباتی یا منتقدانه. در نگرش اثباتی به طور عمده، احادیث با دید و دغدغه احراز و اثبات صدور و درستی مفاد آن از معصوم (ع) مورد پژوهش قرار می‌گیرند تا به مفاد آن عمل گردد؛ خواه درستی و صدورش با قطع و یقین احراز شود و خواه یا به کمتر از قطع و یقین دست یافته و حدیث از گردونه حجّیت و اعتبار ساقط گشته و به مفاد آن عمل نگردد. پژوهش با چنین رویکردی، با دید و دغدغه کاربرد نتایج همراه است. اما گاهی نیز پژوهش نه با دغدغه کاربرد نتایج، بلکه برای نیل به واقع امر و حقیقت حال حدیث انجام می‌شود که چنین رویکردی را ثبوتی می‌نامیم. در چنین رویکردی پژوهشگر در پی دستیابی به ثبوت و واقع حال حدیث است و چه قطع به صدور حدیث و درستی مفادش بیابد و چه گمان و شک پیدا کند؛ حدیث را در همان حدّ و جایگاه می‌نشانند (احسانی فر، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴). چنین رویکردی بیشتر در مقام دفع شبهه یا دفاع از حدیث به کار می‌رود.

۳. علامه شبّر و شبهه‌زدایی از احادیث

زدودن شبهه از روایات در موارد بسیاری از طریق مراجعه به قرائن متصل مانند حال مخاطب یا منفصل مانند اسباب صدور حدیث و یا شناسایی ساختار جملات و یا جمع عرفی روایات به ظاهر متنافی انجام شدنی است؛ اما در مواردی نیز استفاده از قواعد معمول در فهم روایات، برای زدودن شبهه کارایی ندارد که در این صورت رویکردی ثبوتی را در

۱. نگارنده در مقاله‌ای جداگانه، مشکل الحدیث و سهم آن در مجموعه دانش‌های حدیثی را مورد بررسی قرار داده است (نک: مسعودی، محمد مهدی، «مشکل الحدیث و سهم آن در مجموعه دانش‌های حدیثی»، مشکوٰه، شماره ۱۰۷، تابستان ۱۳۸۹).

تعامل با حدیث می‌طلبد. با چنین رویکردی، جنبه صدور روایت به هیچ‌انگاشته شده و مفسر در صدد یافتن احتمالی در عالم واقع به منظور جلوگیری از طرح و تزییع حدیث است؛ هر چند این احتمال، حتی از نظر خود مفسر، بعید به حساب آید.

با نگرشی به عملکرد علامه شبر در مصابیح‌الانوار می‌توان دریافت که وی به هنگام برخورد با احادیث مشکل، در بیشتر موارد و البته در صورتی که حدیث از نظر متنی، خلاف اصول مذهب نباشد، بر فرض صحت صدور، به توجیه حدیث پرداخته و در بسیاری موارد با طرح احتمالاتی چند در مقام ثبوت، تکلیف اثبات را از گردن ساقط نموده است. در اینجا ابتدا به ذکر نمونه‌هایی از عدم عنایت شبر به احراز صحت صدور و عنایت او به کفایت احتمال و عدم لزوم اثبات به هنگام حل مشکلات احادیث پرداخته و پس از آن با ارائه نمونه‌ها و مصادیق روشن، روش وی را در شبهه‌زدایی از احادیث پیگیری می‌نمایم.

۳-۱. عدم عنایت به احراز صحت صدور

بر اهل تحقیق پوشیده نیست که ضعف خبر دلیل بر مجعول بودن آن نمی‌باشد زیرا اگر خبر فاسق حقیقتاً مساوی با دروغ بود قرآن به تبیین از خبرش فرمان نمی‌داد^۱ به خصوص که در احادیث فراوانی از رد و انکار احادیثی که احتمال صدورشان از معصوم (ع) به طور قطع منتفی نیست نهی شده است. در حدیث ابوبصیر آمده است: «عَنْ أَحَدِهِمَا (ع) قَالَ: لَا تُكَذِّبُوا بِهِ حَدِيثَ أَتَاكُمْ بِهِ مُرْجِيٌّ وَلَا قَدْرِيٌّ وَلَا خَارِجِيٌّ نَسَبَهُ إِلَيْنَا فَإِنَّكُمْ لَا تَذَرُونَ لَعْلَهُ شَيْءٌ مِنَ الْحَقِّ فَتُكَذِّبُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ»؛ هر گاه مرجئی یا قدری یا خارجیی حدیثی برای شما نقل کرد و به ما نسبت داد آن را دروغ شمارید زیرا شما نمی‌دانید، شاید آن حدیث درست باشد و شما خداوند را بر فراز عرشش تکذیب نموده‌اید (صدوق، بی تا، ج ۲، ۳۹۵).

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک و واری کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد، از آنچه کرده‌اید پشیمان شوید] (حجرات: ۶).

از آنجا که شبر به دنبال نیل به عالم ثبوت و واقع حال حدیث بوده، در مواردی با وجود تردید در انتساب آن، اقدام به توجیه آن نموده است:

مثال ۱:

«ما رَوَى عَنِ النَّبِيِّ (ص) أَنَّهُ قَالَ: عَلَمَاءُ أُمَّتِي أَنْبِيَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَوْ كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ أَفْضَلُ مِنَ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ»؛ روایت است از پیامبر (ص) که فرمود: دانشمندان امت من پیامبران بنی اسرائیلند یا [روایت شده:] مانند پیامبران بنی اسرائیلند یا [روایت شده:] برتر از پیامبران بنی اسرائیلند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۴).

شبر ذیل این حدیث می نویسد: «پس از فحص و تتبع آن را در اصول و اخبارمان نیافتیم. به ظاهر از موضوعات عامه است؛ اما می توان آن را به دو وجه توجیه نمود» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۴).

مثال ۲:

«ما روينا من كتاب مصباح الشريعة و مفتاح الحقيقة قال: قال الصادق (ع): العبودية جوهرة كنهها الربوبية، فما فقد من العبودية وجد في الربوبية و ما خفي عن الربوبية أصيب في العبودية، قال الله تعالى: «سنريهم آياتنا في الأفق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد» (فصلت: ۵۳)؛ آنچه از کتاب مصباح الشريعة و مفتاح الحقيقة روایت است که حضرت صادق (ع) فرمود: عبودیت (بندگی حقیقی) جوهریست که اساس آن ربوبیت است؛ پس آنچه از مقام عبودیت ناپیدا شد، در مقام ربوبیت پیدا گردد و هر مقداری که از مراتب ربوبیت مخفی و پوشیده گشت؛ در مراحل عبودیت آشکار گردد. خداوند متعال می فرماید: «سنريهم آياتنا في الأفق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد؛ زودا که آیات قدرت خود را در آفاق و در وجود خودشان به آنها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. آیا اینکه پروردگار تو در همه جا حاضر است کافی نیست؟» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۱).

شبر پس از بحثی در خصوص صحت انتساب و اعتبار این کتاب، با توجه به اینکه شیوه او در حل مشکلات اخبار، عدم عنایت به ضعف سندی است، بر فرض صحت و ثبوت

حدیث به حل اشکال آن می‌پردازد: «و کيفَ كانَ فَالْكَلامِ في الخَبِرِ على تَقديرِ صِحَّتِهِ و ثبوتِهِ...؛ به هر حال بنا بر صحت و ثبوت حدیث سخن در مورد آن اینچنین است...» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۲).

مثال ۳:

شبر در پاسخ به استدلال قائلان به افضلیت ملائکه بر انبیا، راجع به حدیث قدسی «وَ إِذَا ذَكَرْتَنِي عَبْدِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ خَيْرٌ مِنْ مَلَأَةٍ»؛ و چون بنده ام مرا در میان گروهی یاد کند، در میان گروهی بهتر یادش می‌کنم، گویا در صحت این روایت تردید داشته؛ اما این تردید، مانع از دفع اشکال حدیث نشده و می‌گوید: «بعد از تسلیم حجیت آن، دلالت دارد بر اینکه ملائکه افضل از ملا بشر است و می‌دانیم که ملا بشر همان مجمع عوام از آن‌هاست نه مجمع انبیا. از این رو، از افضل بودن ملائکه از عوام بشر، افضلیت آن‌ها بر انبیا استفاده نمی‌شود» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۲۷).

۲-۳. کفایت احتمال و عدم لزوم اثبات

در مقام اثبات، حدیث با دغدغه احراز درستی مفاد آن از معصوم مورد پژوهش قرار می‌گیرد تا به مفاد آن عمل گردد؛ اما در صورت عدم دستیابی به دلیلی که با آن، هم شک و شبهه از حدیث زدوده شود و هم کارایی حدیث در مقام عمل محفوظ ماند، صرف دادن احتمال در مقام واقع و ثبوت کفایت می‌کند.

شبر با عنایت به این نکته، در پی نقل روایتی منقول از امام رضا(ع) که ضمن آن آمده است: «زمانی که آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا»؛ خدا و فرشتگان بر پیامبر درود می‌فرستند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر او درود فرستید و به فرمانش به خوبی گردن نهید. (احزاب: ۵۶) نازل شد؛ از آن حضرت پرسیده شد که ای رسوا خدا! ما معنای سلام بر شما را دانستیم اما چگونه صلوات بر شما را توضیح دهید. حضرت فرمود: بگویید: اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَ آلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۶)؛ به تبیین اشکال آن پرداخته و می‌گوید: «صلوات به این شکل از طُرُق عامه و خاصه به

استفاضه وارد شده است؛ اما همچنان اشکال مشهوری در اینجا به چشم می‌خورد و آن اینکه ارباب فن معانی و بیان، به این مطلب تصریح نموده‌اند که مشبه‌به باید اقوی از مشبه باشد. همان‌گونه که گفته می‌شود: «زیدٌ کالاسد»، در حالی که در اینجا این‌گونه نیست؛ چراکه پیامبر اسلام (ص) به اجماع مسلمانان، اشرف است از ابراهیم (ع) و غیر او. از این رو، دانشمندان اسلام برای پاسخ به این اشکال توجیهاتی را ذکر آورده‌اند (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۵).

او در پنجمین توجیه درباره این حدیث می‌گوید: از آنجا که ابراهیم (ع) برتر از پیامبران قبل از خود بوده است، صلوات بر او افضل از صلوات بر جمیع پیامبران و غیر پیامبران قبل از اوست و همین‌گونه است صلوات بر پیامبر اسلام (ص) که از صلوات بر قبل از ایشان که از جمله آن‌ها ابراهیم و آل ابراهیمانند؛ افضل است (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۶).

وی به اشکالی که بر این توجیه وارد شده نیز اشاره نموده و می‌نویسد: این توجیه اشکال حدیث را حل نمی‌کند، مگر اینکه ثابت شود که فضل صلاه بر ابراهیم (ع) نسبت به افراد ماقبلش بیشتر از فضل صلاه بر پیامبر (ص) نسبت به اشخاص ماقبل ایشان است؛ در حالی که اثبات چنین چیزی دشوار و ناممکن است. اما در پاسخ می‌گوید: این اشکال چنین جواب داده شده که کسی که در مقام جواب شبهه است، لازم نیست چیزی را اثبات کند؛ بلکه صرفِ دادنِ احتمال، کافی است (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۶).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۴. قالب‌های دفع شبهه از احادیث

۴-۱. بیان دلالت‌های مختلف الفاظ و عبارات

۴-۱-۱. حمل بر مورد خاص

در روایتی عمرو بن شمر مرفوعاً از پیامبر (ص) نقل نموده که فرمود: «سَيَكُونُ مِنْ بَعْدِي سُنَّةٌ، يَأْكُلُ الْمُؤْمِنُ فِي مِعَاءٍ وَاحِدٍ وَيَأْكُلُ الْكَافِرُ فِي سَبْعَةِ أَمْعَاءٍ»؛ پس از من سنتی خواهد آمد که مؤمن با یک روده و کافر با هفت روده غذا می‌خورد (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲).

شبیر در توجیه این حدیث که از طرق اهل سنت نیز با الفاظ دیگری وارد شده، هشت احتمال را آورده است؛ از جمله اینکه این روایت در مورد شخص خاصی صادر شده که

خوراکش بسیار بوده و اسلام آورده، اما پس از آن خوراکش اندک شده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲).

۴-۱-۲. حمل بر غالب

مثال ۱:

«مَا رَوَيْنَاهُ عَنِ الصَّدُوقِ فِي الْفَقِيهِ عَنِ الصَّادِقِ (ع) قَالَ: أَعْدَاءُنَا يَمُوتُونَ بِالطَّاعُونَِ وَأَنْتُمْ تَمُوتُونَ بِعِلَّةِ الْبُطُونِ، أَلَا إِنَّهَا عَلَامَةٌ فِيكُمْ يَا مَعْشَرَ الشَّيْعَةِ؛» از امام صادق (ع) روایت است که فرمود: دشمنان ما به مرض طاعون می‌میرند و شما به درد شکم. پس ای گروه شیعه! این نشانه‌ای است در میان شما (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴).

چه بسا مشاهده مرگ بسیاری از شیعیان در اثر طاعون و دشمنان آن‌ها به عکس، این حدیث را دچار مشکل کند؛ علاوه بر آنکه با روایتی که دلالت دارد بر اینکه مردن در اثر طاعون شهادت است در تنافی است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴).

شبر در مقام پاسخ به این اشکال می‌گوید: ممکن است گفته شود این حدیث، نظر به غالب موارد دارد؛ همان‌گونه که در بلدان روم طاعون غالب بوده، اما در بلدان شیعه مانند بلدان عجم، کثرت امراضی که از بیماری شکم، مانند پیری و قولنج و اسهال و مانند آن به وجود می‌آیند، غالب بوده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۴-۲۳۵). نیز ممکن است گفته شود که طاعون برای دشمنان مقدر گردیده است، اما زمانی که در میان شیعیان واقع شود، بر آن‌ها رحمت خواهد بود؛ چنان که در روایت وارد شده است که طاعون برای قومی عذاب و برای قوم دیگر رحمت است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۳۵).

مثال ۲:

«عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سُلَيْمَانَ الدَّيْلَمِيِّ عَنْ أَبِيهِ رَفَعِ الْحَدِيثَ إِلَى الصَّادِقِ (ع) قَالَ يَقُولُ وَكَذَلِكَ الزُّنَا يَا رَبِّ مَا ذَنْبِي فَمَا كَانَ لِي فِي أَمْرِي صُنْعٌ قَالَ فَيُنَادِيهِ مُنَادٍ فَيَقُولُ أَنْتَ شَرُّ النَّاسِ أَذْنَبَ وَالِدَاكَ فَتُبْتُ عَلَيْهِمَا وَأَنْتَ رَجَسٌ وَلَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا طَاهِرٌ؛» از امام صادق (ع) روایت است که زنزاده به درگاه الهی عرضه می‌دارد: پروردگارا، گناه من چیست؟ من راجع به خود کاری نکردم. منادی او را صدا می‌زند: تو بدترین افراد سه گانه هستی. پدر و مادرت

مرتکب گناه شدند، پس تو بر آن‌ها مهربان شدی و به کارشان راضی گشتی. تو ناپاک می‌باشی و در بهشت داخل نمی‌شود مگر کسی که پاک باشد (صدوق، بی تا، ج ۲، ص ۵۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۸۵).

شبر پس از بیان اشکال حدیث مبنی بر عدم توافق آن با قانون عدل، توجیهاتی را در حل اشکال آن بیان نموده، از جمله می‌نویسد: اولین توجیه اینکه بر غالب موارد حمل شود و از آنجا که غالباً ولدالزنا با اختیار خودش، معصیت و افعال منجر به کفر را مرتکب می‌شود، از این رو، در این حدیث به عدم دخول او به بهشت حکم گردیده است؛ اما تا از او کفری ظاهر نشود، محکوم به آن نمی‌گردد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۵).

۴-۲. بیان وجوه معانی احتمالی

شبر در پاره‌ای موارد، به دلیل پیچیدگی بیش از حد معنای روایت، به بیان احتمالات مختلف در تبیین آن روی آورده است. گاهی نیز وجوهی را که در حل حدیث مشکل به ذهنش رسیده و یا از دیگران نقل شده آورده، اما آن را نپذیرفته و بر آن اشکال نموده است.

مثال ۱:

روایتی است که عمرو بن شمر مرفوعاً از پیامبر (ص) نقل نموده که فرمود: پس از من سنتی خواهد آمد که مؤمن با یک روده و کافر با هفت روده غذا می‌خورد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲). شبر در توجیه این حدیث ضمن برشمردن هشت احتمال، در پایان تداخل برخی از وجوه را در برخی دیگر چنین گوشزد کرده است:

(۱) این حدیث ضرب‌المثل است؛ زیرا مؤمن جز از حلال نمی‌خورد و از محرّمات و شبهات پرهیز می‌نماید، اما کافر توجهی ندارد که چه می‌خورد و از کجا و چگونه می‌خورد.

(۲) ضرب‌المثلی است برای مؤمن و زهد او در دنیا و کافر و حرص او بر آن و معنای آن کثرت خوردن نیست، بلکه مراد این است که مؤمن به دلیل زهدش در دنیا جز اندک از آن

نمی خورد؛ اما کافر به دلیل عدم قناعتش، توجهی ندارد که از کجا می خورد و وصف کافر به زیادی خوراک، تأکید بر روش مرسوم اوست.

۳) تحریک و جوشش او در مقابل سنگدلی و شهوترانی است که پری شکم، وی را به آن سو می کشاند.

۴) مؤمن با گفتن تسمیه، شیطان را در خوراک خود شریک نمی کند برخلاف کافر.

۵) این روایت در مورد شخص خاصی وارد شده که خوراکش بسیار بوده و اسلام آورده، پس از آن خوراکش اندک شده است.

۶) کافر هفت برابر مؤمن می خورد.

۷) شهوت کافر هفت برابر شهوت مؤمن است. در اینجا معده کنایه از شهوت است؛ چراکه غذا را طلب نموده و جذب می کند.

۸) هر انسانی هفت معده دارد؛ معده معروف که سه معده رقیق و سه معده غلیظ به آن متصل است؛ اما مؤمن برخلاف کافر، به دلیل میانه روی و تسمیه گفتن، به پر نمودن یکی از آن ها اکتفا می کند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۲-۲۷۳).

مثال ۲:

«ما روی من طریق الجمهور عن النبي(ص) إنه قال: لَعْنُ اللَّائِي سَارِقٍ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ»؛ روایتی است منقول از پیامبر(ص) که فرمود: خدا لعنت کند سارق را که تخم مرغ می دزدد پس دستش بریده شود و ریسمان می دزدد [باز هم] دستش بریده می شود (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷).

این روایت با اخبار متواتری دال بر جواز قطع دست در کمتر از نصاب یک چهارم دینار، منافات دارد؛ از این رو، توجیهاتی برای آن گفته شده که شبر ضمن نقل آن ها برخی را نیز نقد کرده است:

۱) مراد از «بَيْضَةٌ» در اینجا «بَيْضَةُ الدَّرْعِ» و مراد از «حَبْلٌ»، «حَبْلُ السَّفِينَةِ» باشد و شکی نیست که هر دو به حد نصاب رسیده اند؛ اما این اشکال بر آن وارد است که در اینجا مقام مقام ناچیز شمردن است؛ پس سزاوار این است که مراد از بیضه و حبل، آنچه متبادر به ذهن است، باشد. همان گونه که نمی گویی: خداوند فلانی را زشت گرداند که خودش را

به خاطر ادعای پادشاهی یا با سرقت خزانه سلطان به دام مرگ انداخت. اما این اشکال را می‌توان این گونه پاسخ داد که در اینجا مقام، مقام سفیه شمردن نظر سارق است؛ زیرا اقدام به سرقت چیزی نموده که برایش سودی نداشته است؛ مانند «بَيْضَةُ الدَّرْعِ» و «حَبْلُ السَّفِينَةِ» نه مقام ناچیز شمردن بَها (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷).

۲) توجیه ابن قتیبه و آن اینکه وقتی خداوند متعال آیه شریفه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»؛ و مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده‌اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا بئیرید (المائده: ۳۸) را به صورت مطلق نازل فرمود؛ پیامبر (ص) گمان نمود که بر هر سارق و سارقه‌ای عمومیت دارد؛ اما پس از آن امر بر او روشن شد و این فرمایش حضرت (ص)، پیش از بیان حکم واقعی از سوی خداوند متعال، از ایشان صادر شده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸). اما بعد این سخن پوشیده نیست؛ علاوه بر اینکه این توجیه بر اصول باطل اهل سنت، منطبق است نه بر اصول حق ما شیعیان که معتقدیم: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید. این سخن بجز وحیی که وحی می‌شود نیست (النجم: ۴۳)» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸).

۳) مراد از بَيْضَةُ «شَيْءٌ عَظِيمٌ» است؛ چرا که بَيْضَةُ گاهی بر آن اطلاق می‌گردد؛ همان گونه که گفته می‌شود: «بَيْضَةُ الْبَلَدِ» و «بَيْضَةُ الْإِسْلَامِ» و مراد از حبل نیز چیز کمی است که به حد نصاب رسیده است. در این صورت معنای روایت این گونه است: «لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْكَثِيرَ فَتَقَطَّعُ يَدُهُ وَ يَسْرِقُ الْقَلِيلَ فَتَقَطَّعُ يَدُهُ» و مراد از قلیل، چیزی است که به حد نصاب رسیده است که از نظر عرف، یا بالاضافه قلیل محسوب می‌شود (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸).

مثال ۳:

مطلبی است که شیخ حر عاملی در برخی روایات غیر معتمده آورده است که: «مَنْ عَرَفَ الْحَقَّ لَمْ يَعْبُدِ الْحَقَّ» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۲). شبر بر فرض صحت حدیث، دوازده وجه در توجیه آن آورده است:

۱) اینکه مراد از عبادت در این حدیث جحود و انکار باشد، در این صورت معنای حدیث این گونه است: کسی که حق را شناخت، آن را انکار نمی‌کند. ارباب لغت مانند

صاحب قاموس نیز به این معنا تصریح نموده‌اند و فرمایش خداوند متعال نیز بر این مطلب تصریح دارد: «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَلْدًا فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ»؛ بگو: اگر برای [خدای] رحمان فرزندی بود، خود من نخستین پرستندگان بودم» (الزخرف: ۸۱). «عابِدین» در این آیه به معنای «جَاهِدین» آمده است.

۲) اینکه «يُعْبَد» با تشدید خوانده شود به معنای «يُذَلَّل» یعنی کسی که حق را شناخت؛ آن را با کوچک شمردن طاعات و ارتکاب محرمات، خوار نمی‌کند.

۳) مراد این باشد که کسی که حق را شناخت، یعنی به حقیقت معرفت رسید، حق را عبادت نمی‌کند، زیرا حقیقت معرفت تنها روز قیامت حاصل می‌شود و در این روز تکلیف منقطع است.

۴) مراد این باشد که کسی که حق را شناخت یعنی حقیقت معرفتی که در این دنیا ممکن است، به دست آورد؛ حتی چنین شخصی نیز حق را عبادت نموده است چه رسد به شخص پایین‌تر از او از حیث معرفت.

۵) مراد این باشد که کسی که حق را شناخت یعنی کسی که خدا را شناخت، حق عبادت را ادا نموده است. میان این وجه و وجه قبلی تفاوتی است که با تأمل روشن می‌شود.

۶) اینکه «مَنْ» اسم استفهام انکاری به معنای نفی باشد که در این صورت معنا چنین است: چه کسی است که حق را بشناسد اما او را عبادت نکند؟ و حذف «واو» در اینجا ضروری نمی‌زند؛ همانند قول مُتَبَّی که می‌گوید: «أَيُّ يَوْمٍ سَرَرْتَنِي بِهِ وَصَالٍ لَمْ تَرُعْنِي ثَلَاثَةً بِصُدُودٍ» یعنی: «وَلَمْ تَرُعْنِي».

۷) اینکه «مَنْ» اسم موصول به معنی الذی باشد و مراد از آن خداوند متعال باشد و مراد از حق، حقایق اشیا باشد که در این صورت معنا چنین است: کسی که حقایق اشیا را شناخت، عبادت نمی‌کند؛ زیرا چنین شخصی معبود است نه عابد.

۸) اینکه معنا همانند وجه قبلی باشد و «يُعْبَد» بنابر مجهول، خوانده شود؛ یعنی کسی که حقایق اشیا را شناخت که همان خداوند متعال است؛ چنین کسی حق عبادتش به جا آورده نشده است.

۹) اینکه «یُعْبَد» بنابر مجهول، خوانده شود و مراد این باشد که کسی که حق را یعنی خداوند متعال را شناخت هیچ گاه به واسطه حق، عبادت نمی‌شود؛ زیرا رب و اله بودنش ممتنع است.

۱۰) اینکه مراد از حق، حق واجب مؤمنان که بر گردن این عارف است؛ باشد و «لم یُعْبَد» با تشدید و با صیغه معلوم خوانده شود که معنای عبارت چنین است: کسی که حق واجب بر خود را شناخت؛ آن را خوار نمی‌کند. در اینجا یُعْبَد به معنای یُدَلِّل است.

۱۱) اینکه «عَرَفَ» با تشدید خوانده شود و «یُعْبَد» مشدد و مبنی بر مفعول یا فاعل باشد و برخی از وجوه گذشته در مورد آن جاری گردد.

۱۲) از آنجا که کنه ذات خدای متعال شناخته نمی‌شود و معرفت، تنها به صفات و اسما و افعال خداوند متعال و انبیا و حجت‌های او تعلق می‌گیرد که این‌ها هم عبادتشان جایز نیست؛ پس کسی که به اسم یا صفتی معرفت یافت، می‌داند که آن مستحق عبادت نیست؛ پس آن را عبادت نمی‌کند و هر کس آن را عبادت کرد، خداوند را نشناخته و او را عبادت نکرده است. (شبّر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳)

۳-۴. جمع عرفی و تبرعی روایات

این نکته پذیرفته است که معصومین (ع) همگی نور واحدند و معارف صادر شده از آن بزرگواران هم سو و متمم یکدیگرند. آنان آینه واقع نمای معارفند؛ از این رو، هیچ تنافی و اختلافی در گفتار و کردارشان وجود ندارد.

اکنون جای این سؤال باقی است که وظیفه منطقی و عقلایی ما در مواجهه با احادیث متعارض چیست؟ عمل به قاعده «الْجَمْعُ بَيْنَ الْمُتَعَارِضِينَ مَهْمَا أَمَكَنَ أَوْلَىٰ مِنَ الطَّرْحِ؛ جمع میان دو دلیل متعارض اگر ممکن باشد؛ بهتر از کنار زدن آن دو دلیل است» نزد اصولیان مشهور است (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۴۴۶).

مفاد قاعده آن است که تا حد امکان، جمع میان دو دلیل متعارض و عمل به هر دوی آن‌ها بهتر از کنار نهادن هر دو یا یکی از آن‌هاست. در گستره کاربرد این قاعده گفته‌اند: مراد از امکان جمع، جمع عرفی است که خردمندان در محاورات خویش به کار می‌برند؛

جمعی که مقتضای قواعد زبانی است و به آن جمع دلالی نیز گفته می‌شود (مدیرشانه‌چی، بی تا، ص ۱۹۵).

اما گاهی دیده می‌شود که در مقام جمع میان دو گروه از روایات متعارض به گونه‌ای عمل می‌شود که حدیث را از معنای ظاهر و راجح خود خارج ساخته و معنایی بسیار دور از ذهن بر آن می‌پوشاند؛ معنا و مفهومی که به هیچ‌عنوان گنجایش و ظرفیت همراهی با لفظ حدیث را ندارد (طباطبایی، بی تا، ص ۲۱۱-۲۱۴). این گونه جمع، که به جمع تبرعی موسوم است، بر اساس توجیه و تأویل‌های عقلی صورت می‌گیرد. چنین جمعی را نمی‌توان جمع بین محتوای روایات بر شمرده؛ هر چند در مقام ثبوت، به هنگام دفع شبهه از روایات، همچنان کارایی دارد؛ زیرا در هر حال این احتمال وجود دارد که گوینده غیر از معنای ظاهری آن را اراده کرده باشد.

۴-۳-۱. جمع عرفی

عوامل متعددی از جمله وفور نقل به معنا در روایات، به‌طور طبیعی اختلاف‌های فراوانی را در متن‌های منقول به وجود آورده است که در مواردی تعارض‌نمایی دارند. نخستین نمودهای تعارض بین متون روایات، نباید بهره‌گیرنده از آن‌ها را شتابزده به نفی و طرد اعتبار بخشی از آن‌ها سوق دهد. به‌ویژه اگر اصل وفور کاربرد نقل به معنا در گزارش روایان پذیرفته شود، زمینه لازم برای جمع بین گزارش‌های به‌ظاهر معارض به وجود می‌آید؛ زیرا محقق از دایره بسته واژه‌ها و ساختارهای بیانی خارج شده، توجه اصلی را به محتوا و پیام اصلی روایت‌ها منعطف می‌کند و به این طریق، در پی کشف هماهنگی‌های محتوایی روایات خواهد بود (سلطانی، ۱۳۷۹، ص ۳۶).

حمل عام بر خاص (تخصیص)، حمل مطلق بر مقید (تقیید)، حمل مجمل بر مفصل، حمل روایت بر شرایط و حالات خاص مکلف (همچون ضرورت و اضطرار، عدم تمکن و توانایی، تقیه، سهو و فراموشی، ناآگاهی و جهل مکلف، ترس و خوف)، حمل صیغه امر بر استحباب، حمل صیغه امر بر رخصت و رفع خطر، حمل صیغه نهی بر کراهت، حمل بر مجاز، حمل بر تخیر، حمل بر زمان و مکان خاص، حمل روایات بر قدر متیقن، حمل

روایت بر واقعه‌ای خاص، حمل بر خروج تخصصی و... را می‌توان از نمونه‌های پر کاربرد جمع عرفی میان اخبار به‌ظاهر متنافی برشمرد. در ادامه به نمونه‌هایی از این‌گونه جمع که مورد عنایت شبر بوده است؛ اشاره می‌کنیم.

۴-۳-۱-۱. حمل نهی بر کراهت

«رَوِيَ أَنَّهُ إِذَا وَقَعَ الطَّاعُونَ فِي أَهْلِ مَسْجِدٍ فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَفِرُوا مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ»؛ روایت شده اگر در بین مردمی که در مسجد هستند، طاعون پیدا شود حق ندارند از آن مسجد بگریزند و به مسجد دیگر بروند (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۲۵۴؛ حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۳۰).

شبر در جمع میان این روایت و روایاتی که جواز فرار از طاعون از آن‌ها استفاده می‌شود؛ می‌گوید: «ممکن است این روایت را بر فرض قبول صحت آن، بر کراهت حمل نمود و شاید هم مکان (مسجد بودن)، مدخلیتی در این نهی داشته است» (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۶).

۴-۳-۱-۲. حمل بر استحباب

«عن الفاضل الحلبي في السرائر، نقلاً من كتاب أبي عبد الله السيارى قال: قلت لأبي جعفر الثاني (ع) قوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيتقدم بعضهم فيصلي جماعة فقال إن كان الذي يؤم بهم ليس بينه وبين الله طلبه فيفعل، قال: وقلت له مرة أخرى إن القوم من مواليك يجتمعون فتحضر الصلاة فيؤذن بعضهم ويتقدم أحدهم فيصلي بهم فقال: إن كانت قلوبهم كلها واحدة فلا بأس...»؛ ابی عبد الله سیاری گوید: به امام جواد(ع) عرض کردم: گروهی از شیعیان شما جمع‌اند که زمان نماز می‌رسد و برخی جلو می‌ایستد و نماز جماعت می‌خواند. امام(ع) فرمود: اگر کسی که بر آن‌ها امامت می‌کند میان او و خدایش حسابی نیست؛ پس [به امامت] اقدام نماید. سیاری می‌گوید: زمان دیگری از آن حضرت [همین سؤال را] پرسیدم که گروهی از شیعیان شما جمع‌اند که زمان نماز می‌رسد و برخی اذان می‌گویند و یکی از آن‌ها جلو می‌ایستد و بر آن‌ها نماز می‌خواند. امام(ع) فرمود: اگر همه

آن‌ها یک دل هستند اشکال ندارد...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۰۷؛ شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰۶).

شبر می‌گوید: این حدیث مخالف با احادیث متضافی است که دلالت بر کفایت حسن ظاهری امام جماعت دارند؛ بلکه با وجود تلاش زیاد، بر خبر صریحی که عدالت را در امام جماعت شرط بدانند، دست نیافتیم؛ از این رو، شاید بتوان گفت قسمت اول روایت (فَلْيَفْعَلْ) حمل بر استحباب اتصاف امام به عدالت گردد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۰۷).

۴-۳-۱-۳. حمل مطلق بر مقید

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع) قَالَ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ اخْتَجَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَمْسَةِ عَلَى الطِّفْلِ وَ الَّذِي مَاتَ بَيْنَ النَّبِيِّنَ وَ الَّذِي أَدْرَكَ النَّبِيَّ وَ هُوَ لَا يَعْقِلُ وَ الْأَبْلَهُ وَ الْمَجْنُونَ الَّذِي لَا يَعْقِلُ وَ الْأَصَمَّ وَ الْأَنْبَكَمَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَحْتَجُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فَيَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ رَسُولًا فَيُوجِّعُ لَهُمْ نَارًا فَيَقُولُ لَهُمْ رَبُّكُمْ يَا مُرُكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا فِيهَا فَمَنْ وَتَبَّ فِيهَا كَانَتْ عَلَيْهِ بَرْدًا وَ سَلَامًا وَ مَنْ عَصَى سَبِقَ إِلَى النَّارِ؛ امام باقر(ع) فرمود: چون روز قیامت شود؛ خداوند بر پنج گروه حجت را تمام کند؛ بر کودک و آن که در فاصله دو پیغمبر از دنیا رفته است (زمان فترت) و کسی که زمان پیغمبر را درک کرده ولی (در اثر زیادی سن) شعور خود را از دست داده و سفیه و دیوانه‌ای که (در دوره سال) عاقل نگردد و کر و لال که هر یک از اینان در پیشگاه الهی برای بی‌گناهی خود دلیل می‌آورند. آن حضرت فرمود: خداوند فرستاده‌ای بر آنان مبعوث می‌فرماید؛ سپس آن پیامبر برای آنان آتشی می‌افروزد و به آنان می‌گوید: «پروردگارتان شما را امر به پریدن در آتش می‌کند؛ پس هر کس در آتش جهید آن آتش بر او سرد و سلامت گردد و هر کس سرپیچی نمود به دوزخ رانده شود (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۸۳).

شبر بر آن است که در اینکه اطفال مؤمنان بدون تکلیف، داخل بهشت می‌شوند از سوی اصحاب امامیه اختلافی نیست. وی دلیل مطلب را علاوه بر عقل، حکم آیه شریفه «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ مَا أَلْتَنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ»؛ و کسانی که گرویده و فرزندانشان آن‌ها را در ایمان پیروی کرده‌اند، فرزندانشان را به آنان

ملحق خواهیم کرد و چیزی از کار[ها] شان را نمی‌کاهیم» (طور: ۲۱) و روایات می‌داند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

اما در مورد اطفال کافران و مشرکان، قول مشهور میان اصحاب متکلم از امامیه این است که آن‌ها نیز داخل آتش نمی‌شوند؛ حال یا داخل در بهشت می‌گردند و یا در اعراف ساکن می‌شوند. اما جماعتی از محدثان بر آن اند که آنان در قیامت با برافروختن آتشی تکلیف می‌گردند؛ پس هر کس اطاعت نمود که داخل آن آتش گردد، وارد بهشت می‌شود و هر کس مخالفت کرد، وارد آتش می‌شود. برخی از حشویه^۱ از عامه نیز بر آنند که آن‌ها مانند پدرانشان عذاب می‌شوند (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۷).

وی وجه جمع میان اخباری که دلالت بر تکلیف اطفال در قیامت به طور مطلق (چه اطفال مؤمنان و چه اطفال کفار) دارند و روایات دال بر انتفاء تکلیف از اطفال مؤمنان را تقیید روایات دسته اول توسط روایات دسته دوم دانسته است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۸۹).

۴-۳-۱-۴. اختلاف زمانی

در برخی روایات آمده است، عیسی بن مریم به شمعون بن حمون وصیت نموده و شمعون به یحیی بن زکریا وصیت کرده است (نک: صدوق، ۱۳۶۲، ص ۴۰۳-۴۰۲؛ طوسی، ۱۴۱۳، ج ۴، ص ۱۷۶-۱۷۴)؛ اما ظاهر آن منافات دارد با حدیثی که در کافی آمده، مبنی بر اینکه عیسی بن مریم بر سر قبر یحیی بن زکریا رفت و از پروردگارش درخواست نمود تا یحیی را برایش زنده کند؛ پس او را خواند و او نیز اجابت نمود و از قبر خارج شد و گفت: از من چه می‌خواهی؟ گفت: می‌خواهم با من مؤانست کنی، همان‌گونه که در دنیا با من رفیق بودی. جواب داد: ای عیسی هنوز حرارت موت از من فرو ننشسته است و تو می‌خواهی دوباره آن را به من بازگردانی؟ پس او را ترک گفت و به قبر خود بازگشت^۲ (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۶۰).

^۱. منظور همان اهل حدیث هستند (ظاهر گرایان) که جمعی از آنها نیز قائل به تجسیم بوده و اقوال در وجه تسمیه آنها متفاوت است (برای اطلاعات بیشتر ر.ک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل حشویه).

^۲. تنافی ظاهری این دو حدیث از این قرار است که وصی انسان باید پس از مرگش به وصیتش عمل نماید، درحالی که طبق روایت دوم عیسی بر سر قبر وصی خود رفته است.

شبر با اشاره به اختلاف زمانی این دو واقعه، به رفع تنافی ظاهری آن دو پرداخته است به این نحوه که چون عیسی(ع) با نشئه صوری در عالم افلاک تا آخرالزمان باقی خواهد بود؛ وصیت صادره از سوی عیسی به شمعون، در زمان خروج او با قالب صوری خود به سوی آسمان بوده است؛ اما درخواست او از پروردگارش مبنی بر زنده نمودن یحیی بعد از وصیت شمعون به یحیی و شهادت یحیی به دست اشقیاء صورت گرفته است که در این صورت تنافی ظاهری دو حدیث از بین می‌رود و اگر غیر از این می‌بود، برخی قسمت‌های حدیث دوم نیز با برخی دیگر متنافی می‌شد؛ چراکه اگر گفته شود عیسی در زمان درخواست، در این عالم عنصری بوده است، امتناع یحیی - به هنگام خروج از قبر - از بازگشت به عالم دنیا بی‌مورد بود(زیرا در آن هنگام یحیی به عالم دنیا آمده بوده و طبیعتاً باید بازگشت او به قبر به رایش سخت می‌بود) (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۳۰-۴۳۱).

۴-۳-۲. جمع تبرعی

۴-۳-۲-۱. حمل بر استقلال در تأثیر

«عَنْ الصَّدُوقِ فِي الْفَقِيهِ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) إِنِّي قَدِ ابْتَلَيْتُ بِهَذَا الْعِلْمِ فَأَرِيدُ الْحَاجَةَ فَإِذَا نَظَرْتُ إِلَى الطَّالِعِ وَرَأَيْتُ الطَّالِعَ الشَّرَّ جَلَسْتُ وَكَمْ أَذْهَبَ فِيهَا وَ إِذَا رَأَيْتُ الطَّالِعَ الْخَيْرَ ذَهَبْتُ فِي الْحَاجَةِ فَقَالَ لِي تَقْضِي؟ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ أَحْرِقْ كُتُبَكَ»؛ صدوق در من لا يحضره الفقيه به سندش از عبد الملک بن اعین روایت نموده که گفت: که به امام ششم(ع) عرض کردم: گرفتار این علم شدم و چون به طالع نظر افکنم و طالع را بد بینم بنشینم و به دنبال آن نروم و چون طالع را نیک بینم؛ به دنبال حاجت می‌روم، فرمود: طبق طالع حکم می‌کنی؟ گفتم آری، فرمود: کتاب‌هایت را بسوزان (شبر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۸).

از نظر شبر کلمه «تقاضی» را هم می‌توان بنا بر معلوم قرائت نمود که در این صورت، معنای آن این است که آیا برای مردم به این مواردی که گفتی حکم می‌کنی و آن‌ها را از احکام نجوم و سعید بودن و نحس بودن آن‌ها خبر می‌دهی؟ و هم می‌توان آن را بنا بر مجهول قرائت کرد، به این معنا که وقتی به هنگام طالع خیر به دنبال حاجت می‌روی، آیا

حاجت برآورده می‌شود و به آن معتقدی؟ وی سپس می‌گوید: بنا بر هر دو تقدیر، این حدیث، دلالت بر عدم جواز نظر در نجوم و خبر دادن از احکام و عواقب آن و مواظبت بر آن‌ها دارد و برای اینکه با اخباری که دلالت بر جواز دارد، موافق شود؛ می‌توان آن را به این معنا تأویل برد که مراد از آن، حکم به این است که تأثیر نجوم از خود آن‌هاست و آن‌ها بنفسه در عالم تأثیر گذارند (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۷۸).

۴-۳-۲- حمل بر اقل و اکثر

الکافی... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ مَا مِنْ نَبِيٍّ وَلَا وَصِيٍّ نَبِيٌّ يَبْقَى فِي الْأَرْضِ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ حَتَّى تَرْفَعَ رُوحُهُ وَ لَحْمُهُ وَ عَظْمُهُ إِلَى السَّمَاءِ وَ إِنَّمَا تُؤْتَى مَوَاضِعُ آثَارِهِمْ وَ يَبْلَغُونَهُمْ مِنْ بَعِيدِ السَّلَامِ وَ يَسْمَعُونَهُمْ فِي مَوَاضِعِ آثَارِهِمْ مِنْ قَرِيبٍ. وَ فِي التَّهْذِيبِ عَنْ عَطِيَّةِ الْأَبْرَارِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ لَا تَمُكُّتُ جُثَّةُ نَبِيٍّ وَلَا وَصِيٍّ نَبِيٍّ فِي الْأَرْضِ أَكْثَرَ مِنْ أَرْبَعِينَ يَوْمًا؛ روایت کلینی از امام صادق (ع) که فرمود: هیچ پیغمبر و هیچ جانشین پیغمبری بیش از سه روز روی زمین باقی نمی‌ماند؛ سپس روح و استخوان و گوشت او را به آسمان می‌برند، و مردم به اماکن و مواضعی که آثار ایشان هست (یعنی قبورشان) رفته و از دور به ایشان ابلاغ سلام می‌کنند و از نزدیک در مواضع آثارشان سلامشان را به ایشان می‌شنوند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۵۶۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۰۶؛ شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۹۳). و در تهذیب روایتی از امام صادق (ع) است (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۱۰۶) که در آن امام (ع) فرمودند: جسد پیامبر و یا جانشین پیامبر بیش از ۴۰ روز بر زمین باقی نمی‌ماند.

شبیر در وجه جمع میان خبر اول که دلالت بر بالارفتن جسد و روح نبی یا وصی او پس از سه روز از فوت به آسمان دارند و خبر دوم که ترفیع مذکور را پس از چهل روز معرفی نموده، می‌گوید: ممکن است بین این دو خبر به این شکل جمع نمود که رفع اکثر انبیا و اوصیای آن‌ها بعد از سه روز بوده است؛ اما برخی از آن بزرگواران تا روز چهارم باقی می‌مانند و سپس بالا می‌روند و یا اینکه همه آن‌ها پس از سه روز بالا می‌روند؛ آن‌گاه به قبر بازگشته؛ و بعد از چهل روز بالا می‌روند (شبیر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۹۳).

۴-۳-۲-۳. حمل بر نسخ حکم قبل از اجرا

«عن ابی الحسن (ع) إِنَّ لِلَّهِ إِرَادَتَيْنِ وَ مَشِيَّتَيْنِ إِرَادَةَ حَتْمٍ وَ إِرَادَةَ عَزْمٍ يَنْهَى وَ هُوَ يَشَاءُ وَ يَأْمُرُ وَ هُوَ لَا يَشَاءُ أَوْ مَا رَأَيْتَ أَنَّهُ نَهَى آدَمَ وَ زَوْجَتَهُ أَنْ يَأْكُلَا مِنَ الشَّجَرَةِ وَ شَاءَ ذَلِكَ وَ لَوْ كُمْ يَشَاءُ أَنْ يَأْكُلَا لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّتُهُمَا مَشِيَّةَ اللَّهِ تَعَالَى وَ أَمَرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ يَذْبَحَ إِسْحَاقَ وَ لَمْ يَشَأْ أَنْ يَذْبَحَهُ وَ لَوْ شَاءَ أَنْ يَذْبَحَهُ لَمَا غَلَبَتْ مَشِيَّةَ إِبْرَاهِيمَ مَشِيَّةَ اللَّهِ»؛ روایتی است از امام هفتم (ع) که فرمود: خدا را دو اراده و دو مشیت است. اراده حتم و اراده عزم (و مشیت حتم و مشیت عزم). خدا نهی می کند و می خواهد، امر می کند و نمی خواهد، مگر نمی بینی که او آدم و همسرش را نهی کرد که از آن درخت نخورند ولی خوردن ایشان را خواست و اگر نمی خواست که بخورند، خواست آن ها بر خواست خدای تعالی غلبه نمی کرد و حضرت ابراهیم را امر کرد که اسحاق (و به قول مشهور اسماعیل) را سر ببرد ولی نخواست که سر او را ببرد و اگر می خواست، خواست ابراهیم بر خواست خدای تعالی غلبه نمی کرد (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۴).

ظاهر این حدیث دلالت بر ذبیح بودن اسحاق بن ساره دارد و از اهل کتاب نیز همین گونه روایت شده است. برخی از عامه نیز بر این عقیده اند و نظر عده کمی از اصحاب ما نیز چنین است. اما آنچه میان اصحابمان چه از نظر روایت و چه از نظر اقوال، مشهور است، ذبیحه بودن اسماعیل است که بیشتر اخبار نیز آن را تأیید می کند. از این رو، ممکن است این روایت را بر تقیه حمل نمود و یا اینکه به این شکل میان دو روایت جمع کرد که حضرت ابتدا به ذبح اسحاق امر شده؛ سپس حکم نسخ گردیده و به ذبح اسماعیل مأمور شده است و اقدام به ذبح و فراهم کردن مقدماتش در مورد اسماعیل بوده است (شبر، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹۵).

نتیجه گیری

۱. علامه سید عبدالله شبر از دانشمندان متأخر امامیه است که با تألیف کتابی مستقل در موضوع مشکل الحدیث، سهم شایانی در حل مشکلات اخبار و شبهه زدایی از روایات داشته است.

۲. حل اشکال از ساحت احادیث با دو رویکرد ثبوتی یا اثباتی انجام می‌شود. رویکرد ثبوتی ناظر به مقام ثبوت یعنی واقع امر و حقیقت حال مورد پژوهش است؛ در حالیکه در رویکرد اثباتی تنها دغدغه کاربرد نتایج آن وجود دارد.
۳. شبیر با در نظر گرفتن دو مبنای مهم از مبانی رویکرد ثبوتی در عرصه شبهه زدایی از روایات؛ یعنی عدم عنایت به احراز صحت صدور و عنایت به طرح احتمالات ممکن معنایی در عالم واقع، در جهت حل مشکلات اخبار کوشیده است؛ هر چند در بسیاری از موارد که امکان حل شبهه از راه‌های عقلایی و عرفی وجود داشته است؛ در حد وسیعی از رویکرد اثباتی بهره برده است که از جمله می‌توان به حل مشکلات اخبار در قالب بیان دلالت‌های مختلف الفاظ و عبارات همچون حمل بر غالب و حمل بر مورد خاص و جمع عرفی میان روایات همچون حمل نهی بر کراهت، حمل مطلق بر مقید، حمل کل بر جزء و حمل بر اختلاف زمانی اشاره نمود.

منابع

- قرآن کریم.
- انس، ابراهیم [و دیگران]، (۱۴۱۰ق)، **معجم الوسیط**، استانبول: دارالدعوة
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۰۵ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار إحياء التراث العربی
- ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الإسلامی
- احسانی فر لنگرودی، محمد، (۱۳۸۴ش)، «دورویکرد ثبوتی و اثباتی در نقد حدیث»، **فصلنامه علوم حدیث**، شماره ۳۸
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، **وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث
- سلطانی، محمد علی، (۱۳۷۹ش)، «فقه الحدیث در نگاه آیه الله بروجردی»، **فصلنامه علوم حدیث**، ش ۱۷، مؤسسه دارالحدیث
- شبیر، سید عبدالله، (۱۳۷۱ق)، **مصاییح الانوار فی حل مشکلات الاخبار**، نجف اشرف: مکتبه بصیرتی، المطبعة العلمية.
- صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۶۲ش)، **الامالی**، انتشارات کتابخانه اسلامی، تهران

- _____ (۱۴۰۳ق)، **الخصال**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- _____ (بی تا)، **علل الشرایع**، قم: انتشارات مکتبه الداوری.
- _____ (۱۳۶۱ش)، **معانی الاخبار**، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد کاظم، (بی تا)، **روشن فهم حدیث**، جزوه درسی، دانشکده علوم حدیث.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵ق)، **تهذیب الاحکام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۴۱۷ق)، **الفهرست**، قم: مؤسسه نشر الفقه، الطبعة الاولى.
- _____ (۱۴۱۳ق)، **من لا یحضره الفقیه**، قم: جامعه مدرسین.
- عتر، نور الدین، (۱۴۱۲ق)، **منهج النقد فی علوم الحدیث**، دمشق: دارالفکر
- کاظمی، الشیخ عبد النبی، (بی تا)، **تکملة الرجال**، نجف اشرف: مطبعة الآداب
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه
- مامقانی، عبد الله، (۱۴۱۱ق)، **مقباس الهدایة فی علم الدرایة**، بیروت: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴ق)، **بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار**، بیروت: مؤسسه الوفاء
- مدیر شانه چی، کاظم، (بی تا)، **علم الحدیث**، قم: دفتر انتشارات اسلامی
- مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۹ش)، **اصول الفقه**، قم: منشورات فیروز آبادی
- نجاشی، أحمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.